PROF. DR. WAHBAH AZ-ZUHAILI

الفقه الإسلامي وأدلته

FIQIH ISLAM WA ADILLATUHU

JAMINAN (*AL-KAFAALAH*) ◆ PENGALIHAN UTANG (*AL-HAWAALAH*)
GADAI (*AR-RAHN*) ◆ PAKSAAN (*AL-IKRAAH*)
KEPEMILIKAN (*AL-MILKIYYAH*)

Jilid 6

DARULFIKIR

الفقه الإسلامي وأدلته

FIQIH ISLAM WA ADILLATUHU

JAMINAN (*AL-KAFAALAH*) ◆ PENGALIHAN UTANG (*AL-HAWAALAH*)
GADAI (*AR-RAHN*) ◆ PAKSAAN (*AL-IKRAAH*)
KEPEMILIKAN (*AL-MILKIYYAH*)

Buku ini membahas aturan-aturan syariah islamiyyah yang disandarkan kepada dalil-dalil yang shahih baik dari Al-Qur'an, As-Sunnah, maupun akal. Oleh sebab itu, kitab ini tidak hanya membahas fiqih sunnah saja atau membahas fiqih berasaskan logika semata.

Selain itu, karya ini juga mempunyai keistimewaan dalam hal mencakup materi-materi fiqih dari semua madzhab, dengan disertai proses penyimpulan hukum (*istinbaath al-ahkaam*) dari sumber-sumber hukum Islam baik yang naqli maupun aqli (Al-Qur'an, As-Sunnah, dan juga ijtihad akal yang didasarkan kepada prinsip umum dan semangat *tasyri'* yang otentik).

Pembahasan buku ini juga menekankan kepada metode perbandingan antara pendapat-pendapat menurut imam empat madzhab (Imam Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali).

Buku ini merupakan jilid keenam dari 10 jilid yang kami terbitkan. Pada jilid keenam ini, disajikan pembahasan mengenai seluk-beluk fiqih antara lain: Jaminan (*al-Kafaalah*), Pengalihan Utang (*al-Hawaalah*), Gadai (*ar-Rahn*), *Ash-Shulh*, Pembebasan dari Tanggungan Hak (*al-Ibraa`*), Paksaan (*al-Ikraah*), Kepemilikan (*al-Milkiyyah*).

Semoga karya Profesor Wahbah az-Zuhaili, ulama asal Suriah, ini dapat memberikan manfaat yang seluas-seluasnya kepada umat Islam, khususnya bagi Anda sekalian, para pembaca yang dirahmati Allah SWT.

WAHBAH AZ-ZUHAILI lahir di Dair 'Athiyah, Damaskus, pada tahun 1932. Pada tahun 1956, beliau berhasil menyelesaikan pendidikan tingginya di Universitas Al-Azhar Fakultas Syariah. Beliau memperoleh gelar magister pada tahun 1959 pada bidang Syariah Islam dari Universitas Al-Azhar Kairo dan memperoleh gelar doktor pada tahun 1959 pada bidang Syariah Islam dari Universitas Al-Azhar Kairo. Tahun 1963, beliau mengajar di Universitas Damaskus. Di sana, beliau mendalami ilmu fiqih serta ushul fiqih dan mengajarkannya di Fakultas Syariah. Beliau juga kerap mengisi seminar dan acara televisi di Damaskus, Emirat Arab, Kuwait, dan Arab Saudi. Ayah beliau adalah seorang hafizh Qur`an dan mencintai As-Sunnah.

ISBN 978-979-077-226-7

9 789790 772267

DAFTAR ISI

Pengantar Penerbit 29

BAGIAN 3 • HUKUM TRANSAKSI KEUANGAN | 31

BAB KESEPULUH: *AL-KAFAALAH* (JAMINAN) 33

A. PENSYARIATAN AL-KAFAALAH, DEFINISI, RUKUN DAN BENTUK-BENTUK KALIMAT YANG DIGUNAKAN DALAM MENGADAKAN AKAD *AL-KAFAALAH.* 34
   1. Pensyariatan al-Kafaalah 34
   2. Definisi al-Kafaalah. 35
   3. Rukun al-Kafaalah. 38
   4. Bentuk-bentuk *shiigah* atau kalimat ijab dalam *al-Kafaalah* 39
      - Beberapa kasus terkait dengan rukun *al-Kafaalah* 41

B. SYARAT-SYARAT *AL-KAFAALAH* 45
   1. Syarat-syarat *shighah*. 46
   2. Syarat-syarat pihak *kafiil* (yang menjamin) 47
   3. Syarat-syarat pihak *ashiil* (yang dijamin, *al-Makfuul 'anhu*) 48
   4. Syarat-syarat *al-Makfuul Lahu* 49
   5. Syarat-syarat *al-Makfuul Bihi* 50

C. KONSEKUENSI-KONSEKUENSI HUKUM *AL-KAFAALAH* 59
   1. Munculnya hak atau kewenangan menagih *al-Makfuul Bihi* (sesuatu yang dijamin) kepada pihak *kafiil* (penjamin) 59
   2. Tertetapkannya kewenangan menagih bagi pihak *kafiil* (yang menjamin) kepada *al-Makfuul 'anhu* (pihak yang dijamin) 63

D. SELESAI DAN BERAKHIRNYA *AL-KAFAALAH* 64
   1. Berakhirnya *al-Kafaalah* atau jaminan terhadap harta 64
   2. Berakhirnya *al-Kafaalah* atau jaminan terhadap jiwa 66

3. Berakhirnya *al-Kafaalah* terhadap barang (bukan terhadap utang) yang tertanggungkan dengan barang itu sendiri 68

E. PIHAK *KAFIIL* MEMINTA GANTI KEPADA PIHAK *ASHIIL* 68
1. Pihak *kafiil* meminta ganti kepada pihak *ashiil* pada kasus pihak *kafiil* lebih dari satu 72
2. Bentuk ganti yang boleh diminta oleh pihak *kafiil* kepada *ashiil* 73
3. Kapan pihak kafiil berhak meminta ganti kepada pihak *ashiil*? 75
4. Suplemen, meminta upah atas kesediaan memberikan *al-Kafaalah* pada masa sekarang 75
5. Surat Kredit (L /C) 76
6. Berbagai implementasi pada berbagai bentuk penjaminan modern 77
   a. Beberapa bentuk terpenting penjaminan dalam dunia perdagangan 77
   b. *Letter of Credit* (L/C) 78
   c. Asuransi komersial dengan premi tetap 79
   d. Jaminan visa ijin tinggal dan jaminan pergi ke luar negeri 82

BAB KESEBELAS: *AL-HAWAALAH* (PENGALIHAN UTANG) 84
RANCANGAN PEMBAHASAN 84
A. DEFINISI AL-HAWAALAH, PENSYARIATAN *AL-HAWAALAH*, RUKUN DAN *SHIIGHAH* 84
1. Definisi *al-Hawaalah* 84
2. Pensyariatan *al-Hawaalah* 85
3. Rukun dan *shighah akad al-Hawaalah* 86

B. SYARAT-SYARAT AL-HAWAALAH 88
1. Syarat-syarat *shighah* 88
2. Syarat-syarat *al-Muhiil* 89
3. Syarat-syarat *al-Muhaal* 89
4. Syarat-syarat *al-Muhaal 'alaihi* 90
5. Syarat-syarat *al-Muhaal bihi* 90
6. Dua bentuk *al-Hawaalah* menurut ulama Hanafiyyah. 92
   • *Al-Hawaalah* terhadap hak 95

C. HUKUM-HUKUM *AL-HAWAALAH* 98
D. SELESAI DAN BERAKHIRNYA *AL-HAWAALAH* 100
E. KAPAN PIHAK *AL-MUHAAL 'ALAIHI* BERHAK MEMINTA GANTI KEPADA PIHAK *AL-MUHIIL* 102

1. Bentuk ganti yang *al-Muhaal 'alaihi* boleh memintanya dari pihak *al-Muhiil* 103
2. Terjadinya perselisihan antara *al-Muhiil* dengan *al-Muhaal* 104
3. *As-Safaatij* 104

BAB KEDUA BELAS: GADAI (*AR-RAHN*) 106
RANCANGAN PEMBAHASAN 106
A. DEFINISI GADAI, DISYARIATKANNYA GADAI, RUKUN, ELEMEN-ELEMEN AKAD GADAI DAN BEBERAPA BENTUK AKAD GADAI 106
1. Definisi Gadai atau *ar-Rahn* 106
2. Sifat atau Gambaran *ar-Rahnu* Secara Umum 108
3. Disyariatkannya *ar-Rahn* dan Hukumnya 108
4. Hukum *ar-Rahnu* Menurut Syara' 110
5. Rukun dan elemen-elemen *ar-Rahnu* 111
6. Bentuk-Bentuk *ar-Rahnu* 112

B. SYARAT-SYARAT *AR-RAHN* 112
1. Syarat-syarat kedua belah pihak yang melakukan akad, (yaitu *ar-Raahin* dan al-Murtahin) 112
a. *Al-Ahliyyah* (memiliki kelayakan dan kompetensi melakukan akad) 112
b. Seorang wali atau *washi* menggadaikan harta si anak yang berada di bawah perwaliannya menurut ulama Hanafiyyah 114
1). Menggadaikan harta si anak atau orang gila sebagai jaminan utang si anak atau orang gila itu sendiri 114
2). Menggadaikan harta *al-Qaashir* (anak kecil) sebagai jaminan utang pihak wali sendiri 115
3). Posisi si anak terhadap *ar-Rahnu* setelah dirinya mencapai usia akil baligh 116
4). Pihak yang mengadakan akad *ar-Rahnu* lebih dari satu 117

2. Syarat-syarat *ash-Shiighah* (ijab qabul) 118
a. Syarat Yang Sah 119
b. Syarat Yang Tidak Sah dan Tidak Berlaku 119
c. Syarat Yang Tidak Sah Sekaligus Menjadikan Akad Ar-rahnu yang Ada Ikut Menjadi Tidak Sah 120

3. Syarat-syarat *al-Marhuun bihi* (utang yang dijamin dengan barang gadaian) 123
a. *Al-Marhuun bihi* harus merupakan hak yang wajib diserahkan kepada pemiliknya 123

b. *Al-Marhuun bihi* harus berupa utang yang dimungkinkan untuk dipenuhi dan dibayar dari *al-Marhuun* (barang yang digadaikan)... 129
d. Hak yang menjadi *al-Marhuun bihi* harus diketahui dengan jelas dan pasti ... 130
4. Syarat-syarat *al-Marhuun* (sesuatu yang digadaikan) ... 133
Syarat-syarat *al-Marhuun* menurut ulama Hanafiyyah ... 133
a. *Al-Marhuun* harus bisa dijual ... 133
b. *Al-Marhuun* harus berupa harta ... 134
c. Menggadaikan kemanfaatan ... 135
d. *Al-Marhuun* harus *Mutaqawwam* (memiliki nilai) ... 135
e. Menggadaikan minuman keras dan babi ... 135
f. *Al-Marhuun* harus diketahui dengan jelas dan pasti ... 136
g. Menggadaikan sesuatu yang tidak diketahui dengan jelas dan pasti 136
h. *Al-Marhuun* statusnya harus milik *ar-Raahin* ... 137
i. *Al-Marhuun* harus *mufarragh* (tidak ditempeli oleh sesuatu yang tidak ikut digadaikan) ... 137
j. *Al-Marhuun* harus *muhawwaz* (tidak menempel pada sesuatu yang tidak ikut digadaikan) ... 138
k. *Al-Marhuun* harus *mutamayyiz* (terbedakan dan tertentukan), maksudnya tidak dalam bentuk bagian yang masih umum dari sesuatu (*musyaa'*) ... 138
5. Syarat sempurna akad *ar-Rahnu*, yaitu *al-Qabdhu* ... 138
a. Tata cara dan bentuk *al-Qabdhu*, atau sesuatu yang karenanya *al-Qabdhu* bisa terealisasi ... 140
b. Penggadaian formalitas harta tidak bergerak, atau sesuatu yang bisa menggantikan fungsi *al-Qabdhu* ... 141
c. Syarat-syarat *al-Qabdhu* ... 142
1) Al-Qabdhu harus atas ijin pihak *ar-Raahin* ... 142
2) Ketika dilakukan *al-Qabdhu*, kedua belah pihak yang melakukan akad ar-Rahnu harus memiliki kelayakan dan kompetensi (*al-Ahliyyah*) melakukan akad ... 143
3) Penyerah terimaan atau *al-Qabdhu* harus dilakukan dalam bentuk yang permanen ... 144
6. Konsekuensi-konsekuensi syarat *al-Marhuun* atau apa saja yang boleh digadaikan dan apa saja yang tidak boleh digadaikan ... 157
a. Menggadaikan sesuatu dalam bentuk yang masih umum dan global (*al-Musyaa'*) ... 157
b. Menggadaikan sesuatu yang menempel dengan sesuatu yang lain.. 159
c. Menggadaikan harta yang masih berwujud utang ... 161

d. Menggadaikan barang yang disewakan atau dipinjamkan 162
e. Menggadaikan barang pinjaman 164
- Pemanfaatan pihak peminjam terhadap barang yang dipinjam.. 166
- Bentuk tanggungan denda dikarenakan rusaknya barang yang dipinjam 166
- Permintaan pihak yang meminjami agar barang yang dipinjamkannya untuk digadaikan tersebut ditebus 167
- Menyewa suatu barang untuk digadaikan 168

f. Menggadaikan barang milik orang lain 168
g. Menggadaikan barang yang telah digadaikan 170
h. Ahli waris menggadaikan harta peninggalan si mayat padahal harta peninggalan tersebut masih tersangkut utang si mayat 173
i. Menggadaikan sesuatu yang cepat rusak (busuk) 175
j. Menggadaikan *'ashiir* (*juice* atau minuman hasil perasan buah) 175
k. Menggadaikan mushaf (kitab suci Al-Qur`an). 176

C. HUKUM DAN KONSEKUENSI-KONSEKUENSI AKAD *AR-RAHN* 176
Akad *ar-Rahn* yang batal 177
Akad *ar-Rahn* yang *faasid* (rusak) 177
1. Hukum *ar-Rahn* yang sah atau hukum berlaku mengikatnya akad *ar-Rahn* 177
Konsekuensi-konsekuensi hukum akad *ar-Rahn* 179
a. *Al-Marhuun* atau barang yang digadaikan terikat dengan utang yang ada (al-Marhuun bihi) 179
b. Hak menahan *al-Marhuun* 182
c. Menjaga dan memelihara *al-Marhuun* 185
d. Biaya yang dibutuhkan *al-Marhuun* 186
e. Memanfaatkan *al-Marhuun* 189
f. Pentasharufan terhadap *al-Marhuun* 198
g. Tanggungan terhadap *al-Marhuun* 206
1). Sifat tangan (pemegangan) al-Murtahin terhadap *al-Marhuun* (barang yang digadaikan) 206
2). Bentuk tanggungan yang dipikul *al-Murtahin* 208
3) Hukum *al-Istihlaak* (menggunakan dengan bentuk yang mengakibatkan sesuatu yang digunakan berkurang, mengkonsumsi) atau merusakkan *al-Marhuun* 211

h. Penjualan *al-Marhuun* 213
1) Pihak yang memiliki kekuasaan dan kewenangan untuk menjual *al-Marhuun* 213

2) Menjual al-Marhuun yang berupa harta yang cepat rusak atau busuk 216
3) Hak istimewa *al-Murtahin* 217
4) Al-Murtahin mensyaratkan *al-Marhuun* menjadi miliknya ketika *ar-Raahin* tidak melunasi utang yang ada (*ghalaaqur rahni*) 218
5) Setelah dijual, ternyata *al-Marhuun* adalah *mustahaqq* (hak milik orang lain, bukan hak milik *ar-Raahin*) 219
i. Menyerahkan *al-Marhuun* 221
1) Kapan penyerahan *al-Marhuun* berlangsung? 223
2) Tempat penyerahan *al-Marhuun* 223
2. Hukum-hukum *ar-Rahn* yang *faasid* (rusak, tidak sah) 224

D. HAL-HAL YANG DIHASILKAN *AL-MARHUUN* 226
E. MENAMBAH AL-MARHUUN ATAU MENAMBAH *AL-MARHUUN BIHI* 228
F. BERAKHIR DAN SELESAINYA AKAD *AR-RAHN* 229
G. PERSELISIHAN YANG TERJADI ANTARA *AR-RAAHIN DAN AL-MURTAHIN* 231

BAB KETIGA BELAS: *ASH-SHULH* (KESEPAKATAN DAMAI, KESEDIAAN UNTUK BERKOMPROMI) 235
RANCANGAN PEMBAHASAN 235
A. DEFINISI *ASH-SHULH*, PENSYARIATAN ASH-SHULH, MACAM-MACAMNYA DAN RUKUNNYA 235
1. Definisi *ash-Shulh* 235
2. Disyariatkannya akad *ash-Shulh* 235
3. Macam-macam *ash-Shulh* 236
a. Ash-Shulh yang disertai dengan iqraar atau pengakuan pihak tergugat 237
b. Ash-Shulh disertai dengan pengingkaran dan penyangkalan pihak tergugat 238
c. Ash-Shulh disertai dengan sikap diamnya pihak tergugat 240
• Akad-akad yang terkandung dalam *ash-Shulh* 241
4. Rukun *ash-Shulh* 242

B. SYARAT-SYARAT *ASH-SHULH* 242
1. Syarat-syarat *al-Mushaalih* 242
2. Syarat-syarat *al-Mushaalah 'alaihi* (pengganti sesuatu yang dituntut atau disengketakan) 244
a. Syarat pertama, *al-Mushaalah 'alaihi* harus berupa harta 244

b. Syarat kedua, *al-Mushaalah 'alaihi* harus *mutaqawwam* (memiliki nilai, halal bagi pihak yang bersangkutan) 254
c. Syarat ketiga, *al-Mushaalah 'alaihi* statusnya harus hak milik *al-Mushaalih* (yang berdamai, pihak yang dituntut) 254
d. Syarat keempat, *al-Mushaalah 'alaihi* harus diketahui dengan jelas dan pasti 254
3. Syarat-syarat *al-Mushaalah 'anhu* (hak yang dituntut atau diklaim, *al-Mudda'aa bihi*) 254
a. *Al-Mushaalah 'anhu* harus berupa hak manusia bukan hak Allah SWT. 254
b. Syarat yang kedua, *al-Mushaalah 'anhu* memang hak *al-Mushaalih*. 258
c. Syarat yang ketiga, *al-Mushaalah 'anhu* haruslah hak yang tetap dan positif untuk *al-Mushaalih* di dalam objek *ash-Shulh* 259
1). Kesepakatan *ash-Shulh* dalam kasus ditemukannya cacat pada barang yang dijual 264
2). Kesepakatan *ash-Shulh* antara pihak penggugat dengan pihak ketiga, bukan dengan pihak penggugat 266

C. HUKUM-HUKUM KESEPAKATAN *ASH-SHULH* 269
D. HAL-HAL YANG MENYEBABKAN KESEPAKATAN *ASH-SHULH* MENJADI BATAL DAN HUKUM *ASH-SHULH* SETELAH BATAL 273
1. Perkara-perkara yang membatalkan kesepakatan *ash-Shulh* 273
2. Hukum kesepakatan *ash-Shulh* setelah batal 274
• Kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa bagian harta warisan (*at-Takhaaruj*) 274

BAB KEEMPAT BELAS: AL-IBRAA` (PEMBEBASAN DARI TANGGUNGAN HAK) 276
A. DEFINISI DAN PENSYARIATAN *AL-IBRAA`* 276
1. Definisi *al-Ibraa`* 276
2. Pensyariatan *al-Ibraa`* 278

B. RUKUN *AL-IBRAA`* 278
1. Apakah *al-Ibraa`* butuh kepada qabul? 278
2. Menolak *al-Ibraa`* 280

C. SYARAT-SYARAT *AL-IBRAA`* 281
1. Syarat-syarat *al-Mubri`* (pihak yang membebaskan). 281
2. Syarat-syarat *al-Mubra`* (pihak yang dibebaskan) 283
3. Syarat-syarat *al-Mubra` minhu* (objek *al-Ibraa`*) 284
4. Syarat-syarat *shiighah* (ijab) *al-Ibraa`* 286

D. OBJEK *AL-IBRAA`* (*AL-MUBRA` MINHU*) 291
E. MACAM-MACAM *AL-IBRAA`* 294
1. *Al-Ibraa`* dilihat dari sisi keumuman dan tidaknya 294
2. *Al-Ibraa`* dilihat dari waktunya dan pihak-pihak yang terkait 295
3. Pembagian *al-Ibraa`* dilihat dari sisi shighah-nya 295

F. HUKUM *AL-IBRAA`* DAN HUKUM MENCABUT KEMBALI *AL-IBRAA`* 296
1. Tuntutan dan gugatan setelah dikeluarkannya *al-Ibraa`* yang bersifat umum 297
2. Pengaruh atau dampak pengakuan setelah terjadi *al-Ibraa`* 298

BAB KELIMA BELAS: *AL-ISTIHQAAQ* (KEBERADAAN SESUATU YANG TERNYATA HAK MILIK ORANG LAIN) 299
A. DEFINISI *AL-ISTIHQAAQ* DAN KONSEKUENSI HUKUMNYA 299
1. Pembuktian Mustahiqq akan kebenaran gugatan dan klaimnya 301
2. Dua pengakuan dan pernyataan yang kontradiktif 302

B. KONSEKUENSI HUKUM ATAU PENGARUH *AL-ISTIHQAAQ* TERHADAP BEBERAPA BENTUK AKAD 302
1. *Al-Istihqaaq* yang terjadi di dalam akad jual beli dan *al-Muqaayadhah* (jual beli barter) 302
a. Pendapat ulama Hanafiyyah 303
b. Pendapat ulama Malikiyyah 306
c. Pendapat ulama Syafi'iyyah 307
d. Pendapat ulama Hanabilah 308
2. *Al-Istihqaaq* yang terjadi di dalam akad *ar-Rahnu* (gadai) 309
a. Pendapat ulama Hanafiyyah 309
b. Pendapat ulama Malikiyyah 309
c. Pendapat ulama Syafi'iyyah 310
d. Pendapat ulama Hanabilah 310
3. *Al-Istihqaaq* yang muncul dalam *al-Qismah* (pembagian harta) 310
a. Pendapat ulama Hanafiyyah 310
b. Pendapat ulama Malikiyyah 310
c. Pendapat ulama Syafi'iyyah 311
d. Pendapat ulama Hanabilah 311
4. *Al-Istihqaaq* di dalam kesepakatan *ash-Shulh* (damai) 312
a. Pendapat ulama Hanafiyyah 312
b. Pendapat ulama Malikiyyah 313
c. Pendapat ulama Syafi'iyyah 314
d. Pendapat ulama Hanabilah 314

5. Al-Istihqaaq yang terjadi di dalam akad *ijaarah* (sewa), yaitu biaya sewa atau sesuatu yang disewakan ternyata *mustahaqq* 315
   a. Pendapat ulama Hanafiyyah 315
   b. Pendapat ulama Malikiyyah 315
   c. Pendapat ulama Syafi'iyyah 316
   d. Pendapat ulama Hanabilah 316
6. *Al-Istihqaaq* yang terjadi di dalam akad *musaaqaah* dan *muzaara'ah* 316
   a. Pendapat ulama Hanafiyyah 316
   b. Pendapat ulama Malikiyyah 317
   c. Pendapat ulama Syafi'iyyah 317
   d. Pendapat ulama Hanabilah 317
7. *Al-Istihqaaq* yang terjadi di dalam akad nikah 317
   a. Jika mahar yang ada ternyata *mustahaqq* atau bukan hak milik si suami 317
   b. Pengganti *khuluk* ternyata *mustahaqq* 319
8. Al-Istihqaaq di dalam wasiat dan wakaf 320

C. HUKUM AL-ISTIHQAAQ PADA HEWAN KURBAN DAN AL-HADYU 322

BAB KEENAM BELAS: *AL-MAQAASHSHAH* (*CLEARING*, SAMA-SAMA IMPAS) 324

A. DEFINISI DAN PENSYARIATAN *AL-MAQAASHSHAH* 324

B. OBJEK *AL-MAQAASHSHAH* 326

C. MACAM-MACAM *AL-MAQAASHSHAH* 326
1. *Al-Maqaashshah* yang bersifat *Jabriyyah* dan syarat-syaratnya 327
2. *Al-Maqaashshah* yang berdasarkan kesepakatan kedua belah pihak 334
3. *Al-Maqaashshah* yang tidak boleh 334
   a. *Al-Maqaashshah* di dalam akad *ash-Sharfu* (jual beli emas atau perak dibeli dengan emas atau perak) 334
   b. *Al-Maqaashshah* dengan *ra`su maalis salaam* (harga barang yang dipesan) 336
   c. *Al-Maqaashshah* dengan barang yang dipesan 336
   d. Harga barang yang dipesan setelah adanya pembatalan 337
   e. Mengandung indikasi riba 337

D. HUKUM-HUKUM *AL-MAQAASHSHAH* 338
1. Akan tetapi, apa yang gugur dengan adanya *al-Maqaashshah*? Apakah yang gugur itu adalah tanggungan utang itu sendiri ataukah hak menagih? 338
   - Pembatalan *al-Maqaashshah* 339

BAB KETUJUH BELAS: *AL-IKRAAH* (PAKSAAN) 341
A. HAKIKAT AL-IKRAAH DAN KEDUA MACAM AL-IKRAAH 341
1. Hakikat *al-Ikraah* 341
2. Dua macam *al-Ikraah* 341

B. SYARAT-SYARAT AL-IKRAAH 343
C. DAMPAK ATAU KONSEKUENSI HUKUM (AL-IKRAAH) PAKSAAN DI DALAM TINDAKAN-TINDAKAN 346
1. Tindakan berupa perbuatan yang status hukumnya adalah mubah karena ada *al-Ikraah* (paksaan) 346
2. Perbuatan yang di dalamnya berlaku hukum *rukhshah* oleh sebab adanya *al-Ikraah* (paksaan) 347
3. Perbuatan yang tetap haram dilakukan meskipun dalam keadaan dipaksa 350
a. Jenis yang pertama (yaitu perbuatan yang dimubahkan ketika dalam keadaan dipaksa) 351
1) Paksaan untuk menenggak minuman keras 351
2) Paksaan untuk melakukan pencurian 352
b. Jenis kedua, yaitu perbuatan yang diberi rukhshah untuk melakukannya ketika dalam keadaan dipaksa 352
1) Paksaan untuk kufur 352
2) Paksaan untuk merusak harta 353
c. Jenis ketiga, yaitu perbuatan yang hukumnya tetap haram sekalipun dalam kondisi dipaksa 354
1) Paksaan untuk membunuh 354
2) Paksaan untuk berzina 356
3) Paksaan untuk melakukan salah satu dari dua hal 357

D. DAMPAK ATAU KONSEKUENSI HUKUM PAKSAAN DI DALAM TINDAKAN-TINDAKAN YANG BERUPA STATEMEN (UCAPAN) 358
1. Tindakan-tindakan yang berupa *insyaa`* yang tidak memungkinkan untuk difasakh (yaitu, tindakan-tindakan yang sifatnya laazim atau berlaku mengikat) 358
2. Tindakan-tindakan yang berupa *insyaa`* yang memungkinkan untuk difasakh 361
3. Dampak paksaan terhadap pengakuan. 364
4. Dampak paksaan terhadap tindakan-tindakan berupa ucapan dengan bentuk paksaan pilihan 365

BAB KEDELAPAN BELAS: *AL-HAJR* (PENERAPAN LARANGAN MELAKUKAN PENTASHARUFAN TERHADAP HARTA ATAS SESEORANG) 367
A. DEFINISI, PENSYARIATAN DAN HIKMAH PENSYARIATAN *AL-HAJR* 367
1. Definisi *al-Hajr* 367
2. Dalil pensyariatan *al-Hajr* 369
3. Hikmah di balik pensyariatan *al-Hajr* 370
4. Pembagian *al-Hajr* berdasarkan jenis kemashlahatan 373
a. *Al-Hajr* demi kemashlahatan pihak *al-Mahjuur 'alaih.* 373
b. *Al-Hajr* demi kemashlahatan pihak lain 373

B. SEBAB-SEBAB PEMBERLAKUAN *AL-HAJR* 373
1. Dampak *al-Hajr* terhadap tindakan-tindakan (*pentasharufan*) anak kecil 373
a. Pendapat para fuqaha seputar hukum tindakan-tindakan anak kecil atau dampak dan implikasi hukum pemberlakuan al-Hajr atas anak kecil 374
b. Harta milik anak kecil tidak boleh diserahkan kepadanya 376
c. Baligh 380
d. Ar-Rusyd 382
e. Wali seseorang yang menjalani *al-Hajr* (wali seseorang yang berstatus *al-Mahjuur 'alaih*) 383
f. Pentasharufan seorang wali bagi *al-Qaashir* 384
g. Pemberian ijin kepada si anak untuk melakukan pentasharufan 393
2. Dampak *al-Hajr* terhadap tindakan-tindakan orang gila 396
3. Dampak *al-Hajr* terhadap tindakan-tindakan *al-Ma'tuuh* (orang idiot, orang yang kacau akal pikirannya) 397
4. Dampak *al-Hajr* terhadap tindakan-tindakan *as-Safiih* 397
5. Dampak *al-Hajr* terhadap orang *mughaffal* 407
6. Pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang fasik 408
7. Pemberlakuan *al-Hajr* demi kemashlahatan umum 409
8. Pemberlakuan *al-Hajr* terhadap seseorang yang sedang menderita sakit keras (mematikan, *maradhul maut*) 410
9. Pemberlakuan *al-Hajr* terhadap Isteri 412
10. Pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang yang memiliki beban *at-Tafliis* dan Dampaknya 415
a. Definisi *at-Tafliis* dan *al-Muflis* 415
b. Apakah *al-Hajr* diberlakukan terhadap orang yang memiliki beban utang yang muflis? 415
c. Apakah pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang yang berutang yang muflis harus berdasarkan keputusan hakim? 416

- Perbedaan antara *al-Hajr* terhadap orang yang memiliki beban utang dan *al-Hajr* terhadap orang *safiih* 419

d. Tentang bepergiannya orang yang berutang yang *muflis* 419

e. Dampak pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang *muflis* atau hukum-hukum yang muncul sebagai konsekuensi dari pemberlakuan *al-Hajr* tersebut 420

C. PENCABUTAN STATUS AL-HAJR DARI SESEORANG 438

D. HARTA PUSAKA TERIKAT DENGAN UTANG YANG ADA 441

1. Apakah utang-utang yang belum jatuh tempo berubah menjadi jatuh tempo dengan kematian pihak yang berutang? 441
2. Bentuk keterikatan utang yang ada dengan harta pusaka 441
3. Apakah keberadaan utang menjadi penghalang harta pusaka pindah ke tangan ahli waris? 442

BAGIAN 4 • *AL-MILKIYYAH* (KEPEMILIKAN) & KONSEKUENSINYA | 445

PENDAHULUAN 447

BAB PERTAMA: *AL-MILKIYYAH* (KEPEMILIKAN) DAN BERBAGAI KARAKTERISTIKNYA 449

A. DEFINISI KEPEMILIKAN DAN HAK MILIK 449

B. BISA TIDAKNYA SUATU HARTA UNTUK DIMILIKI 450

C. MACAM-MACAM KEPEMILIKAN 451

1. Kepemilikan sempurna atau utuh 451
2. Kepemilikan tidak sempurna atau tidak utuh 452

D. MACAM-MACAM KEPEMILIKAN TIDAK SEMPURNA 452

1. Kepemilikan terhadap sesuatu, akan tetapi hanya bendanya saja (*milkul 'ain*) 452
2. Kepemilikan atas manfaat suatu barang yang bersifat personal atau hak pemanfaatan dan penggunaan (*haqqul Intifaa'*) 453
   a. Perbedaan antara *al-Ibaahah* dan kepemilikan 454
   b. Karakteristik-karakteristik hak kemanfaatan atau hak memanfaatkan dan menggunakan yang bersifat personal 454
   c. Berakhirnya hak kemanfaatan 456
3. Kepemilikan atas manfaat yang bersifat kebendaan atau *haqqul irtifaaq* (hak menggunakan dan memanfaatkan suatu barang karena demi kepentingan barang yang lain) 457
   a. Hak atas air irigasi (*haqqusy syirbi*) 457

b. Hak aliran air irigasi (*haqqul majraa*). 458
c. Hak aliran pembuangan air (*haqqul masiil*) 458
d. Hak lewat (*haqqul muruur*) 458
e. Hak bertetangga atau berdampingan (*haqqul jiwaar*) 458
f. Tiga hal yang berkaitan dengan hak *al-Irtifaaq* 460
1) Perbedaan antara hak *al-Irtifaaq* dan hak *al-Intifaa'* 460
2) Beberapa karakteristik hak *al-Irtifaaq* 460
3) Sebab-sebab munculnya hak *al-Irtifaaq* 461

E. SEBAB-SEBAB KEPEMILIKAN SEMPURNA 461
1. Menguasai sesuatu yang statusnya mubah (tidak milik siapa pun, *al-Istiilaa` 'alal mubaah*) 462
2. Hukum *al-Ma'aadin* 466
3. Hukum *al-Kunuuz* (harta terpendam) 467
4. Akad-akad pemindah kepemilikan 468
5. *Al-Khalafiyyah* (pergantian kepemilikan) 469
6. Sesuatu yang muncul dan terlahir (terhasilkan) dari sesuatu yang dimiliki 470

F. KARAKTERISTIK KEPEMILIKAN ATAU APAKAH KEPEMILIKAN INDIVIDU DALAM HUKUM ISLAM BERSIFAT MUTLAK ATAUKAH DIBATASI? 470
1. Harta kekayaan dan kepemilikan dalam penilaian dan perspektif Islam. 473
2. Pembatasan kepemilikan 474
3. Batasan-batasan kepemilikan 479
a. Batasan pertama, tidak menimbulkan kemudharatan dan kerugian bagi orang lain 479
b. Batasan kedua, larangan terhadap suatu kepemilikan pribadi atau individu dalam beberapa kondisi tertentu 480
c. Batasan ketiga, adanya hak-hak kelompok yang terdapat di dalam kepemilikan individu 482

BAB KEDUA: KONSEKUENSI-KONSEKUENSI KEPEMILIKAN 486

HUKUM-HUKUM PERTANAHAN • 486

A. HUKUM-HUKUM TANAH YANG DIKUASAI MELALUI CARA PENAKLUKAN (*AL-FATHU*) 486
1. Tanah atau kawasan yang ditaklukkan dengan cara paksa 486

2. Apakah membagi tanah itu adalah sebuah keharusan bagi imam? 489
3. Dalil-dalil kelompok yang berpendapat bahwa imam diberi kewenangan memilih untuk menetapkan tanah kawasan tersebut sebagai wakaf 490
4. Tanah kawasan yang ditinggal lari oleh para pemiliknya karena takut. 493
5. Tanah kawasan yang ditaklukkan dengan perjanjian damai 495

B. HUKUM-HUKUM TANAH YANG SEJAK AWAL MENJADI BAGIAN DARI WILAYAH NEGARA 497
1. Hukum tanah bertuan (tanah milik) yang dihuni 497
2. Hukum tanah bertuan yang tidak digunakan dan terbengkelai yang tidak lagi memiliki sumber air 497
3. Hukum lahan tidak bertuan (tanah mubah) 498
4. Apakah menghidupkan lahan mati butuh kepada ijin dan rekomendasi dari hakim? 500
5. Apakah sumur atau aliran air yang dibuat di atas lahan mati memiliki batas *hariim*? 500

MENGHIDUPKAN TANAH MATI (IHYAA`UL MAWAAT, MEMBUKA, MENGGARAP, MEMPERBAIKI DAN MEMULIHKAN LAHAN MATI SERTA MENDIRIKAN BANGUNAN DI ATASNYA) • 502

RANCANGAN PEMBAHASAN 502

A. DEFINISI MENGHIDUPKAN LAHAN MATI, PENSYARIATAN DAN ANJURAN MELAKUKANNYA MENURUT SYARA' 502
1. Definisi 503
2. Pensyariatan aktivitas menghidupkan lahan mati 504

B. LAHAN MATI YANG DAPAT DIHIDUPKAN 504
Penjelasan seputar pendapat madzhab-madzhab yang ada tentang lahan mati yang boleh dihidupkan 506
1. Pendapat ulama Hanafiyyah 506
2. Pendapat ulama Malikiyyah 507
3. Pendapat ulama Syafi'iyyah 507
4. Pendapat ulama Hanabilah 507

C. TATA CARA MENGHIDUPKAN LAHAN MATI DAN PROSEDUR-PROSEDURNYA 508
1. Ulama Hanafiyyah 508
2. Ulama Malikiyyah 508

3. Ulama Syafi'iyyah 509
4. Ulama Hanabilah 510
• Apakah Menghidupkan Lahan Mati Bisa Terjadi dengan *at-Tahjiir*? 510

D. SYARAT-SYARAT MENGHIDUPKAN LAHAN MATI 512
1. Syarat-syarat orang yang menghidupkan lahan mati 512
2. Syarat-syarat lahan mati yang dihidupkan 513
3. Syarat-syarat menghidupkan lahan mati yang memberi konsekuensi lahan tersebut bisa dimiliki 513

E. BERBAGAI KONSEKUENSI HUKUM MENGHIDUPKAN LAHAN MATI 515
1. Lahan mati yang dihidupkan menjadi milik orang yang menghidupkannya 515
2. Fungsi lahan yang dihidupkan atau kewajiban pajak yang dibebankan atas lahan yang dihidupkan 516
3. Batasan yang diberlakukan atas kepemilikan orang yang menghidupkan lahan mati dan kepemilikan tambahan atau *al-Hariim*. 517
   a. Pensyariatan area *hariim* 518
   b. Kadar ukuran area *hariim* 518

HUKUM-HUKUM PERTAMBANGAN, AL-HIMAA DAN AL-IQTHAA' • 523

A. *AL-HIMAA* (KAWASAN LINDUNG DAN TERLARANG) 523
1. Asal-usul *al-Himaa* dan pengertiannya 523
2. Pensyariatan *al-Himaa*. 523
3. Hukum kawasan *al-Himaa* yang ditetapkan oleh Rasulullah saw. atau imam (pemimpin) setelah beliau 526

B. *AL-IQTHAA'* 526
1. Definisi *al-Iqthaa'* 526
2. Pensyariatan *al-Iqthaa'* 527
3. Macam-macam *al-Iqthaa'* 528
   a. Hukum *al-Iqthaa'* dengan lahan yang dipasrahkan berupa lahan mati (*iqthaa'ul mawaat*) 528
   b. Hukum *al-Iqthaa'* dengan lahan yang di-*iqthaa'*-kan (dipasrahkan) berupa lahan yang dihuni dan difungsikan, atau yang disebut dengan *iqthaa' irfaaq* 530
   c. Hukum *al-Iqthaa'* berupa tambang (*al-Ma'aadin*) dan kepemilikannya 531
      1) Definisi *al-Ma'aadin* 531
      2) Macam-macam *al-Ma'aadin* 531

3) Hukum *al-Ma'aadin* menurut ulama Hanafiyyah 532
4) *Al-Ma'aadin* menurut ulama Malikiyyah 535
5) *Al-Ma'aadin* menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah .. 536

HAK AL-IRTIFAAQ (HAK GUNA BERSAMA ATAU UMUM ATAS SUATU HARTA TIDAK BERGERAK UNTUK KEPENTINGAN DAN KEMANFAATAN HARTA TIDAK BERGERAK LAIN) • 539

A. DEFINISI HAK *AL-IRTIFAAQ*, PERBEDAAN ANTARA HAK *AL-IRTIFAAQ* DAN HAK *AL-INTIFAA'*, PENJELASAN FIQH TENTANG HAK *AL-IRTIFAAQ*, DAN HUKUM-HUKUM UMUM HAK *AL-IRTIFAAQ* 539
1. Definisi hak *al-Irtifaaq* 539
2. Perbedaan antara hak al-Irtifaaq dan hak al-Intifaa' 540
3. Sifat hak *al-Irtifaaq* menurut perspektif fiqh 541
   a. Status hak *al-Irtifaaq* yang bukan termasuk kategori harta 541
   b. Status hak *al-Irtifaaq* sebagai hak yang berkaitan dengan harta 542
4. Hukum-hukum umum hak *al-Irtifaaq* 542

B. MACAM-MACAM HAK *AL-IRTIFAAQ* 543
1. Hak atas bagian air pengairan (*haq asy-Syirbi*) 543
   a. Pengertian hak atas air pengairan (*haq asy-Syirbi*) 543
   b. Macam-macam air dalam kaitannya dengan hak *asy-Syirb* dan hak *asy-Syafah* 544
      1) Air yang ditaruh dan disimpan di dalam wadah atau bejana khusus 544
      2) Air sumber, air sumur dan air kolam 545
      3) Air parit atau selokan khusus 546
      4) Air sungai 547
   c. Hukum-hukum umum hak *asy-Syirb* (pengairan irigasi) atau hak guna air 548
   d. Menggali endapan lumpur sungai yang digunakan untuk irigasi dan memperbaiki kedua tepinya (*al-Karyu*) 551
2. Hak *asy-Syafah* (hak atas bagian air untuk kebutuhan minum) 553
   • Pengertian hak *asy-Syafah* 553
3. Hak *al-Majraa* (hak mengalirkan air irigasi) 555
   • Hukum-hukum hak *al-Majraa* 555
4. Hak *al-Masiil* (hak atas saluran pembuangan air) 556
   • Pengertian hak *al-Masiil* 556
5. Hak *al-Muruur* (hak lewat atau hak guna jalan) 557
   • Hukum hak *al-Muruur* 557

6. Hak *at-Ta'allii* ... 559
7. Hak *al-Jiwaar* (hak bersebelahan, berdampingan, bertetangga) ... 560

BERBAGAI MACAM AKAD PEMANFAATAN LAHAN AL-MUZAARA'AH, AL-MUSAAQAAH, AL-MUGHAARASAH • 562

A. *AL-MUZAARA'AH* ATAU *AL-MUKHAABARAH* ... 562
1. Definisi *Al-muzaara'ah* Atau *Al-mukhabarah*, Pensyariatannya, Rukun, dan Sifat Akad *Al-muzaara'ah* ... 562
a. Definisi *al-Muzaara'ah* ... 562
b. Pensyariatan al-Muzaara'ah ... 563
c. Rukun *al-Muzaara'ah* dan sifat akad *al-Muzaara'ah* ... 565
2. Syarat-syarat *Al-muzaara'ah* ... 566
a. Syarat-syarat pihak yang melakukan akad ... 566
b. Syarat penanaman ... 566
c. Syarat sesuatu yang ditanam ... 566
d. Syarat-syarat hasil panen ... 566
e. Syarat-syarat lahan yang ditanami ... 567
f. Syarat objek akad *al-Muzaara'ah* ... 567
g. Syarat alat pertanian yang digunakan ... 568
h. Syarat masa *al-Muzaara'ah* ... 568
3. Bentuk-bentuk *Al-muzaara'ah* ... 571
4. Hukum *Al-muzaara'ah* yang Sah dan Hukum *Al-muzaara'ah* yang Tidak Sah ... 572
a. Hukum *al-Muzaara'ah* yang sah menurut ulama Hanafiyyah ... 572
b. Hukum *al-Muzaara'ah* menurut ulama Syafi'iyyah ... 575
c. Hukum *al-Muzaara'ah* yang rusak dan tidak sah menurut ulama Hanafiyyah ... 576
5. Berakhirnya Akad *Al-muzaara'ah* dan Bentuk-bentuk Pembatalan Akad *Al-muzaara'ah* ... 577
a. Berakhirnya masa atau jangka waktu *al-Muzaara'ah* yang ditetapkan 577
b. Salah satu pihak meninggal dunia ... 578
c. Memfasakh (membatalkan) akad *al-Muzaara'ah* karena ada suatu udzur ... 579

B. *AL-MUSAAQAAH* ATAU *AL-MU'AAMALAH* ... 581
1. Definisi *al-Musaaqaah*, Pensyariatan dan Rukun-rukunnya, Sesuatu yang Menjadi Lahan atau Sasaran Pemberlakuannya, dan Perbedaan antara *al-Musaaqaah* dengan *al-Muzaara'ah* ... 581
a. Definisi *al-Musaaqaah* ... 581

b. Pensyariatan *al-Musaaqaah* 582
c. Rukun *al-Musaaqaah* 583
d. Sesuatu yang menjadi lahan atau sasaran akad *al-Musaaqaah* 583
e. Perbedaan antara *al-Musaaqaah* dan *al-Muzaara'ah* 585
2. Syarat-syarat *al-Musaaqaah* 587
Rukun-rukun *al-Musaaqaah* menurut jumhur 588
a. Rukun pertama, yaitu kedua belah pihak yang melakukan akad 588
b. Rukun kedua, sasaran atau objek *al-Musaaqaah* 589
c. Rukun ketiga, buah 589
d. Rukun keempat, pekerjaan 590
e. Rukun kelima, *shighat* (ijab qabul) 591
3. Hukum *al-Musaaqaah* yang Sah dan Hukum *al-Musaaqaah* yang Tidak Sah 591
a. Hukum *al-Musaaqaah* yang sah 592
b. Hukum *al-Musaaqaah* yang rusak atau tidak sah 596
• Dampak atau konsekuensi hukum tidak sahnya akad *al-Musaaqaah* menurut madzhab-madzhab yang lain 598
4. Berakhirnya *al-Musaaqaah* 600

C. AKAD *AL-MUGHAARASAH* ATAU *AL-MUNAASHABAH* 605
1. Definisi *al-Mughaarasah* 605
2. Hukum *al-Mughaarasah* menurut fuqaha 605

PEMBAGIAN HARTA MUSYTARAK (HARTA MILIK BERSAMA DUA ORANG ATAU LEBIH) • 609

A. PEMBAGIAN BARANG (*QISMATUL A'YAAN* ATAU *QISMATUR RIQAAB*) 609
1. Definisi *Al-qismah* (Pembagian), Pensyariatannya, Rukun dan Bentuknya 609
a. Definisi *al-Qismah* 609
b. Dasar pensyariatan *al-Qismah* 611
c. Rukun *al-Qismah*, sebab dan syaratnya 611
d. Sifat *al-Qismah* 612
2. Macam-macam *al-Qismah* 614
3. Syarat-syarat *al-Qismah* 620
a. Syarat-syarat *qismah at-Taraadhii* 620
b. Syarat-syarat pembagian *al-Ijbaar* atau *at-Taqaadhii* (melalui jalur pengadilan) 623
4. Tata Cara dan Prosedur Pembagian 627
a. Penyesuaian dan penyepadanan pembagian dengan uang 628

b. Beberapa model atau contoh pembagian 629

5. Petugas Pembagi (*al-Qaasim*) 635
   a. Penunjukan *al-Qaasim* 635
   b. Syarat-syarat *al-Qaasim* 635
   c. Berbilangnya *al-Qaasim* atau petugas pembagi lebih dari satu 637
   d. Upah *al-Qaasim* 637

6. Hukum-hukum *Al-qismah* (Pembagian) 638
   a. Hukum-hukum umum *al-Qismah* 638
      1) *Al-Qismah* berlaku mengikat 638
      2) Berlakunya hak *khiyaar* dalam *al-Qismah* 640
      3) Hal-hal yang menjadi dampak atau konsekuensi pembagian 641
      4) Pembatalan atau penganuliran terhadap pembagian 642
   b. Hukum-hukum yang khusus terkait dengan pembuktian 647
      1) Perselisihan seputar masalah batas 647
      2) Perselisihan seputar penilaian adanya *al-Ghabn* 648
      3) Perselisihan seputar apakah sudah mendapatkan bagian secara penuh ataukah belum 649

B. PEMBAGIAN KEMANFAATAN (*AL-MUHAAYA`AH*, BERGILIRAN DALAM MENGGUNAKAN DAN MEMANFAATKAN SESUATU MILIK BERSAMA) 649

1. Definisi a*l-Muhaaya`ah* dan Pensyariatannya 650
   a. Definisi *al-Muhaaya`ah* 650
   b. Pensyariatan *al-Muhaaya`ah* 650
2. Sasaran atau Objek *al-Muhaaya`ah* 651
3. Sifat *al-Muhaaya`ah* 651
4. Macam-Macam *Al-Muhaaya`ah* 653
   a. Macam-macam *al-Muhaaya`ah* dilihat dari sisi *at-Taraadhii* (yang dilakukan berdasarkan kesepakatan) dan *al-Jabr* (yang bersifat paksaan melalui keputusan pengadilan) 653
   b. Macam-macam *al-Muhaaya`ah* dilihat dari sisi ruang dan waktu 654

PENGGHASHABAN (PENYEROBOTAN) DAN PENGRUSAKAN (AL-ITLAAF) • 660

A. GHASHAB DAN HUKUM-HUKUMNYA 660

1. Pengharaman perbuatan ghashab, definisinya, dan konsekuensi atau dampak yang muncul dari perbedaan fuqaha dalam mendefinisikannya. 661
   a. Pengharaman perbuatan ghashab 661
   b. Definisi ghashab 662
      1) Definisi ghashab menurut ulama Hanafiyyah 662
      2) Definisi ghashab menurut ulama Malikiyyah 663

3) Definisi ghashab menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah 664
c. Dampak atau konsekuensi yang muncul dari perbedaan para ulama dalam mendefinisikan dan menetapkan kriteria-kriteria ghashab.. 664
d. Pengghashaban harta tidak bergerak 665
e. Pertambahan alami yang terjadi pada harta yang dighashab 666
f. Kemanfaatan dan keuntungan (*ghullah*) harta yang dighashab 667
g. Mengghashab sesuatu yang tidak memiliki nilai 669
2. Hukum-hukum ghashab 672
a. Hukum pertama, dosa 672
b. Hukum kedua, mengembalikan barang yang dighashab apabila barangnya masih ada 673
c. Hukum ketiga, denda ganti rugi barang yang dighashab jika rusak. 674
1) Bentuk dan cara penetapan denda ganti rugi 674
2) Waktu yang dijadikan patokan dalam menetapkan dan menaksir kadar nilai denda atau ganti rugi barang yang dighashab 676
3) Sesuatu yang menjadikan pelaku pengghashaban terlepas dari beban tanggungan denda 678
4) Barang yang dighashab mengalami perubahan ketika berada di tangan pelaku 681
5) Barang yang dighashab berkurang 684
6) Barang yang dighashab mengalami pertambahan 687
7) Denda ganti rugi *ghullah* (keuntungan) dan kemanfaatan barang yang dighashab 691
8) Terjadi perselisihan antara pelaku pengghashaban dengan korbannya (*al-Maghshuub minhu*, orang yang barang miliknya dighashab) 693
9) Orang yang mengghashab barang ghashaban 695
10) Biaya yang dibutuhkan oleh barang yang dighashab 698

B. PENGRUSAKAN HARTA DAN HUKUM-HUKUMNYA 699
1. Definisi pengrusakan (*al-Itlaaf*) dan keberadaannya sebagai sebab munculnya tanggungan denda 699
2. Syarat-syarat penetapan tanggungan denda karena tindakan *al-Itlaaf* (pengrusakan) 704
3. Tata cara atau bentuk penetapan tanggungan denda ganti rugi atas harta yang dirusakkan 710

MELAWAN DAN MEMBELA DIRI TERHADAP PELAKU KEJAHATAN, HUKUM PERTANGGUNG JAWABAN DALAM TINDAKAN MEMBELA DIRI, BENTUK DAN PROSEDUR PEMBELAAN DIRI YANG SAH • 710

A. PENSYARIATAN MEMBELA DIRI, TAHAPAN-TAHAPANNYA DAN HUKUMNYA 710
Hukum melakukan pembelaan diri yang sah. 713
B. SYARAT-SYARAT PERLAWANAN DAN PEMBELAAN DIRI TERHADAP PELAKU KEJAHATAN 713
C. APAKAH MELAWAN DAN MEMBELA DIRI TERHADAP PELAKU KEJAHATAN ADALAH HANYA SEBATAS SEBUAH HAK YANG HUKUMNYA BOLEH, ATAUKAH SEBUAH KEWAJIBAN DAN KEHARUSAN? 714
D. PERTANGGUNG JAWABAN DALAM TINDAKAN MEMBELA DIRI 716
1. Hukum orang yang menggigit 718
2. Hukum membela diri demi mempertahankan kehormatan 719
3. Seorang suami membunuh orang yang berzina dengan isterinya 720
4. Mengintip rumah orang lain 721
5. Hukum membela diri demi mempertahankan harta 722

AL-LUQATHAH (BARANG TEMUAN) DAN AL-LAQIITH (ANAK PUNGUT, ANAK YANG DIBUANG OLEH ORANG TUANYA) • 723

A. HAKEKAT *AL-LAQIITH* DAN HUKUM-HUKUMNYA 724
Hukum-hukum *al-Laqiith* 724

B. *LUQATHAH*, HUKUM-HUKUMNYA, MACAM-MACAMNYA DAN APA YANG HARUS DIPERBUAT TERHADAPNYA 729
1. Makna *luqathah* dan hukum-hukumnya 729
• Hukum-hukum *luqathah* 729
2. Macam-macam *luqathah* dan apa yang harus dilakukan terhadap *luqathah* 733
• Apa yang harus diperbuat oleh *multaqith* terhadap *luqathah* yang dipungutnya 735
a. Tata cara mengumumkan *luqathah* dan hukum menjelaskan ciri-cirinya 735
b. Masa atau jangka waktu untuk mengumumkan *luqathah* 736
c. Tempat atau lokasi menyampaikan pengumuman 738
d. Biaya yang dibutuhkan untuk menyampaikan pengumuman dan biaya perawatan yang dibutuhkan oleh *luqathah* 738
e. Syarat menyerahkan *luqathah* kepada pemiliknya 740

f. Hukum memiliki *luqathah* 742
g. *Luqathah* tanah haram dan *luqathah* selain tanah haram 744

ORANG HILANG (AL-MAFQUUD) • 745

A. SIAPAKAH *AL-MAFQUUD* ITU? 745
B. BAGAIMANAKAH STATUS *AL-MAFQUUD*? 745
C. BERBAGAI BENTUK KEWENANGAN HAKIM TERHADAP HARTA *AL-MAFQUUD* DAN KELUARGANYA 745
D. KAPAN STATUS *AL-MAFQUUD* DITETAPKAN? ATAU DIANGGAP SUDAH MATI DAN APA DAMPAK ATAU KONSEKUENSI HUKUMNYA 746

PERLOMBAAN (AS-SABQU, AL-MUSAABAQAH, AL-MUNAADHALAH) • 747

A. *AL-MUSAABAQAH* 747
1. Definisi *al-Musaabaqah* dan pensyariatannya 747
2. Syarat-syarat suatu perlombaan hukumnya boleh 749

B. *AL-MUNAADHALAH* 751
1. Definisi *al-Munaadhalah* dan pensyariatannya 751
2. Macam-macam *al-Munaadhalah*. 753
3. Sifat akad *al-Musaabaqah* dan *al-Munaadhalah* 753
4. Hukum *al-Munaadhalah*. 753
5. Syarat-syarat sah *al-Munaadhalah* 754

SYUF'AH (HAK SESEORANG UNTUK MENGAMBIL ALIH DAN MEMBELI SECARA PAKSA SESUATU MILIK SYARIIK-NYA YANG TELAH BERPINDAH KE TANGAN PIHAK KETIGA) • 755

A. DEFINISI *SYUF'AH*, DALIL DAN HIKMAHNYA, RUKUN DAN ELEMEN-ELEMENNYA, SEBABNYA, DAN HUKUM SERTA SIFAT ATAU STATUSNYA 755
1. Definisi *syuf'ah* 755
2. Dalil dan hikmah disyariatkannya *syuf'ah* 756
• Hikmah disyariatkannya *syuf'ah* 757
3. Rukun syuf'ah, elemen-elemen dan sebabnya 757
• Sebab munculnya *syuf'ah* 758
• Syarat *syuf'ah* 758
4. Hukum dan sifat atau status *syuf'ah* 758

B. OBJEK *SYUF'AH* (*AL-MASYFUU' FIIHI* ATAU APA SAJA YANG DI DALAMNYA BERLAKU SYUF'AH DAN APA SAJA YANG DI DALAMNYA TIDAK BERLAKU SYUF'AH) 758

1. Lantai atas dan lantai bawah 759
2. Hak *al-Irtifaaq* 760
3. *Syuf'ah* pada harta berupa kapal 761
4. *Syuf'ah* pada tanaman pertanian, buah dan pohon 761

C. *SYAFII'* 762
1. Siapakah *syafii'* itu 762
2. Tingkatan-tingkatan *syuf'ah* dan bagaimana cara membagi apabila *syafii'* lebih dari satu 765
   - Cara atau prosedur pembagian ketika *syafii'* berjumlah lebih dari satu 767
3. Sebagian *syafii'* sedang tidak ada 769
4. Sebagian *syafii'* menggugurkan hak *syuf'ah*-nya 770

D. HUKUM-HUKUM *SYUF'AH* 771
1. Cara atau prosedur untuk mengambil dan memiliki *al-Masyfuu' fiihi* 771
2. Apa yang harus diserahkan oleh *syafii'* kepada *al-Masyfuu' 'alaihi* 773
   a. Harga yang harus dibayarkan 773
   b. Menurunkan atau menaikkan besaran harga 774
   c. Penangguhan pembayaran harga (pembayaran tidak secara tunai). 775
   d. Apakah keputusan penetapan *syuf'ah* tergantung kepada adanya pembayaran harga pengganti oleh *syafii'*? 775
   e. *Al-Masyfuu' fiihi* ternyata hak milik orang lain (*mustahaqq*) 777
   f. Pihak *syafii'* dan pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) berselisih tentang kadar atau besaran harga *al-Masyfuu' fiihi* 777

E. SYARAT-SYARAT *SYUF'AH* 779
1. Syarat pertama, keluar dan lepasnya harta tidak bergerak yang ada (*al-Masyfuu' fiihi*) dari kepemilikan pemiliknya secara final 779
2. Syarat kedua, akad yang ada harus berupa akad *mu'aawadhah* (pertukaran) 780
3. Syarat ketiga, akad yang ada harus sah 783
4. Syarat keempat, status *syafii'* tetap sebagai pemilik *al-Masyfuu' bihi* ketika *al-Masyfuu' fiihi* dijual 784
5. Syarat kelima, *syafii'* tidak merelakan penjualan *al-Masyfuu' fiihi* yang terjadi 786
   - Melakukan helah atau siasat untuk menggugurkan *syuf'ah* 788

F. PROSEDUR *SYUF'AH* 788
1. Kapan *syuf'ah* itu dianggap positif keberadaannya 789

2. Prosedur dan tahapan-tahapan pengajuan *syuf'ah* 790
   a. Pengajuan *al-Muwaatsabah* (bersegera mengajukan dan mengemukakan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*) 790
   b. Pengajuan pengukuhan (*at-Taqriir*) 791
      Hukum pengajuan *at-Taqriir* 792
   c. Pengajuan tuntutan (*al-Khushuumah*) dan kepemilikan (*at-Tamalluk*) 792

G. HAL-HAL YANG TERJADI PADA *AL-MASYFUU' FIIHI* KETIKA BERADA DI TANGAN PIHAK PEMBELI (*AL-MASYFUU' 'ALAIHI*) 796
1. Hal-hal yang terjadi pada *al-Masyfuu' fiihi* berupa berbagai bentuk akad dan pentasharufan 796
2. *Al-Masyfuu' fiihi* bertambah karena faktor pertumbuhan alami atau karena pertambahan itu dilakukan oleh pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) 797
   a. *Al-Masyfuu' fiihi* bertambah karena faktor pertumbuhan alami 797
   b. Pertambahan yang dilakukan oleh pihak pembeli 798
   c. *Al-Masyfuu' fiihi* berkurang 800

H. HAL-HAL YANG MENJADI SEBAB GUGURNYA HAK *SYUF'AH* 802
1. *Syafii'* telah menjual harta tidak bergerak miliknya yang menjadi *al-Masyfuu' bihi* sebelum keluar keputusan yang menetapkan hak *syuf'ah* untuknya 803
2. *Syafii'* melepaskan hak *syuf'ah*-nya atau tidak memiliki hasrat untuk mengambilnya setelah terjadi penjualan *al-Masyfuu' fiihi* 803
3. *Syafii'* memberikan komitmen kepada pihak penjual bahwa dirinya yang akan menjamin dan bertanggung jawab atas harga penjualan barang yang dijualnya (*al-Masyfuu' fiihi*) jika nantinya ada masalah (*dhamaan ad-Darak*) 806
4. *Syafii'* hanya mengambil sebagian dari *al-Masyfuu' fiihi* saja 807
5. *Syafii'* meninggal dunia 807

INDEKS 811

Pengantar Penerbit

Agama Islam kaya akan tuntunan hidup bagi umatnya. Selain sumber hukum utama yakni Al-Qur'an dan As-Sunnah, Islam juga mengandungi aspek penting yakni fiqih. Fiqih Islam sangat penting dan dibutuhkan oleh umat Islam, karena ia merupakan sebuah "*manual book*" dalam menjalankan praktik ajaran Islam itu sendiri, baik dari sisi ibadah, muamalah, syariah, dan sebagainya.

Hadir di hadapan Anda, sebuah hasil karya ulama kontemporer yang kapasitasnya sudah tidak diragukan lagi, Profesor Wahbah az-Zuhaili. Ulama asal Suriah ini hadir dengan pembahasan Fiqih Islam yang lengkap dan komprehensif. Buku ini merupakan jilid keenam dari 10 jilid yang kami terbitkan.

Buku ini membahas aturan-aturan syariah islamiyyah yang disandarkan kepada dalil-dalil yang shahih baik dari Al-Qur'an, As-Sunnah, maupun akal. Oleh sebab itu, kitab ini tidak hanya membahas fiqih sunnah saja atau membahas fiqih berasaskan logika semata.

Buku ini juga mempunyai keistimewaan dalam hal mencakup materi-materi fiqih dari semua madzhab, dengan disertai proses penyimpulan hukum (*istinbaath al-ahkaam*) dari sumber-sumber hukum Islam baik yang naqli maupun aqli (Al-Qur'an, As-Sunnah, dan juga ijtihad akal yang didasarkan kepada prinsip umum dan semangat *tasyri'* yang otentik).

Pembahasan dalam buku ini tidak hanya terfokus pada satu madzhab tertentu. Buku ini lebih menekankan kepada metode perbandingan antara pendapat-pendapat dalam madzhab empat (Hanafiyyah, Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah), dan pada beberapa permasalahan juga dipaparkan beberapa pendapat madzhab selain madzhab yang empat. Dalam memaparkan pendapat suatu madzhab, penulis berusaha untuk merujuk langsung kepada kitab-kitab utama dalam madzhab tersebut. Buku ini juga memerhatikan keshahihan hadits yang dijadikan dalil. Oleh sebab itu, setiap hadits yang dijadikan dalil oleh fuqaha akan di-*takhrij* dan di-*tahqiq*.

Dari segi pembahasan hukum, buku ini membahas perbedaan-perbedaan hukum yang terdapat dalam setiap masalah fiqhiyyah dan membandingkan permasalahan yang ada dalam satu madzhab dengan madzhab lain.

Keunggulan lain dari buku ini adalah buku ini lebih memfokuskan pada sisi praktikal. Oleh sebab itu, ia tidak menyinggung masalah-masalah rekaan yang tidak mungkin terjadi, seperti masalah perbudakan karena hal itu sudah tidak relevan dengan kehidupan universal modern masa kini.

Penulis juga akan menyebutkan pendapat yang *rajih*, terutama bila di antara pendapat tersebut ada yang bersandar kepada hadits

dhaif, atau di saat satu pendapat mempunyai potensi lebih untuk menimbulkan kemaslahatan dan menolak kerusakan.

Para pembaca juga akan dengan mudah dalam memahami pembahasan dalam buku ini. Penulis menggunakan redaksi bahasa yang mudah dipahami, rangkaian kalimatnya sederhana, dan sistematikanya sesuai dengan pemahaman kontemporer. Penulis juga berusaha untuk membahas beberapa permasalahan fiqih kontemporer. Pembahasan ini dilakukan dengan berbekal kaidah-kaidah syara', dasar-dasar utamanya, dan juga keputusan-keputusan fuqaha.

Akhirnya, semoga karya besar ini dapat memberikan manfaat yang seluas-seluasnya kepada umat Islam, khususnya bagi Anda sekalian, para pembaca yang dirahmati Allah SWT.

Billaahit-taufiiq wal-hidaayah
Allaahu a'lam bish-shawaab.

Bagian 3

HUKUM TRANSAKSI KEUANGAN

BAB KESEPULUH
AL-KAFAALAH (JAMINAN)[1]

Al-Kafaalah, al-Hawaalah (pengalihan utang) dan *ar-Rahnu* (gadai) ketiganya merupakan bentuk akad *al-Istiitsaaq* (penguatan, pemastian, penjaminan), oleh karena itu, kami akan membahasnya secara berurutan.

RANCANGAN PEMBAHASAN DAN NAMA-NAMA LAIN AL-KAFAALAH

Akad *al-Kafaalah* memiliki beberapa nama, yaitu *kafaalah, hamaalah, dhamaanah* dan *za'aamah.* Orang yang menjamin disebut *dhamiin, kafiil, qabiil, hamiil, za'iim* dan *shabiir.* Al-Mawardi, salah satu pemuka ulama Syafi'iyyah mengatakan bahwa hanya saja kebiasaan yang ada, sebutan *adh-Dhamiin* digunakan untuk sebutan penjamin dalam kaitannya dengan harta benda, *al-Hamiil* dalam hal yang berkaitan dengan pembayaran diyat, *az-Za'iim* dalam hal yang berkaitan dengan harta kekayaan dalam jumlah yang besar, *al-Kafiil* dalam hal yang berkaitan dengan jiwa, sedangkan *ash-Shabiir* adalah sebutan untuk penjamin yang bersifat lebih umum dalam setiap hal yang berkaitan dengan penjaminan.

Sementara itu, penggunaan yang banyak berlaku adalah, bahwa penjaminan utang disebut *adh-Dhamaan*, penjaminan untuk menghadirkan pihak terpidana dalam kasus utang piutang, qishash dan sebagainya disebut *kafaalah bin nafsi* atau *kafaalah bil wajhi.*

Pembahasan seputar tema akad *al-Kafaalah* ini dibagi menjadi lima pembahasan seperi berikut,

1. Pensyariatan *al-Kafaalah,* definisi, rukun dan bentuk-bentuk kalimat yang digunakan di dalam mengadakan akad *al-Kafaalah.*
2. Syarat-syarat sahnya akad *al-Kafaalah.*
3. Hukum-hukum al-Kafaalah.
4. Selesai dan berakhirnya akad al-Kafaalah.

---

1 Dalam kajian seputar *al-Kafaalah* atau pemberian jaminan ada beberapa istilah yang perlu diketahui terlebih dahulu, yaitu, *kafiil, al-Makfuul 'anhu, al-Makfuul lahu dan al-Makfuul bihi. Kafiil* adalah pihak yang menjamin. *Al-Makfuul 'anhu* adalah orang yang menanggung hak yang dijamin oleh *kafiil,* atau bahasa sederhananya adalah pihak yang dijamin oleh *kafiil,* dan biasanya juga disebut *ashiil. Al-Makfuul lahu* adalah, orang yang memiliki hak yang dijamin oleh *kafiil,* atau bahasa sederhananya adalah, pihak yang diberi jaminan oleh *kafiil.* Sedangkan *al-Makfuul bihi* adalah sesuatu atau hak yang dijamin oleh *kafiil.* Gambarannya adalah seperti si A memiliki tanggungan utang kepada si B, lalu ada seseorang sebut saja si C yang bersedia menjamin utang si A kepada si B tersebut. Di sini, si A disebut *al-Makfuul 'anhu* atau pihak yang dijamin (*ashiil*), si B disebut *al-Makfuul lahu* atau pihak yang diberi jaminan, si C disebut *kafiil* atau pihak penjamin, sedangkan utang si A kepada si B yang dijamin oleh si C disebut *al-Makfuul bihi. Penterj.*

5. Seputar masalah meminta ganti oleh orang yang menjamin (*kafiil*) kepada *ashiil* (orang yang dijamin, *al-Makfuul 'anhu*).

A. PENSYARIATAN AL-KAFAALAH, DEFINISI, RUKUN DAN BENTUK-BENTUK KALIMAT YANG DIGUNAKAN DI DALAM MENGADAKAN AKAD AL-KAFAALAH.

1. PENSYARIATAN AL-KAFAALAH

Secara garis besar, *al-Kafaalah* disyariatkan berdasarkan Al-Qur`an, hadits dan ijma'. Adapun dalil Al-Qur`an adalah firman Allah SWT.

قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ﴿٧٢﴾

"Penyeru-penyeru itu berkata, "Kami kehilangan shuwaa' *(alat penakar atau wadah tempat minum) milik raja, dan siapa yang dapat mengembalikannya akan memperoleh bahan makanan (seberat) beban unta, dan aku menjamin terhadapnya."* **(Yuusuf: 72)**

Abdullah Ibnu Abbas r.a. berkata, "Kata *az-Za`iim* di dalam ayat di atas maksudnya adalah *al-Kafiil* (yang menjamin)."

Adapun dalil hadits adalah, sabda Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, At-Tirmidzi dan Ibnu Hibban,[2]

اَلزَّعِيمُ غَارِمٌ

"Orang yang menjamin adalah orang yang menanggung."

Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits *hasan* oleh at-Tirmidzi, sementara Ibnu Hibban memasukkannya ke dalam kategori hadits shahih.

Di dalam shahih Al-Bukhari diriwayatkan,

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أُتِيَ بِجَنَازَةٍ فَقَالَ: هَلْ تَرَكَ شَيْئًا؟ قَالُوا: لاَ. قَالَ: هَلْ عَلَيْهِ مِنْ دَيْنٍ،قَالُوا نَعَمْ. عَلَيْهِ دِينَارَانِ قَالَ: صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ،قَالَ: أَبُو قَتَادَةَ هُمَا عَلَيَّ يَا رَسُولَ اللهِ فَصَلَّى عَلَيْهِ[3]

"Bahwa suatu ketika ada jenazah didatangkan kepada Rasulullah saw. untuk beliau shalati, lalu beliau bertanya, *"Apakah jenazah ini meninggalkan sesuatu?"* Para sahabat berkata, "Tidak." Lalu beliau bertanya, *"Apakah ia memiliki tanggungan utang?"* Mereka berkata, "Ya, dua dinar." Lalu beliau berkata, *"Jika begitu, maka shalatilah jenazah teman kalian ini* (maksudnya beliau tidak bersedia menshalatinya, karena ia masih memiliki tanggungan utang)." Lalu Abu Qatadah r.a. berkata, "Saya yang menjamin utang tersebut wahai Rasulullah." (maksudnya ia yang akan membayarkan utang si jenazah tersebut). Lalu beliau pun menshalatinya."[4]

---

2 Hadits ini diriwayatkan dari tiga sahabat, mereka adalah, Abu Umamah Al-Bahili r.a., Anas Ibnu Malik r.a. dan Abdullah Ibnu Abbas r.a. *Takhriij* hadits ini telah disinggung sebelumnya. Lihat, *Jaami' At-Tirmidzi*, juz 6 hlm. 295, cet. Himsh.

3 Di dalam riwayat lain disebutkan, tiga dinar, bukan dua dinar.

4 HR. Al-Bukhari, Ahmad, an-Nasa`i dan Ibnu Hibban dari Salamah Ibnul Akwa' r.a. Imam Ahmad dan *Ashhaabus Sunan*–kecuali Abu Dawud–meriwayatkan kisah ini dari hadits Abu Qatadah r.a.. At-Tirmidzi memasukkan hadits ini ke dalam kategori hadits shahih. Di dalam hadits ini, an-Nasa`i dan Ibnu Hibban meriwayatkan, Abu Qatadah,

أَنَا أَتَكَفَّلُ بِهِ

"Saya menjamin utang itu."

Di dalam riwayat ini secara jelas disebutkan bentuk perkataan *al-Insyaa`* (statemen, lawan dari kata berita) dan sama sekali tidak mengandung perkataan berita tentang sesuatu yang telah terjadi. Kisah ini juga diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, An-Nasa`i, Ibnu Hibban, Ad-Daraquthni dan Al-Hakim dari Jabir Ibnu Abdullah r.a. Tentang tema kisah yang sama, Ad-Daraquthni dan Al-Baihaqi meriwayatkan sebuah hadits dari Abu Sa'id Al-Khudri r.a. dengan sanad *dha'iif* (lemah). Di dalam kisah yang sama, Al-

Adapun ijma', maka secara garis besar kaum Muslimin sepakat bahwa adh-Dhamaan (jaminan) adalah boleh, karena memang dibutuhkan oleh manusia dan guna membantu menghilangkan beban dari diri orang yang berutang.[5]

Perbedaan pendapat yang ada di antara mereka hanya dalam hal-hal yang bersifat cabang saja seperti yang akan kami sebutkan di bagian mendatang insya Allah.

Perlu diperhatikan bahwa *al-Kafaalah* dengan didasari niat yang baik merupakan sebuah bentuk amal ketaatan dan bagi orang yang melakukannya mendapatkan pahala. Namun menurut kenyataan, sebenarnya awal *al-Kafaalah* adalah *malaamah* (dimungkinkan munculnya celaan), pertengahannya adalah *nadaamah* (memungkinkan munculnya penyesalan) dan ujung-ujungnya adalah *gharaamah* (memikul beban tanggungan).[6]

Maksudnya adalah, setelah *al-Kafaalah* terjadi, maka pada permulaan, si *kafiiil* (penjamin) mencela dirinya sendiri atau dirinya dicela oleh orang lain. Ketika ia ditagih, maka ia merasa menyesal karena ia harus mengeluarkan hartanya untuk membayar utang yang ia jamin tersebut dan ujung-ujungnya ia harus kehilangan harta.

Hikmah pensyariatan kafaalah

Yaitu penguatan dan penjaminan hak, menciptakan kehidupan yang dipenuhi kesadaran untuk saling membantu di antara sesama, serta memudahkan transaksi yang mereka lakukan dalam masalah memberikan pinjaman utang, harta dan meminjamkan barang, supaya pemilik hak merasa tenang dan percaya bahwa haknya pasti akan kembali lagi ke tangannya dan kemashlahatan serta kepentingannya terlindungi, di samping tentunya *kafaalah* bisa meringankan beban sesama yang sedang menanggung suatu hak orang lain.

2. DEFINISI AL-KAFAALAH

Secara bahasa, *al-Kafaalah* sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab ulama Hanafiyyah dan ulama Hanabilah, artinya adalah *adh-Dhammu* (menggabungkan). Sedangkan di dalam kitab-kitab ulama Syafi'iyyah, artinya adalah *al-Iltizaam* (mengharuskan atau mewajibkan atas diri sendiri sesuatu yang sebenarnya tidak wajib atas dirinya, membuat komitmen).

Sedangkan definisi *al-Kafaalah* secara istilah menurut definisi yang paling tepat menurut ulama Hanafiyyah adalah, menggabungkan sebuah *dzimmah* (tanggungan) kepada *dzimmah* yang lain di dalam penagihan atau penuntutan secara mutlak. Maksudnya adalah menggabungkan tanggungan pihak *kafiil* (penjamin) kepada tanggungan *al-Madiin* (orang yang menanggung suatu hak, pihak yang dijamin) di dalam penagihan atau penuntutan hak jiwa, *ad-Dain* (harta yang masih dalam bentuk utang) atau harta *al-'Ain* (barang, harta yang barangnya berwujud secara konkrit dan nyata, kebalikan dari *ad-Dain*) seperti barang yang dighashab atau yang lainnya.[7]

Bazzar juga meriwayatkan hadits dari Abu Hurairah r.a. dengan sanad yang terdiri dari para perawi hadits shahih. Adapun riwayat yang menyatakan bahwa utang yang ada sebanyak dua dirham sedangkan *kafiil*-nya (yang menjamin) adalah Ali Ibnu Abi Thalib k.w. adalah riwayat *dha'iif*, seperti yang dijelaskan oleh Ibnu Hajar. Lihat, *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 250 dan halaman berikutnya; *Majma'uz Zawaa'id*, juz 4, hlm. 127; *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 62; *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 237 dan halaman berikutnya.

5 *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 62; *Al-Mabsuuth*, juz 19, hlm. 160 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 198; *Al-Mughnii*, juz 4, hlm. 534.

6 Sebagian sahabat Al-Qaffal–salah satu ulama Syafi'iyyah- berkata, "Sesungguhnya di dalam kitab Taurat tertulis, "Sesungguhnya *al-Kafaalah* adalah tercela, permulaannya adalah *nadaamah* (penyesalan), pertengahannya adalah *malaamah* (kemungkinan memunculkan celaan) dan ujung-ujungnya adalah *gharaamah* (memikul beban tanggungan)."

7 Harta *al-'Ain* adalah harta yang barangnya berwujud secara kongkrit dan nyata sehingga bisa ditentukan seperti barang yang ini misalnya, dan biasanya diartikan dengan barang. Sedangkan *ad-Dain* adalah harta yang barangnya tidak berwujud secara konkrit

Jadi, menurut definisi ini, utang yang ada tidak lantas tertetapkan dalam tanggungan pihak *kafiil* dan tidak serta merta gugur dari pundak *ashiil* (orang yang dijamin).[8]

Sedangkan menurut ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, *al-Kafalaah* adalah menggabungkan tanggungan *dhaamin* (pihak yang menjamin) kepada tanggungan *al-Madhmuun 'anhu* (pihak yang dijamin) di dalam kewajiban menunaikan hak, maksudnya di dalam kewajiban menunaikan utang. Jadi, berdasarkan definisi ini, utang yang ada menjadi tanggungan kedua belah pihak, yaitu pihak yang menjamin dan pihak yang dijamin. Hal ini sebagaimana keterangan yang terdapat dalam kitab *"Al-Mughni"* karya Ibnu Qudamah, salah satu ulama Hanabilah.[9]

Perlu diperhatikan bahwa tertetapkannya utang yang dijamin tersebut dalam tanggungan *Kafiil* (pihak penjamin) dan pada waktu yang sama utang tersebut juga masih tetap berada dalam tanggungan *Ashiil* (pihak yang dijamin, pihak yang berutang) atau dengan kata lain meskipun utang yang ada sama-sama menjadi tanggungan kedua belah pihak, yaitu yang menjamin dan yang dijamin, namun hal ini tidak serta merta berarti hak (baca: utang) yang ada menjadi bertambah atau dobel. Karena meskipun utang tersebut berada dalam tanggungan *Kafiil*, namun orang yang memiliki hak (baca: pihak yang berpiutang) hanya berhak menagih dan mendapatkan haknya sejumlah yang pernah ia berikan, adakalanya dari *Kafiil* atau dari *Ashiil*.

Begitu juga, jika diperhatikan maka sebenarnya tidak ada suatu penghalang keberadaan suatu utang di dalam *dzimmah* (tanggungan) lebih dari satu. Karena utang termasuk satu di antara hal-hal yang hanya bersifat *al-I'tibaari asy-Syar'i* (sesuatu yang keberadaannya hanya di dalam anggapan saja atau tidak ada wujudnya secara konkrit akan tetapi wujudnya hanya sebatas nama saja, nominal). Maka oleh karena itu, bisa saja menganggap sesuatu yang satu berada di dalam dua tanggungan. Yang tidak boleh adalah tertetapkannya harta *al-'Ain* (harta yang barangnya berwujud secara konkrit dan nyata, kebalikan dari *ad-Dain* atau utang) pada waktu yang sama di dalam dua "wadah" yang hakiki.

Bukti kalau utang tersebut berada dalam tanggungan *Kafiil* adalah, bahwa seandainya utang tersebut dihibahkan kepada *kafiil*, maka hibah tersebut sah dan selanjutnya boleh bagi *kafiil* untuk meminta atau menagihnya dari *ashiil* (pihak yang dijamin atau yang berutang), padahal sebenarnya menghibahkan harta yang masih berupa utang kepada selain pihak yang menanggung utang itu adalah tidak boleh. Ketika penghibahan utang kepada *kafiil* itu sah, maka itu berarti utang tersebut statusnya juga berada dalam tanggungan *kafiil*. Begitu juga, sah bagi pihak yang berpiutang untuk membeli sesuatu dari *kafiil* dibayar dengan utang yang dijaminnya itu, padahal menurut hukum asal tidak sah pihak yang berpiutang membeli sesuatu dibayar dengan utang yang ada dari selain orang yang menanggung utang tersebut. Ketika pembelian itu sah, maka itu berarti utang tersebut juga berada dalam tanggungan *Kafiil*.

Adapun dalil atau argumentasi pendapat ulama Hanafiyyah adalah, bahwa utang, meskipun memang secara syara' memungkinkan untuk menganggapnya berada di dalam dua tanggungan (*dzimmah*), namun tidak boleh

---

dan nyata, akan tetapi keberadaannya di dalam tanggungan dan hanya dalam bentuk anggapan dan sebutan (nominal) saja, dan biasanya diartikan dengan utang, dan utang itu sendiri ada kalanya berupa utang uang dan ada kalanya berupa utang barang. *Penterj.*

8 Lihat, *Fathul Qadiir*, juz 5, hlm. 389; *Al-Badaai'*, juz 6, hlm. 2; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4, hlm. 260.

9 Lihat, *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 2 hlm. 329, *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 198; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 534.

menetapkan terjadinya setiap sesuatu yang mungkin kecuali harus ada motif yang mendasari terjadinya sesuatu tersebut. Sementara di sini motif tersebut tidak ditemukan. Karena dalam hal ini, pengukuhan dan penjaminan suatu utang sudah bisa terwujud dengan tertetapkannya hak penagihan. Ulama Hanafiyyah memberi jawaban tentang sahnya menghibahkan utang kepada pihak *kafiil* atau sahnya pihak yang berpiutang membeli sesuatu dari pihak *kafiil* dibayar dengan utang yang dijaminnya, bahwa dalam hal ini mereka menjadikan utang tersebut seolah-olah adalah dua utang supaya pentasharufan –seperti menghibahkan utang yang ada kepada pihak *kafiil* atau membeli sesuatu dari *kafiil* dibayar dengan utang yang ada- yang dilakukan oleh pihak yang memiliki hak (*ad-Daa'in,* pihak yang berpiutang) bisa sah.

Di antara argumentasi ulama Hanafiyyah yang lainnya adalah, bahwa sebagaimana halnya *al-Kafaalah* sah terhadap hak berupa harta, begitu juga *al-Kafaalah* sah terhadap jiwa (*al-Kafaalah bin nafsi,* menjamin untuk mendatangkan orang yang menanggung hak, terpidana), padahal *al-Kafaalah* terhadap jiwa di dalamnya tidak ditemukan unsur *ad-Dain* (utang). Karena sesuatu yang dijamin di dalam *al-Kafaalah* terhadap jiwa adalah menghadirkan *al-Makfuul bihi* (sesuatu yang dijamin, yaitu diri orang yang menanggung hak atau *al-Makfuul 'anhu*). Juga sebagaimana halnya *al-Kafaalah* sah terhadap harta yang berupa *ad-Dain* (utang), begitu juga *al-Kafaalah* sah terhadap *al-'Ain* (barang, harta yang barangnya berwujud secara konkrit dan nyata). Mendefinisikan *al-Kafaalah* dengan sebuah definisi yang mengandung pengertian tertetapkannya hak menagih dan menuntut adalah bertujuan supaya lebih umum mencakup semua macam-macam *al-Kafaalah* (yaitu *kafaalah* terhadap utang, *kafaalah* terhadap jiwa dan *kafaalah* terhadap *al-'Ain* atau barang). Berbeda jika kita membatasi makna *al-Kafaalah* hanya pada penggabungan tanggungan dalam hal *ad-Dain* (utang) saja, maka *al-Kafaalah* yang dimaksud hanya berkaitan dengan harta saja.

Kesimpulannya adalah bahwa mendefinisikan *al-Kafaalah* dengan definisi menggabungkan tanggungan ke tanggungan yang lain dalam hal penagihan adalah lebih umum karena mencakup macam-macam *al-Kafaalah,* yaitu *al-Kafaalah* dengan *al-Makfuul bihi* (sesuatu yang dijamin) berupa harta (utang), *al-Kafaalah* dengan *al-Makfuul bihi* berupa *an-Nafs* (jiwa, diri orang yang menanggung hak) dan *al-Kafaalah* dengan *al-Makfuul bihi* berupa *al-'Ain* (barang). Ini adalah yang dimaksud tulisan di atas bahwa definisi ini lebih tepat menurut ulama Hanafiyyah, yaitu bahwa definisi ini lebih bisa diterima hanya dari sudut pandang ini saja, yaitu definisi tersebut lebih umum bisa mencakup ketiga bentuk *al-Kafaalah* (*al-Kafaalah* terhadap harta berupa utang, *al-Kafaalah* terhadap jiwa, dan *al-Kafaalah* terhadap harta *al-'Ain*).

Adapun kelompok yang mendefinisikan *al-Kafaalah* dengan definisi menggabungkan sebuah tanggungan kepada tanggungan yang lain dalam hal utang, maka yang dimaksudkan olehnya adalah hanya satu bentuk *al-Kafaalah* saja, yaitu *al-Kafaalah* terhadap harta (utang). Adapun dua bentuk *al-Kafaalah* yang lain, yaitu *al-Kafaalah* terhadap jiwa dan harta *al-'Ain* (barang), maka disepakati bahwa *al-Kafaalah* terhadap jiwa dan barang adalah *kafaalah al-Muthaalabah* (siap ditagih). Jadi pendapat ulama Hanafiyyah yang mengatakan bahwa definisi yang mereka pilih adalah definisi yang lebih tepat memang bisa diterima dilihat dari sisi ini saja, yaitu definisi tersebut lebih umum karena mencakup ketiga bentuk *al-Kafaalah.*

Sedangkan jika dilihat dari sisi kenyataan yang ada berkaitan dengan hukum-hukum

al-Kafaalah, maka dalam hal ini Ibnu Abidin menjelaskan bahwa para fuqaha` sepakat tentang tertetapkannya utang di dalam tanggungan pihak *kafiil* namun pada waktu yang sama juga tetap berada di dalam tanggungan pihak *ashiil* (*al-Makfuul 'anhu*). Buktinya, ulama sepakat sahnya menghibahkan utang yang ada kepada *kafiil* dan sahnya pihak *ad-Daa`in* (yang berpiutang, *al-Makfuul lahu*) membeli sesuatu dari *kafiil* dibayar dengan utang yang dijaminnya tersebut seperti yang telah kita ketahui. Juga karena menganggap utang berada di dalam dua tanggungan merupakan sesuatu yang mungkin seperti yang telah kami isyaratkan di atas. Dan seandainya mendefinisikan *al-Kafaalah* dengan definisi menggabungkan sebuah tanggungan kepada tanggungan yang lain dalam hal penagihan (*al-Muthaalabah*) saja, maka tentunya berdasarkan pendapat ini, jika terjadi kasus kematian pihak *kafiil*, maka utang yang dijamin oleh *kafiil* tidak bisa diambilkan dari harta peninggalan si *kafiil*. Karena hak penagihan gugur atau tidak bisa dilakukan terhadapnya dengan kematiannya itu, seperti jika *al-Kafaalah* (jaminan) adalah terhadap jiwa. Padahal sudah ditegaskan bahkan menurut ulama Hanafiyyah sendiri bahwa jika pihak *kafiil* meninggal dunia, maka utang yang ada jatuh tempo dan dibayarkan dari harta peninggalannya. Juga berdasarkan bukti bahwa boleh ada pihak ketiga yang menjadi *kafiil* bagi *kafiil* yang pertama terhadap harta yang dijamin oleh *kafiil* yang pertama tersebut.

Perbedaan definisi ini selanjutnya berkonsekuensi memunculkan perbedaan ketika pihak *kafiil* bersumpah bahwa ia tidak memiliki tanggungan utang, maka ia dianggap telah bersumpah palsu apabila kita mengatakan bahwa *al-Kafaalah* adalah menggabungkan tanggungan kepada tanggungan yang lain di dalam utang (bukan di dalam *al-Muthaalabah* atau penagihan). Namun ia tidak dianggap telah bersumpah palsu jika kita mengatakan bahwa *al-Kafaalah* adalah menggabungkan tanggungan kepada tanggungan yang lain di dalam *al-Muthaalabah* (penagihan).[10]

3. RUKUN AL-KAFAALAH

Rukun *al-Kafaalah* menurut imam Abu Hanifah adalah ijab qabul, maksudnya ijab dari pihak *kafiil* (penjamin) dan qabul dari *ad-Daa`in* (pihak yang berpiutang atau yang memiliki hak, *al-Makfuul lahu*).[11]

Abu Yusuf dan mayoritas fuqaha berpendapat bahwa rukun *al-Kafaalah* hanya ijab dari pihak *kafiil* saja, sedangkan qabul dari pihak yang memiliki hak bukan termasuk rukun.

Berdasarkan hal ini, maka *al-Kafaalah* sah hanya dengan ijab dari pihak *kafiil* saja di dalam *al-Kafaalah* terhadap jiwa dan harta. Menurut mayoritas fuqaha, tidak disyaratkan adanya qabul dan persetujuan dari *al-Makfuul lahu* (baca: *ad-Daa`in*, pihak yang berpiutang, pihak yang memiliki hak yang dijamin, pihak yang diberi jaminan). Karena di dalam hadits Abu Qatadah r.a. di atas tidak disinggung masalah qabul dari pihak *al-Makfuul lahu*. Di dalam hadits Abu Qatadah r.a. tersebut, *al-Kafaalah* sah hanya dengan perkataannya, "Saya yang menjamin utang tersebut wahai Rasulullah." Lalu Rasulullah saw. pun menshalati jenazah tersebut. Di dalam hadits ini tidak disebutkan qabul atau persetujuan dari pihak *al-Makfuul lahu*. Juga karena *al-Kafaalah* menurut bahasa artinya adalah *adh-Dhammu* (menggabungkan), sedangkan menurut syara' adalah komitmen (*al-Iltizaam*) untuk siap ditagih untuk menunaikan hak yang dipikul oleh pihak *ashiil*. Menurut arti bahasa dan istilah

10 *Radddul Muhtaar 'alaa Ad-Durril Mukhtaar*, juz 4 hlm. 261.

11 *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 390, *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 2; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4, hlm. 260; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 275.

ini berarti *al-Kafaalah* sudah cukup dan terbentuk hanya dengan ijab dari pihak *kafiil* saja. Berdasarkan hal ini atau dilihat dari sisi ini, maka *al-Kafaalah* memiliki kemiripan dengan nadzar.[12]

Imam Abu Hanifah dan Muhammad berpendapat bahwa dalam *al-Kafaalah* disyaratkan adanya kerelaan atau persetujuan dari pihak *al-Makfuul lahu* (pihak yang diberi jaminan, pihak pemilik hak yang dijamin) seperti yang akan disinggung kembali di dalam pembahasan tentang syarat-syarat *al-Kafaalah*.

Adapun persetujuan pihak *al-Makfuul 'anhu* (*ashiil*, pihak yang memikul hak yang dijamin, atau bahasa sederhananya adalah, pihak yang dijamin), maka ulama sepakat tidak termasuk syarat *al-Kafaalah*. Karena membayarkan tanggungan utang seseorang tanpa seizinnya hukumnya adalah sah. Dan tentunya secara prioritas hal itu juga sah jika memang itu berdasarkan adanya *al-Iltizaam* (komitmen). Juga karena sah hukumnya menjamin orang yang sudah meninggal dunia dan hal ini sudah menjadi kesepakatan fuqaha kecuali imam Abu Hanifah, meskipun si mayat tidak meninggalkan apa-apa yang bisa digunakan untuk membayar utangnya itu, dengan kata lain, si mayat pailit (*muflis*).

Menurut mayoritas ulama,[13] rukun *al-Kafaalah* ada empat, yaitu,

- *Dhaamin* atau orang yang menjamin (*kafiil*, yaitu setiap orang yang sah untuk mentasharufkan hartanya. Maka oleh karena itu, tidak sah penjaminan atau *al-Kafaalah* yang diberikan oleh anak kecil dan *safiih*, yaitu orang yang tidak sah melakukan pentasharufan terhadap hartanya karena tidak memiliki kemampuan mengelola dan membelanjakan hartanya dengan baik dan benar).
- *Madhmuun* atau sesuatu yang dijamin (*al-Makfuul bihi*, yaitu setiap hak yang boleh diwakilkan, yaitu utang atau barang yang statusnya tertanggung. Ini adalah dalam hal yang berkaitan dengan harta benda, tidak dalam hal yang berkaitan dengan hukuman *hadd* atau qishash. Karena hukuman *hadd* dan qishash tidak boleh diwakilkan).
- *Madhmuun 'anhu* atau pihak yang dijamin (*al-Makfuul 'anhu*, yaitu setiap orang yang memiliki tanggungan harta yang harus dibayar, baik ia masih hidup atau sudah mati).
- *Shiigah* atau ijab. Ulama Syafi'iyyah menambahkan satu rukun lagi, yaitu, *Madhmuun lahu* (yaitu pihak pemilik hak yang dijamin, *al-Makfuul lahu*).

4. BENTUK-BENTUK SHIIGAH ATAU KALIMAT IJAB DALAM AL-KAFAALAH

Al-Kafaalah bisa terbentuk dengan menggunakan beberapa bentuk kalimat ijab tertentu. Bentuk-bentuk kalimat atau ungkapan ijab menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyyah adakalanya *shariih* (jelas, eksplisit) atau *kinaayah* (metonimi, kata kiyasan), yaitu setiap perkataan yang secara implisit menunjukkan pemberian jaminan atau siap bertanggung jawab terhadap tanggungan yang ada menurut adat dan kebiasaan.[14]

Bentuk kalimat ijab yang *shariih* atau jelas adalah seperti perkataan, *"Takaffaltu,"* (aku yang menjaminnya) atau, *"dhamintu,"* (aku yang menanggungnya), atau, *"anaa dhaaminun maa 'alaihi,"* (aku yang menanggung apa yang

12 *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 390; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 2; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 260; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 275.

13 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 200; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 340; *Al-Mughni*, juz 5 hlm. 535.

14 *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 292; *Al-Badaai'*, *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 264; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 265, *Mughnil Muhtaaj*, hlm. 206, *Haasyiyah Qalyubi wa 'Umairah*, juz 2 hlm. 330.

menjadi tanggungannya), atau, *"anaa za'iim,"* atau, *"anaa qabiil,"* atau, *"anaa hamiil,"* yang kesemuanya artinya adalah, saya yang menjamin apa yang menjadi tanggungannya. Atau, *"huwa 'alayya,"* atau, *"huwa ilayya,"* (tanggungannya menjadi tanggunganku), atau *"laka 'indii,"* atau, *"laka qibalii,"* (hakmu yang menjadi tanggungannya ada padaku), atau, *"'alayya anuwaafiyaka bihi,"* (saya yang akan memenuhi apa yang menjadi hakmu) atau, *"'alayya an alqaaka bihi,"* (saya yang akan datang membawa hakmu kepadamu) atau, *"da'hu ilayya,"* (biarkan hakmu yang ada pada dirinya menjadi tanggunganku).

Sedangkan kalimat ijab yang berbentuk kinayah adalah seperti perkataan, *"khalli 'an fulaanin,"* (biarkan si Fulan), atau, *"Ad-Dainul ladzii 'alaihi 'indii,"* (utang yang menjadi tanggungannya ada pada saya), atau, *"Dainu fulaan ilayya,"* (utang si Fulan menjadi tanggunganku), atau, *"dhamintu fulaanan,"* atau, *"dhamaanu fulaanin 'alayya,"* (saya yang menjamin si Fulan), jika yang ia maksud adalah hal yang berkaitan dengan hak harta atau badan, maka akad *al-Kafaalah* berlaku mengikat, namun jika tidak, maka sia-sia.

Apabila ada seseorang berkata, *"lifulaanin 'indii kadzaa,"* (si Fulan memiliki sesuatu yang ada pada saya), maka perkataan ini mengandung dua kemungkinan, bisa saja itu adalah *wadii'ah* (titipan) atau bisa saja yang dimaksud adalah memang *dzimmah* (tanggungan). Hal ini karena kata, *"'inda"* mengandung arti "dekat" dan "ada pada," dan arti kata ini ditemukan di dalam titipan dan *dzimmah*. Jika perkataan tersebut dikatakan secara mutlak tanpa ada indikasi yang menunjukkan maksud sebenarnya, maka perkataan tersebut dipahami bahwa yang dimaksud adalah *wadii'ah* (titipan) yang ada pada dirinya. Sedangkan jika ada indikasi yang menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah *ad-Dain* (utang), maka perkataan tersebut diinterpretasikan sebagai bentuk pemberian jaminan, karena *ad-Dain* memang hanya ada di dalam *dzimmah* (tanggungan).

Al-Kafaalah atau penjaminan ada dua macam, *al-Kafaalah* terhadap jiwa dan *al-Kafaalah* terhadap harta. *Al-Kafaalah* terhadap jiwa terbentuk seperti jika *kafiil* berkata, "Saya yang menjamin diri si Fulan," atau "Saya yang menjamin leher si Fulan," atau "Saya yang menjamin nyawa si Fulan," atau "Saya yang menjamin jasad si Fulan," atau "Saya yang menjamin kepala si Fulan," atau "Saya yang menjamin badan si Fulan." Begitu juga jika *kafiil* berkata, "Saya yang menjamin separuh atau sepertiga atau sebagian dari badan si Fulan." Karena kaedah fiqh menegaskan, *"dzikru ba'dhi maa laa yatajazza'u kadzikri kullihi,"* (menyebutkan sebagian sesuatu yang tidak bisa dibagi-bagi kedudukannya sama dengan menyebutnya secara keseluruhan). Jadi oleh karena itu, berarti pihak *kafiil* menjamin keseluruhan si Fulan, karena si Fulan adalah sesuatu yang tidak bisa dibagi-bagi.[15] Berbeda jika ia berkata, "Saya yang menjamin tangan atau kaki si Fulan."

Begitu juga, *al-Kafaalah* terbentuk seperti jika seseorang berkata, *"Dhamintuhu,"* atau, *"'alayya,"* (saya yang menanggungnya), atau berkata, *"anaa za'iim bihi,"* atau, *"anaa qabiilun bihi,"* (saya yang menjadi penjamiannya). Berbeda jika ia berkata, *"anaa dhamiinun bi ma'rifatihi,"* (saya yang menjamin untuk mengetahui si Fulan).

15 Contohnya seperti jika ada seorang suami menceraikan isterinya dengan separuh atau seperempat talakan, maka berarti ia menalak satu talakan dengan talak *raj'i*. Karena satu talakan termasuk sesuatu yang tidak bisa dibagi-bagi. Hal ini berbeda jika *al-Kafaalah* dalam hal yang berkaitan dengan harta, seperti jika pihak *kafiil* mengatakan bahwa ia menjamin sebagian dari utang yang ada, seperti separuh atau seperempatnya, maka berarti yang menjadi tanggungannya hanya bagian yang ia maksudkan tersebut, tidak lebih dari itu. Hal ini dikarenakan utang tersebut termasuk sesuatu yang bisa dibagi-bagi.

Beberapa kasus terkait rukun *al-Kafaalah*

Kesepakatan *al-Kafaalah* ada kalanya mutlak, dibatasi dengan suatu sifat, digantungkan kepada suatu syarat, atau disandarkan kepada waktu.[16]

a. Jika *al-Kafaalah* bersifat mutlak, maka sah dengan terpenuhinya syarat-syarat yang akan kami jelaskan di bagian mendatang. Hanya saja, *al-Kafaalah* yang bersifat mutlak ini tergantung kepada bentuk atau sifat utang yang ada. Jika utang yang ada adalah *haallan* (telah jatuh tempo), maka *al-Kafaalah* juga sama. Apabila utang yang ada adalah *mu`ajjalan* (ditangguhkan, belum jatuh tempo), maka *al-Kafaalah* juga seperti itu.

b. Jika *al-Kafaalah* tidak mutlak atau dibatasi dengan suatu syarat, maka ada kalanya dibatasi dengan syarat *at- Ta`jiil* (ditangguhkan, tidak secara tunai) atau *al-Huluul* (tunai, langsung). Jika *al-Kafaalah* yang ada tidak secara tunai, akan tetapi ditangguhkan sampai batas tempo tertentu yang diketahui, seperti satu bulan atau satu tahun umpamanya, maka *al-Kafaalah* itu sah dan tempo *al-Kafaalah* boleh sama dengan tempo pembayaran utang (atau di dalam *al-Kafaalah* disebut *al-Makfuul bihi* atau *al-Madhmuun*) yang ada, boleh lebih panjang dari itu, atau boleh lebih pendek. Karena hak menagih utang yang ada adalah hak *ad-Daa`in* (pihak yang berpiutang) yang diberi jaminan (*al-Makfuul lahu*). Oleh karena itu, boleh bagi dirinya untuk mengadakan kesepakatan dengan pihak *kafiil* dan pihak *al-Madiin* (pihak yang berutang, *al-Makfuul 'anhu*) sesuai dengan yang dikehendakinya.

Apabila utang yang ada bersifat tunai atau telah jatuh tempo, maka *al-Kafaalah* boleh bersifat *at-Ta`jiil* (ditangguhkan, tidak secara tunai). Dan menurut zhahir riwayat, penangguhan *al-Kafaalah* ini juga bisa dinikmati oleh pihak *al-Madiin*(pihak yang berutang, *al-Makfuul 'anhu*). Karena kesepakatan adanya *at-Ta`jiil* itu jika dilakukan ketika akad, maka berarti *at-Ta`jiil* itu menjadi sifat utang yang ada, karena utang yang ada adalah satu. Namun jika kesepakatan *at-Ta`jiil* itu berlangsung setelah selesainya akad, maka *at-Ta`jiil* ini hanya berlaku bagi pihak *kafiil* saja. Dan apabila *at-Ta`jiil* diberikan kepada pihak *ashiil* (pihak yang berutang atau yang dijamin, *al-Makfuul 'anhu*), maka *at-Ta`jiil* itu juga berlaku bagi pihak *kafiil*. Namun jika *at-Ta`jiil* itu diberikan kepada pihak *kafiil*, maka pihak *ashiil* tidak bisa ikut menikmati *at-Ta`jiil* tersebut. Karena yang dimaksudkan adalah menangguhkan penagihan bukan menggugurkan hak.

Apabila *al-Kafaalah* yang ada bersifat *mu`ajjalah* (ditangguhkan) sampai batas waktu tertentu yang diketahui, satu tahun umpamanya, lalu belum genap satu tahun, pihak *ashiil* meninggal dunia, maka utang yang ada otomatis jatuh tempo atas harta peninggalannya, namun waktu tempo satu tahun yang ada tetap berlaku bagi pihak *kafiil*. Begitu juga sebaliknya, jika yang meninggal dunia adalah pihak *kafiil*, maka utang yang ada otomatis jatuh tempo atas harta peninggalannya dan waktu tempo yang tersisa tetap berlaku bagi pihak *ashiil*. Ini adalah pendapat ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah.[17] Karena kematian menurut ulama Hanafiyyah memusnahkan *dzim-*

16 Secara rinci, lihat kembali, *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 3 dan *Fathul Qadiir* juz 5 hlm. 404, 411.

17 *Al-Badaai'*, *Al-Mabsuuth*, juz 20 hlm. 28; *Mukhtahsharuth Thahawi* hlm. 105, *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 2 hlm. 337; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 208.

mah (tanggungan) seseorang dan menggugurkan *al-Ahliyyah* (kewenangan, kelayakan) kecuali sekadar apa yang dibutuhkan untuk menyelesaikan hak-hak dan tetapnya hukum-hukum yang memiliki sebab ketika masih hidup.

Sedangkan menurut ulama Hanabilah ada dua versi riwayat, namun Ibnu Qudamah menguatkan riwayat yang mengatakan bahwa utang yang ada tidak jatuh tempo karena kematian. Karena utang yang ada adalah *mu`ajjal* (ditangguhkan), oleh karena itu tidak boleh menagihnya sebelum jatuh temponya, sama seperti jika seandainya orang yang bersangkutan belum meninggal dunia.[18]

Apabila *at-Ta`jiil* atau penangguhan yang ada adalah dengan menggunakan batas waktu yang tidak jelas atau tidak diketahui pasti, maka *al-Kafaalah* itu menurut ulama Hanafiyyah, ulama Hanabilah dan ulama Malikiyyah tetap sah jika waktu tersebut biasa berlaku di kalangan masyarakat, seperti dengan menggunakan batas waktu musim panen, musim 'menebah' atau nairuz (tahun baru bangsa Persia) atau yang lainnya. Karena ketidakjelasan waktu-waktu seperti ini tidak terlalu parah, sehingga masih bisa dimaklumi dan ditolerir di dalam *al-Kafaalah*. Namun imam Asy-Syafi'i berpendapat tidak sah *al-Kafaalah* yang ditangguhkan dengan menggunakan batas waktu seperti itu, karena batas waktu seperti itu bersifat *majhuul* (tidak diketahui pasti, tidak jelas).[19]

Namun jika batas waktu yang digunakan tidak umum berlaku di kalangan masyarakat, seperti menggunakan batas waktu datangnya hujan atau berhembusnya angin, maka *at-Ta`jiil* atau penangguhan dengan menggunakan batas waktu seperti itu tidak sah, namun *al-Kafaalah* yang ada tetap sah. Hal ini dikarenakan batas-batas waktu seperti itu terlalu gelap dan tidak pasti, sehingga tidak bisa dimaklumi dan tidak bisa ditolerir di dalam akad *al-Kafaalah*, sehingga oleh karena itu *at-Ta`jiil* dengan menggunakan bentuk-bentuk waktu seperti itu tidak sah. Hal ini jika *al-Kafaalah* yang ada bersifat *mu`ajjalah* (ditangguhkan).

Adapun jika *al-Kafaalah* yang ada bersifat *haallan* (kontan), maka boleh bagi pihak yang berpiutang (*ad-Daa`in, al-Makfuul lahu*) mensyaratkan *al-Huluul* (langsung, kontan) terhadap pihak *kafiil*, baik apakah utang yang ada memang bersifat *haallan* (kontan, sudah jatuh tempo) maupun *mu`ajjalan* (ditangguhkan, belum jatuh tempo). Dan jika pihak *kafiil* memberikan *al-Kafaalah* secara tunai, maka boleh bagi pihak yang berpiutang untuk menangguhkan atau memberikan batas waktu tempo kepadanya dan pemberian penangguhan ini hanya khusus berlaku bagi pihak *kafiil*.

Secara garis besar, kesimpulannya bisa dijelaskan seperti berikut, bahwa menurut madzhab empat, boleh menjamin utang yang sudah jatuh tempo dengan jaminan yang ditangguhkan. Begitu juga sebaliknya, boleh menjamin utang yang bersifat *mu`ajjal* (ditangguhkan, belum jatuh tempo) dengan jaminan yang bersifat *haallan* (langsung, tunai). Karena jaminan sifatnya adalah *tabarru'* (derma, sesuatu yang tidak wajib namun dilakukan dengan tujuan membantu) dan dilakukan karena

18 *Al-Mughni*, juz 5 hlm. 545.

19 *Al-Mughni*, hlm. 560, *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 307; *Al-Mabsuuth*, juz 19 hlm. 172; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 273, *Al-Faraa`idul Bahiyyah fil Qawaa'idil Fiqyiyyah*, hlm. 142.

memang kondisi yang ada membutuhkannya. Oleh karena itu, *al-Kafaalah* sah sesuai dengan komitmen yang dijanjikan oleh pihak *kafiil*.[20]

Sedangkan di dalam *al-Kafaalah* terhadap jiwa, jika seandainya ada seorang *kafiil* menjamin untuk membawa dan menghadapkan seseorang dalam waktu satu bulan atau tiga hari atau yang lainnya, maka *al-Kafaalah* sah. Akan tetapi pihak *kafiil* ditagih atau dituntut menyerahkan seseorang yang ia jamin tersebut setelah berlalunya waktu yang disepakati tersebut, sehingga ia tidak bisa dituntut dan ditagih untuk menyerahkannya seketika dalam jangka waktu yang disepakati itu menurut zhahir riwayat yang ada.

Sementara itu, Abu Yusuf berpendapat sebaliknya, yaitu bahwa pihak *kafiil* dituntut untuk menyerahkan diri orang yang ia jamin tersebut seketika dalam jangka waktu yang disepakati. Dan jika waktu yang telah disepakati habis dan berlalu, maka pihak *kafiil* terbebas. Ini adalah pendapat Al-Hasan Ibnu Ziyad. Sementara Al-Qadhi An-Nasafi berkata, "Pendapat Abu Yusuf mirip dengan apa yang biasa yang dijalankan oleh orang-orang dan sebagian ulama memberikan fatwa seperti ini."[21]

c. Apabila *al-Kafaalah* digantungkan kepada syarat, maka menurut ulama Hanafiyyah itu sah jika syarat tersebut sesuai dengan tuntutan akad, seperti jika syarat tersebut adalah sesuatu yang menjadi sebab munculnya hak, seperti jika pihak *kafiil* berkata, "Jika barang yang dijual ternyata *mustahaqq* (hak milik orang lain, bukan hak milik si penjual), maka saya yang menjaminnya." Atau jika syarat tersebut adalah karena mudah untuk memenuhi hak yang ada, seperti perkataan pihak *kafiil*, "Jika Zaid datang—dan Zaid di sini adalah sebagai pihak yang dijamin—maka saya yang menjamin." Atau jika syarat tersebut ditetapkan karena sulitnya hak yang ada terpenuhi, seperti perkataan *kafiil*, "Jika Zaid menghilang dari negeri ini, maka saya yang menjamin."

Adapun menggantungkan *al-Kafaalah* kepada hal-hal selain itu, seperti menggantungkannya kepada datangnya angin atau turunnya hujan atau masuknya Zaid ke dalam rumah, seperti jika pihak *kafiil* berkata, "Jika hujan datang–atau yang lainnya–maka saya menjadi *kafiil*," maka akad *al-Kafaalah* berlaku dan sah secara tunai sedangkan batas waktu yang disyaratkan (yaitu datangnya hujan) tidak berlaku.[22]

Kesimpulannya adalah, sah menggantungkan *al-Kafaalah* dengan kedua bentuknya—*Kafaalah* terhadap harta dan *Kafaalah* terhadap jiwa—kepada syarat yang lumrah (*muta'aaraf*), seperti menggantungkan *al-Kafaalah* kepada sesuatu yang menjadi sebab tetapnya hak, atau kepada sesuatu yang menjadi sebab mudahnya memenuhi atau menyerahkan hak yang ada. Adapun menggantungkan *al-Kafaalah* kepada datangnya angin atau turunnya hujan atau yang sejenisnya, maka hal-hal seperti ini tidak termasuk kategori sesuatu yang lumrah (*ghairu muta'aaraf*).

Ulama Syafi'iyyah berpandangan bahwa yang lebih shahih adalah bahwa tidak sah menggantungkan *al-Kafaalah* kepada sebuah syarat, seperti jika pihak *kafiil*

20 *Al-Badaai', Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 321; *Nihaayatul Muhtaaj* karya Ar-Ramli, juz 3 hlm. 416; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 207.

21 *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 266.

22 *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 414; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 4; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 277; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 273, *Al-Faraa'idul Bahiyyah Fil Qawaa'idil Fiqhiyyah* karya syaikh Mahmud Hamzah hlm. 142.

berkata, "Jika datang awal bulan, maka saya yang menjamin apa yang menjadi tanggungan si Fulan atau saya yang menjamin dan menanggung badannya (menghadirkannya)."[23]

Menggantungkan *al-Kafaalah* atau penjaminan harta kepada kondisi tidak bisa menghadirkan pihak yang dijamin.

Seandainya ada seseorang menjamin diri orang lain, seperti ia berkata, "Jika besok saya tidak hadir membawa dirinya, maka saya yang menjamin apa yang menjadi tanggungannya," lalu ternyata ia memang tidak bisa hadir dengan membawa orang yang dijaminnya atau orang yang ia jamin itu meninggal dunia, maka menurut ulama Hanafiyyah ia wajib membayar harta yang ia jamin tersebut yang merupakan tanggungan orang yang ia jamin. Karena di sini berarti ada dua *al-Kafaalah*, yaitu *al-Kafaalah* atau menjamin jiwa dan harta. Karena di sini paling tidak adalah bahwa ia menjamin jiwa secara mutlak, dan ia menggantungkan penjaminan harta kepada syarat ia memang tidak bisa menghadirkan orang yang ia jamin tersebut. Penggantungan seperti ini hukumnya sah jika memang *al-Madiin* (pihak yang berutang, pihak yang dijamin) mengakui bahwa apa (utang) yang didakwakan kepadanya memang benar, atau kebenarannya terbukti berdasarkan *bayyinah* (saksi) dan hakim pun memang memutuskan bahwa hak yang didakwakan atau dituntut memang benar.[24] Sedangkan ulama Syafi'iyyah berpendapat sebaliknya, yaitu ia tidak menanggung untuk membayarnya.[25] Ulama Hanafiyyah menyebutkan contoh kasus-kasus lain yang dekat dengan tema ini.

Di antaranya adalah, seperti seandainya ada seseorang menjamin jiwa orang lain dengan berkata, "Jika saya tidak menghadirkannya kepadamu besok, maka saya yang menanggung untuk membayar seribu lira," namun tidak mengatakan seribu lira yang menjadi tanggungan orang yang ia jamin atau seribu lira yang didakwakan, sedangkan orang yang dituntut (orang yang ia jamin) mengingkari dan menyangkal kalau dirinya memiliki tanggungan harta yang didakwakan kepadanya tersebut, maka uang seribu lira itu menjadi kewajiban pihak *kafiil* menurut imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf. Sedangkan Muhammad berpendapat sebaliknya. Alasan pendapat Muhammad adalah, bahwa itu adalah bentuk penetapan atau pemberian komitmen untuk membayarkan suatu harta dengan menggantungkannya kepada sesuatu yang masih bersifat kemungkinan (spekulatif). Sebab di sini orang yang bersangkutan tidak menyandarkan penjaminan yang ia berikan kepada seribu lira yang memang sudah positif keberadaannya (akan tetapi, ia hanya mengatakan, apabila ia tidak bisa menghadirkan orang yang dimaksudkan, maka ia akan menanggung seribu lira). Sementara tetapnya suatu hak harta tidak bisa digantungkan dengan sesuatu yang bersifat kemungkinan. Adapun *al-Kafaalah* atau pemberian jaminan terhadap harta yang memang sudah tetap dan positif keberadaannya, maka penjaminan itu bisa digantungkan dengan sesuatu yang masih bersifat kemungkinan.

---

23 *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 3 hlm. 415; *Al-Muhadzdazb*, juz 1 hlm. 341; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 207.

24 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 4 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 396; *Al-Mabsuuth* juz 19 hlm. 176; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 269; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 266 dan halaman berikutnya.

25 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 25 dan halaman berikutnya.

Sedangkan alasan pendapat imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf adalah bahwa penyebutan seribu lira di sini dalam bentuk mutlak, oleh karena itu dipahami bahwa yang dimaksud adalah seribu lira yang telah diketahui, yaitu seribu lira yang dijamin atau yang menjadi tanggungan pihak *ashiil*.

Seandainya ada seorang *kafiil* menjamin suatu hak harta, dan ia berkata kepada *al-Makfuul lahu*, "Apabila besok saya bisa datang membawa dirinya (maksudnya orang yang ia jamin atau pihak yang menanggung hak) kepadamu, maka saya terbebas dari tanggungan," lalu ternyata keesokannya ia memang bisa datang membawa orang yang dimaksud kepada *al-Makfuul lahu*, maka menurut sebuah riwayat, *kafiil* terbebas dan terlepas dari tanggungan harta yang ia jamin tersebut. Karena yang terjadi di sini bukan menggantungkan *al-Baraa`ah* (terlepas dan terbebas dari tanggungan) dengan syarat *al-Muwaafaah* (bisa mendatangkan pihak yang memiliki tanggungan hak atau pihak yang dijamin), akan tetapi menjadikan *al-Muwaafaah* sebagai target *al-Kafaalah* terhadap harta yang ada. Karena memang terkadang disebutkan sebuah syarat, namun yang dimaksud adalah *al-Ghaayah* (target) karena adanya persesuaian di antara keduanya. Sedangkan menurut riwayat yang lain–dan ini adalah versi riwayat yang *raajih*–ia tetap tidak bisa terbebas dari tanggungan harta yang ia jamin itu, karena perkataan, "Jika besok saya bisa mendatangkan dirinya kepadamu, maka saya terbebas dari tanggungan harta yang ada," berarti menggantungkan *al-Baraa`ah* (terbebas dan terlepas dari tanggungan harta) dengan syarat *al-Muwaafaah*. Sementara *al-Baraa`ah* tidak boleh digantungkan dengan syarat, karena *al-Baraa`ah* mengandung arti *at-Tamliik* (pemilikan), sementara *at-Tamliik* tidak boleh digantungkan dengan syarat.[26]

d. *Al-Kafaalah* yang disandarkan kepada waktu yang akan datang, hal ini menurut ulama Hanafiyyah hukumnya sah. Seperti si A menjamin harta si B yang akan ia utangkan kepada si C, atau harta si B yang nanti mungkin akan dirusakkan oleh si C, atau harta si B yang nanti mungkin akan di*ghashab* si C, atau si A menjamin harga pembayaran dalam akad jual beli yang akan dilakukan oleh si B dengan si C. *Al-Kafaalah* seperti ini sah karena disandarkan kepada sesuatu yang menjadi sebab munculnya *adh-Dhamaan* (tanggungan).

B. SYARAT-SYARAT AL-KAFAALAH

Di dalam *al-Kafaalah* ada beberapa syarat yang harus dipenuhi, syarat-syarat tersebut ada yang berhubungan dengan *shighah* (ijab), ada yang berhubungan dengan pihak *kafiil*, ada yang berhubungan dengan pihak *ashiil* (*al-Makfuul 'anhu*), ada yang berhubungan dengan pihak *al-Makfuul lahu* (pihak yang diberi jaminan, pihak yang memiliki hak yang dijamin) dan ada yang berhubungan dengan *al-Makfuul bihi* (sesuatu yang dijamin).

- *Al-Kafiil* adalah pihak yang menjamin atau dengan kata lain pihak yang dituntut atau ditagih untuk membayarkan hak harta yang menjadi tanggungan pihak yang berutang yang dijaminnya.
- *Al-Makfuul 'anhu* atau *al-Madiin* adalah pihak yang berutang yang dijamin, ia juga disebut *ashiil*.

26 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 4 dan halaman berikutnya; *Al-Mabsuuth* karya As-Sarakhsi, juz 19 hlm. 178..

- *Al-Makfuul lahu* atau *ad-Daa'in*, adalah pihak yang berpiutang yang diberi jaminan, yaitu pihak yang memiliki hak yang dijamin.
- *Al-Makfuul bihi* adalah obyek atau sesuatu yang dijamin, atau hak milik *al-Makfuul lahu*, yaitu berupa harta atau jiwa yang dijamin.

1. SYARAT-SYARAT SHIGHAH

Shighah atau ijab *al-Kafaalah* memiliki tiga syarat yang harus dipenuhi. Ketiga syarat tersebut adalah seperti berikut,

1. Harus dengan kata-kata yang menunjukkan pemberian komitmen (*al-Iltizaam*), baik secara eksplisit maupun implisit sebagaimana yang sudah pernah disinggung di bagian terdahulu. Contoh yang berbentuk eksplisit adalah seperti perkataan *kafiil*, "Saya yang menanggung utang si Fulan kepadamu," atau, "Saya yang menjamin utangnya itu," atau, "Saya yang menjamin diri si Fulan," dan lain sebagainya. Contoh yang berbentuk implisit adalah seperti perkataan *kafiil*, "Hartamu yang diutang si Fulan adalah menjadi kewajibanku," dan lain sebagainya.
2. Harus implementatif dan pasti, tidak boleh mengambang. Oleh karena itu, *al-Kafaalah* tidak sah apabila digantungkan kepada suatu syarat yang tidak lumrah berlaku, seperti perkataan, "Jika si Fulan pulang dari perjalanannya, maka aku menjadi *kafiil* untuk kamu terhadap hakmu yang berada dalam tanggungan si Fulan," atau, "Apabila aku melakukan begini, maka aku menjamin untuk menghadirkan si Fulan," atau, "Apabila ada hujan turun, maka aku menjadi *kafiil*," dan lain sebagainya. Alasannya adalah, karena *al-Kafaalah* adalah akad yang memberi implikasi hukum secara seketika itu juga, sehingga tidak dapat digantungkan.
3. Tidak dibatasi dengan jangka waktu, baik dalam *al-Kafaalah* terhadap harta, karena yang dimaksudkan dan diinginkan adalah menunaikan dan membayarkannya, maupun dalam *al-Kafaalah* terhadap jiwa (badan), karena yang dimaksudkan dan diinginkan adalah menghadirkan orang yang bersangkutan. Akan tetapi, sah memberikan jaminan terhadap jiwa dengan syarat penghadiran orang yang bersangkutan ditangguhkan sampai batas waktu tertentu yang diketahui pasti. Begitu juga, sah memberikan jaminan terhadap utang yang sudah harus dibayar seketika atau telah jatuh tempo dengan syarat pembayarannya ditangguhkan sampai batas waktu tertentu, karena terkadang pihak penjamin memang tidak bisa langsung membayarkannya secara seketika. Begitu juga sebaliknya, sah menjamin utang yang ditangguhkan dan belum jatuh tempo pembayarannya dengan bentuk penjaminan yang pihak penjamin langsung membayarkannya secara tunai. Karena di sini, ia berderma dengan memberikan komitmen membayarkan utang yang belum jatuh tempo pembayarannya, akan tetapi di sini pihak *kafiil* tidak harus memberikan jaminan dalam bentuk tunai (langsung membayarkan utang yang dijaminnya itu), akan tetapi ia memiliki hak untuk memberikan jaminan dalam bentuk tidak tunai (tidak langsung membayarkannya) mengikuti status utang yang sebenarnya memang belum jatuh tempo pembayarannya. Hal ini sebagaimana yang sudah pernah disinggung pada bagian terdahulu.

2. SYARAT-SYARAT PIHAK KAFIIL

Ulama Hanafiyyah mensyaratkan dua syarat[27] untuk pihak *kafiil*, yaitu,

1. Berakal dan baligh, yakni memiliki kelayakan untuk berderma

Oleh karena itu, tidak sah *al-Kafaalah* yang diberikan oleh anak kecil dan orang gila. Karena *al-Kafaalah* adalah akad *at-Tabarru'* (derma) dengan memberikan komitmen untuk menunaikan harta yang dijaminnya. Oleh karena itu, tidak sah jika dilakukan oleh orang yang tidak memiliki kelayakan untuk melakukan derma. Ini adalah syarat yang disepakati oleh para ulama. Syarat ini adalah yang dimaksud dengan *ar-Rusyd* yang menurut ulama Syafi'iyyah berarti memiliki keberagamaan yang baik dan memiliki kemampuan mengelola dan menggunakan harta dengan baik dan benar, berbeda dengan pandangan jumhur yang menurut mereka sifat *ar-Rusyd* cukup dengan kemampuan seseorang mengelola dan mentasharufkan hartanya dengan baik dan benar. Karena *al-Kafaalah* adalah bentuk pentasharufan atau tindakan yang berhubungan dengan harta, maka oleh karena itu, tidak sah jika dilakukan oleh anak kecil, orang gila dan orang yang dilarang mentasharufkan hartanya (*al-Mahjuur 'alaihi*) karena memiliki sifat *safah* (sikap suka menghambur-hamburkan uang dan tidak memiliki kemampuan yang baik di dalam mengelola dan membelanjakan harta dengan baik dan benar). Karena ketiga orang ini tidak memiliki sifat *ar-Rusyd*.

Adapun penjaminan yang diberikan oleh seseorang yang sedang dalam kondisi sakit kritis (*maradhul maut*) yang sudah sangat mengkhawatirkan, maka hukum penjaminan yang diberikannya itu sama seperti hukum pendermaan yang ia lakukan, yaitu hanya boleh sampai pada batas sepertiga dari harta kekayaannya, tidak boleh apabila melebihi dari sepertiganya. Apabila melebihi dari sepertiganya, maka statusnya ditangguhkan dan digantungkan kepada ijin dan pelulusan ahli waris.

Ulama Malikiyyah memiliki pandangan berbeda dengan jumhur fuqaha dalam hal penjaminan yang diberikan oleh seorang perempuan terhadap utang. Dalam hal ini, ulama Malikiyyah tidak memperbolehkannya kecuali hanya sampai pada batas sepertiga dari harta kekayaan miliknya saja, sama seperti hukum penjaminan yang diberikan oleh orang yang sedang dalam kondisi sakit kritis. Karena menurut ulama Malikiyyah, seorang perempuan statusnya dilarang melakukan pentasharufan terhadap harta miliknya pada batasan yang melebihi sepertiga dari jumlah harta kekayaan miliknya, sebagai langkah antisipasi supaya tidak menimbulkan kemudharatan bagi suaminya. Apabila utang yang dijamin oleh si perempuan jumlahnya melebihi sepertiga dari harta kekayaan miliknya, maka penjaminan itu belum lagi berlaku mengikat bagi dirinya, akan tetapi statusnya ditangguhkan dan digantungkan kepada ijin dan pelulusan suaminya.

2. Berstatus merdeka (bukan budak)

Ini adalah syarat berlaku efektifnya suatu pentasharufan. Maka oleh karena itu, *al-Kafaalah* tidak berlaku efektif jika dilakukan oleh seorang budak, karena *al-Kafaalah* adalah salah satu bentuk derma, sementara seorang budak tidak memiliki hak melakukan derma kecuali atas seizin majikannya. Akan tetapi *al-Kafaalah* yang diberikan oleh seorang budak tetap terbentuk, sehingga nantinya setelah ia bebas, maka ia berkewajiban memenuhi apa yang menjadi tanggungannya akibat *al-Kafaalah* yang ia berikan itu.

27 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 5 dan halaman berikutnya; *Al-Mabsuuth*, juz 20 hlm. 8; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 262; *Al-Kitaab Ma'al Lubaab*, juz 2 hlm. 159; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 325, *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 198; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 2 hlm. 103.

3. SYARAT-SYARAT PIHAK ASHIIL (AL-MAKFUUL 'ANHU)

Ada dua syarat yang harus terpenuhi pada pihak *ashiil*, yaitu[28]

1. *Ashiil* harus orang yang memiliki kemampuan untuk menyerahkan *al-Makfuul bihi* (sesuatu yang dijamin), baik langsung ia lakukan sendiri maupun oleh wakilnya. Syarat ini hanya ditetapkan oleh imam Abu Hanifah, oleh karena itu, menurut imam Abu Hanifah, tidak sah *al-Kafaalah* atau menjamin utang orang yang meninggal dunia dalam keadaan pailit (*Muflis*) yang tidak meninggalkan harta yang bisa digunakan untuk membayar utangnya. Karena utang tersebut statusnya adalah utang yang gugur, oleh karena itu tidak sah menjaminnya, sama seperti jika utang tersebut gugur karena *al-Ibraa`* (pembebasan dari utang). Juga karena *dzimmah* (tanggungan) orang yang meninggal dunia adalah telah hilang dengan kematiannya, sehingga tidak ada utang lagi yang terdapat di dalam tanggungannya. Sementara definisi *adh-Dhamaan* atau penjaminan adalah menggabungkan suatu tanggungan (*dzimmah*) kepada tanggungan (*dzimmah*) yang lain di dalam penagihan atau penuntutan hak yang ada.

   Sementara itu, kedua rekan imam Abu Hanifah (yaitu Abu Yusuf dan Muhammad) serta jumhur fuqaha[29] berpendapat, bahwa sah menjamin utang seseorang yang yang meninggal dunia dalam keadaan pailit tanpa meninggalkan sesuatu yang bisa digunakan untuk membayar utangnya. Hal ini berdasarkan hadits Abu Qatadah r.a. yang telah disinggung di atas yang menjelaskan bahwa Abu Qatadah r.a. menjamin utang seseorang yang meninggal dunia yang tidak meninggalkan apa-apa yang bisa digunakan untuk membayar utangnya. Di dalam hadits Abu Qatadah r.a. tersebut, Rasulullah saw. sendiri sangat menganjurkan para sahabat untuk bersedia menjamin utang seseorang yang meningal dunia dengan sabda beliau, *"Tidakkah ada seseorang dari kamu sekalian yang bersedia untuk menjamin tanggungan utang si mayat?"* Juga karena tanggungan utang si mayat adalah utang yang tetap dan positif keberadaannya, tidak gugur, oleh karena itu, sah untuk menjaminnya sama seperti jika ia meninggal dunia dengan meninggalkan harta yang bisa digunakan untuk melunasi utangnya. Dalil yang menunjukkan jika tanggungan utang si mayat masih tetap dan positif keberadaannya, tidak gugur, adalah seandainya ada seseorang yang bersedia untuk membayarkan utang si mayat tersebut, maka boleh bagi pihak *ad-Daa'in* (pihak yang berpiutang) untuk mengambil dan menerimanya. Begitu juga seperti jika ada seseorang menjamin utang orang lain yang masih hidup, kemudian tiba-tiba pihak yang dijamin tersebut meninggal dunia, maka pihak yang menjamin tidak terbebas dari tanggungan untuk membayarkan utang yang ia jamin itu. Hal ini berarti bahwa *dzimmah* pihak yang dijamin yang meninggal dunia tersebut tidak terbebas dari tanggungan hak yang ada.

2. *Ashiil* haruslah diketahui oleh pihak *kafiil*. Oleh karena itu apabila ada *kafiil* berkata, "Saya menjamin sesuatu yang menjadi tanggungan seseorang," maka *al-Kafaalah*

28 *Al-Badaai',* hlm. 6, *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 4 hlm. 262, 278, *Fathul Qadiir,* juz 5 hlm. 419.

29 *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2 hlm. 294; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 3 hlm. 332; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 339, *Al-Mughni,* juz 4 hlm. 537.

yang ia berikan ini tidak sah. Karena bentuk *al-Kafaalah* ini tidak lumrah berlaku di kalangan orang-orang. Juga, memasukkan syarat ini tidak lain juga bertujuan untuk mengetahui dan mengenal keadaan *al-Makfuul 'anhu*, apakah ia orang yang memiliki kondisi perekonomian yang lapang, termasuk orang yang memiliki kesadaran dan tanggung jawab untuk selalu bersegera melunasi utangnya, atau apakah ia termasuk orang yang memang berhak untuk dibantu, atau tidak. Sebagian fuqaha memperbolehkan *al-Kafaalah* dengan pihak *ashiil* (*al-Makfuul 'anhu*) tidak diketahui pasti siapa orangnya.

Di dalam mengadakan kesepakatan *al-Kafaalah*, tidak disyaratkan pihak *ashiil* harus hadir. Oleh karena itu, sah-sah saja memberikan *al-Kafaalah* atau menjamin seorang *ashiil* yang tidak ada di tempat, atau yang sedang dipenjara. Karena pemberian *al-Kafaalah* justru biasanya memang dibutuhkan pada kondisi-kondisi seperti ini.[30]

Ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah mengatakan, bahwa yang lebih shahih adalah tidak disyaratkan harus mengetahui pihak *al-Makfuul 'anhu* (*ashiil*, pihak yang dijamin). Hal ini diqiyaskan atau disamakan dengan masalah persetujuannya, karena persetujuan pihak *al-Makfuul 'anhu* tidak termasuk syarat di dalam *al-Kafaalah*. Adapun berbuat baik dan memberikan bantuan bagaimana pun adalah tetap sebuah tindakan yang terpuji, baik itu terhadap orang yang memang layak untuk dikasihani maupun tidak.[31]

4. SYARAT-SYARAT AL-MAKFUUL LAHU (PIHAK YANG DIBERI JAMINAN, YAITU AD-DAA`IN ATAU PIHAK YANG MEMILIKI HAK YANG DIJAMIN, PIHAK YANG BERPIUTANG YANG DIJAMIN)

Ada sejumlah syarat untuk *al-Makfuul lahu*, yaitu,[32]

a. Ia harus diketahui

Seandainya ada seseorang memberikan *al-Kafaalah* atau jaminan kepada *al-Makfuul lahu* yang tidak jelas siapa orangnya, maka ini tidak boleh. Karena jika *al-Makfuul lahu* tidak diketahui siapa orangnya, maka tujuan dari pemberian *al-Kafaalah* tidak terpenuhi, yaitu *at-Tawatstsuq* (memberikan kepastian atau jaminan).

Ulama Syafi'iyyah setuju dengan syarat ini berdasarkan pendapat yang lebih shahih menurut mereka. Karena biasanya orang yang berpiutang bebeda-beda karakternya, ada yang bersikap keras dan kaku dalam meminta pembayaran utang, dan ada yang bersikap lunak dan mudah berkompromi.[33]

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah memperbolehkan *al-Kafaalah* yang di dalamnya pihak *al-Makfuul lahu* tidak diketahui, seperti perkataan pihak *kafiil*, "Saya menjamin utang yang menjadi tanggungan si Zaid yang ia dapatkan dari seseorang (*al-Makfuul lahu*)," tanpa diketahui dari siapa Zaid mendapatkan utang tersebut. Dalam hal ini, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah mendasarkan pendapat ini pada ayat,

قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ﴿٧٢﴾

30 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 294; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 6; *Mughnil Muhtaaj*, juz 3 hlm. 204.

31 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 200.

32 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 6 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 417; *Al-Mabsuuth*, juz 20 hlm. 9; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 280.

33 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 200.

"Penyeru-penyeru itu berkata, "Kami kehilangan piala raja, dan siapa yang dapat mengembalikannya akan memperoleh bahan makanan (seberat) beban unta, dan aku menjamin terhadapnya." **(Yuusuf: 72)**

Di dalam ayat ini, orang yang berseru bukanlah sang Raja sendiri, yaitu nabi Yusuf a.s., akan tetapi wakilnya. Si penyeru tersebut menjanjikan untuk memberi hadiah seberat beban unta kepada orang (*al-Makfuul lahu*) yang dapat mengembalikan piala raja tersebut dan janji ini menjadi tanggungan nabi Yusuf a.s., dan si penyeru itu yang menjaminnya. Di sini belum diketahui secara pasti siapa sebenarnya *al-Makfuul lahu*.[34]

b. Ia harus hadir di majlis akad al-Kafaalah

Ini adalah syarat terbentuknya akad *al-Kafaalah* menurut imam Abu Hanifah dan Muhammad, jika di majlis akad memang tidak ada seseorang yang mewakili pihak *al-Makfuul lahu* untuk memberikan persetujuan (qabul) di dalam akad *al-Kafaalah* yang dilakukan. Seandainya ada seseorang ingin memberikan *al-Kafaalah* atau jaminan, namun pihak *al-Makfuul lahu* tidak hadir di majlis akad, lalu berita tentang *al-Kafaalah* tersebut sampai kepadanya, lalu ia pun menyetujuinya, maka *al-Kafaalah* ini tidak boleh menurut imam Abu Hanifah dan Muhammad, jika memang di majlis akad tidak ada seseorang yang mewakili pihak *al-Makfuul lahu* untuk memberikan persetujuan (qabul). Imam Abu Hanifah dan Muhammad mendasarkan pendapat ini pada argumentasi bahwa *al-Kafaalah* pada dasarnya mengandung unsur arti *at-Tamliik* (pemilikan), sementara *at-Tamliik* tidak bisa terjadi kecuali dengan ijab qabul. Maka oleh karena itu, syarat ini harus terpenuhi agar ijab qabul yang ada bisa sempurna dan terlaksana dengan hadirnya kedua belah pihak, yaitu *kafiil* dan *al-Makfuul lahu* atau yang mewakilinya.

Sedangkan menurut Abu Yusuf, ada dua versi pendapat yang diriwayatkan darinya, versi pendapatnya yang terakhir menyatakan bahwa *al-Kafaalah* yang pihak *al-Makfuul lahu* adalah orang yang tidak hadir di majlis akad adalah tetap boleh. Karena definisi *al-Kafaalah,* yaitu menggabungkan sebuah tanggungan kepada tanggungan yang lain dan memberikan komitmen, sudah bisa terbentuk hanya dengan ijab dari pihak *kafiil.* Sehingga ijab dari pihak *kafiil* saja sudah bisa dan layak untuk menyempurnakan akad *al-Kafaalah.* Ini adalah pendapat jumhur fuqaha yang menyatakan bahwa *al-Kafaalah* sudah bisa terbentuk hanya dengan ijab dari *kafiil* saja.

c. Ia harus berakal

Syarat ini merupakan konsekuensi dari syarat kedua yang ditetapkan oleh imam Abu Hanifah dan Muhammad di atas. Oleh karena itu, tidak sah persetujuan (qabul) yang diberikan oleh orang gila dan anak kecil yang belum *mumayyiz,* karena keduanya bukanlah orang yang memiliki kelayakan (*al-Ahliyyah*) untuk mengeluarkan atau memberikan persetujuan (qabul) yang merupakan salah satu rukun akad.

5. SYARAT-SYARAT AL-MAKFUUL BIHI (SESUATU YANG DIJAMIN)

Ada tiga syarat sehubungan dengan *al-Makfuul bihi,* yaitu,[35]

a. *Al-Makfuul bihi* harus sesuatu yang menjadi tanggungan pihak *ashiil,* baik itu berupa *ad-Dain* (utang), *al-'Ain* (barang),

34 *Ahkaamul Qur'aan,* karya Ibnul 'Arabi, juz 3 hlm. 1085; *Al-Mughni,* juz 5 hlm. 535 dan halaman berikutnya.

35 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 7 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir,* juz 5 hlm. 402 dan halaman berikutnya; *Raddul Muhtaar,* juz 4 hlm. 264, 281; *Majma'udh Dhamaanaat,* hlm. 271.

jiwa, atau perbuatan, menurut ulama Hanafiyyah, namun dengan syarat *al-'Ain*[36] tersebut adalah sesuatu yang statusnya tertanggung dengan sesuatu itu sendiri (maksudnya, apabila barang itu rusa maka orang yang barang tersebut berada di tangannya harus bertanggung jawab untuk menggantinya) seperti sesuatu yang di*ghashab*, barang yang diserah terimakan berdasarkan akad jual beli yang rusak, dan barang yang dipegang atau diambil atas penawaran pembelian.

Adapun *al-'Ain* yang merupakan amanat, baik yang tidak wajib menyerahkannya seperti barang titipan dan harta *asy-Syarikaat* (persekutuan, modal bersama), maupun yang wajib menyerahkannya, seperti barang yang dipinjamkan, barang yang disewakan yang ada pada pihak penyewa, atau *al-'Ain* yang tertanggung dengan sesuatu yang lain, seperti barang yang dijual sebelum terjadi *al-Qabdhu* (sebelum diserah terimakan) dan barang yang digadaikan, maka tidak sah memberikan *al-Kafaalah* atau jaminan terhadap dua bentuk *al-'Ain* ini. Karena *al-'Ain* yang merupakan amanat bukan termasuk sesuatu yang dipertanggungkan. Sedangkan *al-'Ain* yang dipertanggungkan dengan sesuatu yang lain bukanlah *al-'Ain* yang dipertanggungkan dengan *al-'Ain* itu sendiri. Oleh karena itu jika barang yang dijual yang belum diserahterimakan mengalami kerusakan, maka pihak penjual tidak menanggung apa-apa, akan tetapi pihak pembeli juga tidak wajib menyerahkan harga barang tersebut. Begitu juga dengan barang yang digadaikan, jika mengalami kerusakan, maka pihak yang memberi pinjaman utang atau dengan kata lain pihak yang menerima gadai itu tidak menanggung apa-apa, akan tetapi utang yang menjadi tanggungan pihak penggadai atau pihak yang berutang gugur atau terkurangi sesuai dengan kadar kerusakan barang yang digadaikan tersebut.

Sedangkan yang dimaksud dengan *al-Makfuul bihi* (sesuatu yang dijamin) berupa perbuatan adalah tindakan *at-Tasliim* (penyerahterimaan), seperti memberikan *al-Kafaalah* atau jaminan terhadap penyerahan barang yang dijual dan barang yang digadaikan. Oleh karena itu, sah memberikan *al-Kafaalah* atau jaminan terhadap perbuatan, yaitu tindakan *at-Tasliim* (penyerahterimaan). Karena *at-Tasliim* ini merupakan sesuatu yang menjadi tanggungan pihak yang berkeharusan menyerahkan. Penyerahan barang yang dijual menjadi kewajiban dan tanggungan pihak penjual, penyerahan barang yang digadaikan menjadi tanggungan atau kewajiban pihak yang menerima gadai secara keseluruhan setelah utang yang ada terlunasi.

Al-Kafaalah atau memberikan jaminan terhadap al-'Ain (barang)

Dari penjelasan di atas, maka bisa diketahui bahwa boleh memberikan ja-

36 *Al-'Ain* atau barang ada dua macam, *al-'Ain* yang statusnya merupakan barang amanat, dan *al-'Ain* yang statusnya adalah barang tertanggung. *Al-'Ain* yang statusnya sebagai amanat seperti barang titipan, harta *asy-Syarikah* (modal bersama), harta akad *mudhaarabaat*, pinjaman dan barang yang disewakan yang berada di tangan pihak yang menyewa. Sedangkan *al-'Ain* yang statusnya tertanggung ada dua, yaitu adakalanya tertanggung dengan *al-'Ain* itu sendiri (yaitu apabila barang itu rusak di tangan orang yang barang itu berada di tangannya, maka ia harus menanggungnya untuk menggantinya) seperti barang yang di*ghashab* dan lain sebagainya, dan adakalanya tertanggung dengan sesuatu yang lain, seperti barang yang dijual sebelum terjadi *al-Qabdhu* (serah terima, belum diterima dan dipegang oleh pihak pembeli), barang ini dipertanggungkan dengan harga pembelian barang tersebut (sehingga jika barang itu rusak di tangan pihak penjual, maka pihak pembeli tidak berkewajiban menyerahkan harga pembelian barang itu kepada pihak penjual). Juga seperti gadai, barang yang dijadikan sebagai gadai dipertanggungkan dengan utang yang ada.

minan terhadap barang yang statusnya adalah tertanggung. Oleh karena itu, tidak sah memberikan jaminan terhadap suatu barang apabila barang tersebut statusnya tidak menjadi tanggungan dan beban orang yang barang itu berada di tangannya. Ini adalah pendapat jumhur fuqaha dan salah satu dari dua pendapat imam Asy-Syaafi'i yang *raajih*. Karena barang yang statusnya tertanggung adalah menjadi tanggungan dan beban orang yang barang itu berada di tangannya, maka oleh karena itu, sah untuk menjaminnya, sama seperti hak-hak yang tetap dan positif di dalam tanggungan (*dzimmah*).

Adapun pendapat imam Asy-Syafi'i yang lain adalah, tidak sah memberikan jaminan terhadap barang. Alasannya adalah, karena barang statusnya tidak tetap di dalam tanggungan. Pandangan ini disanggah, bahwa pemberian jaminan terhadap barang pada hakekatnya adalah menjamin untuk menyelamatkan dan mengembalikan barang tersebut ke tangan orang yang berhak terhadapnya, serta memberikan komitmen untuk melakukan pengadaan barang tersebut atau mengganti nilainya apabila rusak. Ini adalah termasuk sesuatu yang sah untuk dijamin, sama seperti kasus *'uhdatul mabii'* yang pada hakekatnya adalah kesediaan untuk bertanggung jawab dan memberikan komitmen kepada pihak pembeli untuk mengembalikan harga pembelian barang yang telah dibayarkannya atau mengembalikan ganti harga tersebut apabila barang yang dibelinya memiliki cacat atau ternyata *mustahaqq* (hak milik orang lain, bukan hak milik pihak penjual sendiri).

Sementara itu, zhahir perkataan imam Ahmad memberikan pengertian sahnya memberikan jaminan terhadap barang yang statusnya adalah barang amanat, seperti barang titipan, barang yang disewakan, harta modal dalam akad *syarikah*, harta modal dalam akad *mudhaarabah*, dan suatu barang (baca: kain atau pakaian) yang diserahkan oleh pemiliknya kepada tukang pemutih pakaian atau tukang jahit ketika barang itu statusnya berubah menjadi tanggungannya karena barang itu rusak karena unsur pelanggaran.

Al-Kafaalah atau pemberian jaminan terhadap jiwa (penjaminan untuk menghadirkan dan menyerahkan diri orang yang menanggung hak kepada pemilik hak)

Berdasarkan hal ini, maka sah memberikan *al-Kafaalah* terhadap jiwa seseorang yang memiliki tanggungan hak (*al-Kafaalah bin nafsi*). Karena *al-Kafaalah bin nafsi*[37] termasuk bentuk *al-Kafaalah bil fi'li*, yaitu menyerahkan atau menghadirkan orang yang memiliki tanggungan hak. Di sini, menyerahkan dan menghadirkan diri merupakan tanggungan atau kewajiban pihak *ashiil*, oleh karena itu, sah untuk menjaminnya.

Jumhur fuqaha termasuk di antaranya adalah keempat imam madzhab memperbolehkan *al-Kafaalah bin nafs* (menjamin untuk menghadirkan dan menyerahkan pihak yang menanggung hak kepada pihak yang memiliki hak) jika memang kemunculan hak itu dilatar belakangi oleh masalah harta benda. Hal ini berdasarkan ayat,

37 *Al-Kafaalah bin nafs* atau memberikan jaminan terhadap jiwa atau badan, -*Kafaalah* ini disebut juga dengan sebutan *kafaalatul wajhi*- yaitu *al-Iltizaam* atau memberikan komitmen untuk menghadirkan dan menyerahkan diri orang yang dijamin yang memiliki tanggungan hak, menyerahkannya kepada *al-Makfuul lahu* (pihak yang memiliki hak), karena memang hal itu dibutuhkan.

قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ ۖ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ﴿٦٦﴾

"Ya'qub berkata, "Aku sekali-kali tidak akan melepaskannya (pergi) bersama-sama kamu, sebelum kamu memberikan kepadaku janji yang teguh atas nama Allah, bahwa kamu pasti akan membawanya kepadaku kembali, kecuali jika kamu dikepung musuh." Tatkala mereka memberikan janji mereka, maka Ya'qub berkata, "Allah adalah saksi terhadap apa yang kita ucapkan (ini)." **(Yuusuf: 66)**

Juga berdasarkan sabda Rasululah saw.,

الزَّعِيمُ غَارِمٌ

"Orang yang menjamin adalah orang yang menanggung."

Hadits ini mencakup *al-Kafaalah* dengan dua bentuknya (*al-Kafaalah* terhadap harta dan *al-Kafaalah* terhadap jiwa). Juga karena sesuatu yang wajib diserahkan karena akad, maka begitu juga wajib untuk menyerahkannya karena akad *al-Kafaalah*, sama seperti harta. Juga karena pihak *kafiil* mampu untuk menyerahkan dan membawa pihak *ashiil* dengan memberitahukan keberadaan pihak *ashiil* kepada *al-Makfuul lahu*, lalu selanjutnya ia membiarkan di antara keduanya (memasrahkan), atau meminta bantuan kepada para pembantu hakim di dalam proses penyerahan.

Adapun perkataan imam Syafi'i, "*Al-Kafaalah* terhadap jiwa atau badan adalah lemah," maka maksudnya adalah bahwa *al-Kafaalah* terhadap jiwa atau badan ini lemah jika ditilik dari sisi qiyas. Karena orang merdeka tidak berada di bawah tangan (kekuasaan orang lain).[38] Ini adalah hasil penelitian dan pengkajian pendapat madzhab Asy-Syafi'i, berbeda dengan apa yang disebutkan oleh kitab-kitab fiqh ulama Hanafiyyah.

Hanya saja para ulama Syafi'iyyah mengatakan, bahwa madzhab Syafi'i berpandangan bahwa sah memberikan *al-Kafaalah* terhadap jiwa atau badan (jaminan untuk menyerahkan) jika memang pihak yang dijamin adalah orang yang memiliki tanggungan harta atau ia adalah orang yang divonis hukuman yang berkaitan dengan hak adam, seperti hukuman qishash dan *hadd* menuduh berlaku zina. Sedangkan jika hukuman yang ada berkaitan dengan hak Tuhan, maka ulama Syafi'iyyah tidak memperbolehkan adanya *al-Kafaalah* di dalamnya, seperti hukuman *hadd* menenggak minuman keras, zina dan mencuri. Karena prinsip di dalam hukuman yang berkaitan dengan hak Tuhan adalah selama bisa dihindari, maka itu hendaknya dihindari.

Sedangkan ulama Hanabilah berpandangan bahwa tidak sah memberikan *al-Kafaalah* terhadap diri orang yang divonis hukuman, baik hukuman itu berkaitan dengan hak Tuhan seperti hukuman zina dan mencuri atau berkaitan dengan hak Adam, seperti hukuman qishash dan hukuman menuduh berbuat zina.

Di antara hukum yang berkaitan dengan *al-Kafaalah* terhadap jiwa atau badan adalah bahwa jika disyaratkan harus

---

38 Lihat, *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 344; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 291; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 203; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 342; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 556; *Al-Mabsuuth*, juz 19 hlm. 162; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 8; *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 391; *Al-Kitaab ma'al Lubaab*, juz 2 hlm. 153; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 362.

menyerahkan sesuatu yang dijamin (dalam hal ini adalah diri pihak yang menanggung hak) pada waktu tertentu, maka pihak *kafiil* harus mendatangkan dan menyerahkannya jika pada waktu yang ditentukan tersebut, ia dituntut untuk menyerahkannya, sebagai bentuk memenuhi apa yang memang menjadi kewajibannya berdasarkan komitmen yang ia berikan, sama seperti utang yang telah jatuh tempo pembayarannya. Jika pihak *kafiil* mendatangkan dan menyerahkan sesuatu yang dijamin (yaitu diri orang yang memiliki tanggungan hak), maka ia sudah bebas dari beban tanggung jawab dan kewajiban. Namun jika ia tidak menyerahkannya, maka hakim menahan dan mengurungnya, karena ia tidak bisa memenuhi hak yang seharusnya ia penuhi.

Jika ia telah mendatangkan dan menyerahkannya di suatu tempat yang dimungkinkan bagi pihak *al-Makfuul lahu* (pihak yang memiliki hak) untuk memejahijaukan dan melakukan proses pengadilan terhadap pihak yang menanggung hak tersebut, maka pihak *kafiil* sudah terbebas dari tanggungan *al-Kafaalah*, karena ia telah memenuhi apa yang menjadi kewajibannya. Jika seorang *kafiil* memberikan *al-Kafaalah* atau menjamin untuk menyerahkan pihak yang menanggung hak di majlis hakim, namun ia hanya menyerahkannya di pasar, maka pihak *kafiil* juga sudah bisa terbebas dari beban tanggungan. Karena inti yang dimaksudkan adalah dimungkinkannya untuk melakukan proses pengadilan dan pembuktian hak. Dan hal ini sudah bisa terpenuhi dengan menyerahkannya di pasar, karena selanjutnya orang-orang akan membantu untuk membawa dan menghadirkan pihak yang menanggung hak atau pihak yang dituntut ke majlis pengadilan.

Perlu dicatat bahwa ulama Malikiyyah tidak memperbolehkan seorang isteri memberikan jaminan terhadap jiwa selama suaminya tidak mengijinkan. Karena pemberian jaminan terhadap jiwa tersebut berpotensi si isteri dipenjara jika ia tidak bisa memenuhi kewajibannya untuk menghadirkan diri orang yang dijaminnya (orang yang menanggung hak) atau mengharuskannya pergi keluar untuk menghadapi persidangan atau untuk mencari orang yang dijaminnya itu, dan hal ini termasuk sesuatu yang tidak baik dan memalukan.

Ulama Malikiyyah memperbolehkan pemberian suatu bentuk jaminan yang mereka sebut, *"dhmaan ath-Thalab,"* akan tetapi dengan syarat di dalamnya tidak disertai syarat pihak *kafiil* harus membayar denda berupa harta kecuali jika ia melakukan keteledoran dan tidak sungguh-sungguh dalam mencari keberadaan orang yang dijaminnya untuk dihadirkan. *Dhamaan ath-Thalab* pada hakekatnya adalah salah satu bentuk pemberian jaminan terhadap jiwa (*al-Kafaalah bin nafsi*). *Dhamaan ath-Thalab* atau jaminan untuk mencari orang yang menanggung hak adalah, menjamin dan memberikan komitmen untuk mencari keberadaan orang yang menanggung hak ketika orang tersebut menghilang, serta menunjukkan tempat keberadaannya kepada pemilik hak, seperti *kafiil* berkata, "Aku menjamin untuk mencarikan orang yang bersangkutan dengan syarat aku tidak didenda membayar sejumlah harta apabila aku tidak berhasil menemukannya."[39]

b. *Al-Makfuul bihi* harus sesuatu yang mampu dipenuhi oleh pihak *kafiil,*

39 *Asy-Syarhush Shaghiir,* 3 hlm. 430, 433, 451.

supaya akad *al-Kafaalah* yang diadakan memang benar-benar memiliki faedah. Hal ini bisa tercapai jika *al-Makfuul bihi* (sesuatu yang dijamin) di dalam akad *al-Kafaalah* yang ada berupa hak harta menurut mayoritas ulama. Berdasarkan hal ini, maka tidak boleh mengadakan *al-Kafaalah* dengan *al-Makfuul bihi* berupa hukuman *hadd* dan qishash, karena tidak dimungkinkannya hal itu diminta atau dituntut dari pihak *kafiil*, karena hukuman *hadd* dan qishash tidak bisa diwakilkan atau digantikan. Seperti jika si A dijatuhi hukuman cambuk umpamanya, maka tidak bisa si B menggantikannya di dalam menjalani hukuman cambuk tersebut. Maka oleh karena itu, *al-Kafaalah* dengan *al-Makfuul bihi* (sesuatu yang dijamin) berupa hukuman *hadd* dan qishash tidak boleh karena tidak ada faedahnya. Ini adalah pendapat ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah.[40] Pendapat ini didasarkan pada hadits,

لاَ كَفَالَةَ فِي حَدٍّ

"Tidak ada al-Kafaalah di dalam hukuman hadd."[41]

Karena *al-Kafaalah* adalah akad *al-Istiitsaaq* (penguatan, penjaminan), padahal *al-Huduud* (hukuman *hadd*) didasarkan pada kaedah selama bisa dihindari dan digugurkan dengan adanya syubhat atau indikasi yang meragukan kebenaran tuduhan yang ada, maka harus dihindari. Juga selama masih ada celah-celah yang bisa digunakan untuk menggugurkan dan membatalkan *al-Huduud*, maka harus dihindari dan digugurkan. Kaedah ini tentunya bertentangan dengan makna yang terkandung di dalam akad *al-Kafaalah*, yaitu *al-Istiitsaaq*. Juga karena hak di dalam *al-Huduud* tidak bisa dituntut dan dipenuhi dari pihak *kafiil* ketika ia tidak bisa membawa dan menghadirkan pihak yang dijamin (terpidana, pihak yang harus menjalani hukuman).

Perlu diperhatikan bahwa yang dimaksud dengan tidak boleh memberikan *al-Kafaalah* dengan *al-Makfuul bihi* berupa hukuman *hadd* dan qishash maksudnya menurut ulama Hanafiyyah adalah tidak boleh memaksa pihak terpidana untuk memberikan *al-Kafaalah*. Oleh karena itu,jika seandainya pihak terpidana dengan sukarela memberikan *al-Kafaalah* terhadap hak qishash dan *hadd* yang berkaitan dengan hak manusia, yaitu *hadd* menuduh orang lain melakukan perzinaan dan *hadd* pencurian, maka *al-Kafaalah* tersebut boleh, karena itu berarti *al-Kafaalah* dengan *al-Makfuul bihi* berupa sesuatu yang menjadi beban tanggungan pihak *ashiil* dan bisa terpenuhi dari pihak *kafiil*, oleh karena itu, *al-Kafaalah* tersebut sah, seperti memberi *al-Kafaalah* atau jaminan untuk menyerahkan diri orang yang memiliki tanggungan utang.

Jika pihak terpidana tidak bersedia memberikan *al-Kafaalah*, maka ia tidak boleh dipaksa untuk mengajukan seorang *kafiil* yang menjamin penyerahan dirinya di persidangan untuk menjalani persidangan pembuktian tuduhan yang diajukan. Karena *al-Kafaalah* tidak sesuai de-

---

40 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 8; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 346; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 293; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 557; *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 399; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 272, *Al-Kitaab ma'al Lubaab*, juz 2 hlm. 157 dan halaman berikutnya.

41 HR Al-Baihaqi dengan sanad *dha'iif* (lemah) ia berkata, "Hadits ini munkar dari 'Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya." Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu 'Adi dalam kitab, "Al-Kaamil." Berdasarkan hadits yang sama yang diriwayatkan oleh Abu 'Amr Al-Kala'i, Ibnu 'Adi mengatakan bahwa hadits-hadits yang diriwayatkan oleh Abu 'Amr Al-Kala'i masuk ke dalam kategori hadits-hadits *munkar*. Lihat, *Subulus Salaam*, juz 3 hlm. 63; *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 59.

ngan hukuman *hadd* seperti yang telah kita ketahui bersama. Dan ketika pihak tertuduh tidak mengajukan orang yang menjamin penyerahan dirinya, maka hakim harus menahannya sampai tuduhan yang ada benar-benar terbukti kebenarannya atau sampai ia menjalani hukuman *hadd* yang ada.

Sementara itu, Abu Yusuf dan Muhammad mengatakan bahwa pihak tertuduh atau terpidana hukuman *hadd* karena menuduh berbuat zina atau qishash dipaksa untuk mengajukan seseorang yang menjamin penyerahan dirinya, karena di dalam *hadd* menuduh berbuat zina dan qishash terdapat hak manusia.

Kesimpulannya adalah, tidak boleh memberikan jaminan dengan sesuatu yang dijamin berupa hak hukuman *hadd* atau qishash itu sendiri (maksudnya jika pihak tertuduh tidak bisa diserahkan, maka pihak *kafiil* yang menjalani hukuman tersebut), karena hukuman tidak bisa diwakilkan atau digantikan. Adapun jika sesuatu yang dijamin itu adalah diri orang yang divonis hukuman *hadd* (maksudnya jaminan untuk menyerahkan pihak yang dijatuhi hukuman), maka pemberian jaminan tersebut sah.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah mengatakan bahwa pendapat madzhab Syafi'i adalah, tidak boleh memberikan jaminan dengan sesuatu yang dijamin adalah (menyerahkan) diri orang yang dipidana dengan hukuman *hadd* yang murni untuk Allah SWT, seperti hukuman *hadd* menenggak minuman keras, zina dan pencurian. Karena hukuman *hadd* seperti ini sebisa mungkin dihindari.

Sedangkan jika hukuman *hadd* tersebut berkaitan dengan hak-hak manusia, seperti qishash, *hadd* menuduh orang lain berbuat zina, dan hukuman *ta'ziir*, maka boleh memberikan jaminan untuk menyerahkan dan menghadirkan diri orang yang dipidana, sama seperti memberikan jaminan dengan sesuatu yang dijamin berupa hak-hak manusia yang berkaitan dengan harta.[42]

Berdasarkan syarat kedua ini, ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa sah memberikan jaminan untuk mengangkut sesuatu dengan sarana transportasi yang tidak ditentukan, seperti dengan kendaraan apa pun atau hewan apa pun tanpa menentukan harus kendaraan yang ini atau hewan yang itu. Karena hal ini merupakan sesuatu yang bisa dipenuhi oleh pihak *kafiil* (penjamin). Akan tetapi, pemberian jaminan dalam hal ini tidak sah apa bila sarana yang digunakan untuk mengangkut itu ditentukan harus yang ini atau harus yang itu. Karena jika ditentukan seperti ini, maka mungkin saja pihak *kafiil* tidak bisa memenuhinya karena bisa saja sarana yang ditentukan untuk digunakan mengangkut tersebut rusak, sehingga tidak dimungkinkan bagi pihak *kafiil* untuk menggunakannya.

c. Utang yang ada harus benar-benar utang yang statusnya mengikat dan sah.

Yaitu utang yang tidak bisa gugur kecuali harus dengan membayarnya atau dengan adanya *al-Ibraa'* (pembebasan). Syarat ketiga ini khusus berkaitan dengan jaminan dengan sesuatu yang dijamin berupa harta.

Berdasarkan syarat ketiga ini, tidak sah memberikan jaminan dengan sesuatu yang dijamin berupa harga akad *mukaatabah* (pemerdekaan budak dengan cara si budak membayar sejumlah harta

42 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 203 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 343.

kepada majikannya). Karena harga akad *mukaatabah* bukan merupakan utang yang statusnya mengikat, atau karena itu merupakan utang yang statusnya lemah, karena boleh saja bagi si majikan untuk membatalkan akad *mukaatabah* itu secara sepihak. Sehingga tidak ada artinya menjamin dan menguatkannya. Begitu juga, tidak sah memberikan jaminan dengan sesuatu yang dijamin berupa sesuatu yang tidak berupa utang, seperti nafkah isteri sebelum keluarnya keputusan pengadilan yang menetapkannya, atau sebelum terjadinya persetujuan di antara suami isteri atas nafkah itu. Karena nafkah tersebut statusnya belum menjadi sebuah utang kecuali dengan adanya keputusan pengadilan atau dengan adanya persetujuan dari suami isteri yang bersangkutan.[43]

Al-Baghdadi mengatakan, seandainya ada seseorang memberikan jaminan terhadap nafkah untuk masa yang telah lalu yang telah diputuskan, maka pemberian jaminan itu sah, meskipun status nafkah tersebut bisa gugur bukan dengan membayarnya atau bukan dengan adanya *al-Ibraa`* (pembebasan), yaitu bisa gugur dengan matinya orang yang menjamin atau matinya pihak *al-Makfuul lahu* (pihak yang diberi jaminan, pihak yang memiliki hak nafkah tersebut, yaitu isteri). Begitu juga, sah memberikan jaminan terhadap nafkah satu bulan yang akan datang atau nafkah satu hari yang akan datang, dengan syarat sebelumnya memang telah ditetapkan bahwa setiap bulan atau setiap hari si isteri mendapatkan nafkah sekian.[44]

Menjamin utang yang belum positif dan mengikat

Tidak diperselisihkan lagi bahwa boleh menjamin utang yang sudah positif dan mengikat jika utang itu diketahui dengan pasti dan jelas. Adapun utang yang belum positif dan mengikat, maka sudah tidak diperselihkan bahwa tidak boleh menjamin utang yang belum positif dan mengikat seperti itu kecuali jika utang tersebut dipastikan nantinya akan positif dan mengikat. Maka oleh karena itu, apabila utang itu memang nantinya akan positif dan mengikat, maka boleh menjaminnya menurut jumhur, seperti bonus atau kompensasi dalam akad *ji'aalah*, atau seperti perkataan seorang *kafiil* kepada *al-Makfuul lahu*, "Lakukanlah transaksi tidak secara tunai dengannya, atau lakukanlah transaksi jual beli dengannya, dan aku yang menjamin." Hal ini berdasarkan bukti bahwa jumhur memperbolehkan penjaminan terhadap sesuatu yang dilemparkan ke lautan sebelum itu dilakukan, seperti perkataan, "Lemparkanlah barangmu ke laut dan aku yang menjamin barangmu itu." Ini adalah salah satu dari dua versi pendapat ulama Syafi'iyyah dalam masalah penjaminan bonus dalam akad *ji'aalah* sebelum orang yang bersangkutan melakukan pekerjaannya. Namun pendapat yang *raajih* menurut mereka adalah tidak boleh. Maka oleh karena itu, menurut mereka, tidak sah menjamin suatu utang yang belum positif dan belum mengikat, baik apakah ia memberlakukan sebab yang menjadikan suatu utang menjadi positif dan mengikat seperti nafkah isteri atau pembantu untuk setelah hari ini, maupun tidak, seperti menjamin sesuatu yang akan diutangkan kepada si Fulan. Karena penjaminan adalah pengukuhan terhadap hak, maka oleh karena itu,

43 *Ad-Durrul Mukhtaar ma'a Raddil Muhtaar*, juz 4 hlm. 262, 274; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 333; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 340; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 201; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 269.

44 *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 269.

kemunculan penjaminan tidak boleh mendahului kemunculannya hak yang dijamin sama seperti persaksian. Maka oleh karena itu, sah menjamin nafkah isteri hari ini dan hari sebelumnya karena keberadaannya memang sudah positif. Namun tidak boleh menjamin nafkah untuk masa yang akan datang.

Menjamin sesuatu yang tidak diketahui dengan jelas dan pasti

Menurut mayoritas fuqaha,[45] di dalam pemberian jaminan terhadap harta, tidak disyaratkan utang yang ada harus diketahui jumlah, sifat dan barangnya. Maka oleh karena itu, sebagaimana halnya sah memberikan jaminan terhadap utang yang diketahui kadar, sifat dan barangnya, seperti perkataan si A, "Saya menjamin uang seribu yang menjadi tanggungan si B," maka begitu juga sah memberikan jaminan terhadap utang yang tidak diketahui jumlahnya, seperti perkataan si A, "Saya menjamin utang si B kepadamu," atau "Saya menjamin suatu tanggungan yang mungkin akan menimpamu dari transaksi jual beli ini." Karena pemberian jaminan berlandaskan atas prinsip kelonggaran, oleh karena itu tidak diketahuinya spesifikasi utang yang dijamin tetap bisa diterima dan dimaklumi, beda halnya dengan jual beli.

Fuqaha sepakat bahwa sah memberikan jaminan terhadap *ad-Darak*,[46] yaitu seseorang memberikan jaminan kepada pihak pembeli terhadap harga pembelian yang ia serahkan apabila barang yang dibelinya tersebut ternyata *mustahaqq* (hak milik orang lain, bukan hak milik si penjual sendiri), atau cacat, atau kurang dikarenakan kualitasnya yang buruk atau dikarenakan alat timbangannya kurang tepat.

Ulama Hanafiyyah menilai sah suatu pemberian jaminan seperti seandainya si A berkata kepada si B, "Lewatlah jalan ini, apabila ditengah jalan hartamu dirampas, maka saya yang menjamin dan menanggungnya." Lalu ternyata harta si B memang benar-benar dirampas, maka pemberian jaminan seperti ini sah, meskipun pihak yang dijamin atau *al-Makfuul 'anhu* (yaitu seseorang yang merampas harta si B) tidak jelas siapa orangnya. Begitu juga jika seandainya si A berkata kepada si B, "Jika si Fulan atau salah satu di antara orang-orang itu mengg*hashab* hartamu, maka saya yang menjamin dan menanggungnya," maka pemberian jaminan seperti ini sah.[47]

Sedangkan *qaul jadiid* imam Asy-Syafi'i menetapkan bahwa utang yang dijamin (*al-Madhmuun* atau *al-Makfuul bihi*) harus diketahui spesifikasinya, yaitu jenis, jumlah, sifat

45 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 9; *Fathul Qadiir,* juz 5 hlm. 402 dan halaman berikutnya; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2 hlm. 294; *Al-Mughni,* juz 4 hlm. 536, 539, 557; *Al-Mabsuuth,* juz 20 hlm. 50; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 4 hlm. 274; *Majma'udh Dhamaanaat,* hal 269.

46 *Ad-Darak* atau *ad-Dark* artinya adalah *at-Tabi'ah,* yaitu tuntutan pertanggung jawaban, meskipun di dalamnya belum terdapat hak yang statusnya positif dan tetap. Karena memang kondisi yang ada terkadang menuntut untuk melakukan transaksi dengan orang asing dan dikhawatirkan apa yang dijualnya ternyata *mustahaqq* (bukan hak miliknya sendiri, akan tetapi ternyata hak milik orang lain) sehingga pihak pembeli tidak bisa mendapatkannya. Maka oleh karena itu, dibutuhkan adanya penguat dan jaminan. *Dhamaan ad-Darak* juga disebut dengan *dhamaanul 'uhdah,* karena pihak *dhaamin* atau yang menjamin memberikan komitmen bahwa ia yang menanggung apa yang menjadi kewajiban dan tanggung jawab si penjual untuk mengembalikannya. *Al-'Uhdah* sebenarnya adalah nama sebuah nota yang di atasnya tertulis harga pembelian. Akan tetapi ulama fiqh menggunakannya untuk sebutan harga pembelian itu sendiri. Lihat, *Mughnil Muhtaaj,* 2 hlm. 201. Jadi, memberikan jaminan terhadap *ad-Darak* adalah, memberikan jaminan terhadap sesuatu yang mungkin terjadi pada barang yang dijual berupa suatu resiko atau masalah yang muncul dikarenakan suatu sebab yang telah ada sebelum dilangsungkannya akad jual beli. Lihat, *Al-Madkhal Al-Fiqhi,* 271 karya ustadz Az-Zarqa`. Sebagian ulama Hanafiyyah mengatakan bahwa memberikan jaminan terhadap *ad-Darak* hukumnya boleh, yaitu jaminan dan komitmen untuk mengembalikan harga pembelian yang telah dibayarkan jika barang yang dibeli ternyata *mustahaqq* (hak milik orang lain, bukan hak milik si penjual sendiri). Namun mengembalikan harga pembelian tersebut belum wajib kecuali setelah keluarnya keputusan pengadilan bahwa memang benar-benar telah terjadi *al-Istihqaaq* (barang yang dijual ternyata bukan hak milik si penjual sendiri, akan tetapi hak milik orang lain). Lihat, *Majma'udh Dhamaanaat,* hlm. 275.

47 *Majma'udh Dhamaanaat,* hlm. 270.

dan barangnya. Karena pemberian jaminan adalah menetapkan harta di dalam tanggungan untuk seseorang (*al-Makfuul lahu*) dengan akad. Maka oleh karena itu tidak boleh jika spesifikasi harta itu tidak diketahui, sama seperti harga di dalam transaksi jual beli. Maka oleh karena itu, suatu pemberian jaminan tidak sah jika sesuatu yang dijamin tidak diketahui. Juga tidak sah jika sesuatu yang dijamin tidak ditentukan, seperti seandainya utang yang ditanggungan oleh *al-Makfuul 'anhu* (pihak yang dijamin) ada dua, lalu jaminan yang diberikan tidak menentukan utang yang mana yang dijamin. Adapun pemberian jaminan terhadap *ad-Darak*, maka menurut mereka itu adalah boleh, dikarenakan memang dibutuhkan.[48]

C. KONSEKUENSI-KONSEKUENSI HUKUM AL-KAFAALAH

Ada dua konsekuensi hukum yang muncul oleh adanya *al-Kafaalah*, yaitu,

1. MUNCULNYA HAK ATAU KEWENANGAN MENAGIH AL-MAKFUUL BIHI (SESUATU YANG DIJAMIN) KEPADA PIHAK KAFIIL (PENJAMIN)

Adapun sesuatu yang ditagih berbeda sesuai dengan objek *al-Kafaalah* atau sesuatu yang dijamin. Apabila sesuatu yang dijamin berupa utang, maka pihak penjamin ditagih untuk membayar seluruh utang yang berada di dalam tanggungan pihak yang dijamin tersebut, jika memang pihak penjamin hanya satu orang saja. Namun jika pihak penjamin ada dua orang misalnya, sementara utang yang dijamin sebanyak seribu umpamanya, maka masing-masing pihak penjamin ditagih untuk membayar lima ratus, apabila memang keduanya tidak saling menjamin (maksudnya penjamin yang satunya tidak menjadi penjamin untuk penjamin yang satunya lagi. Dalam artian, jaminan yang mereka berikan adalah atas nama masing-masing). Karena mereka berdua memiliki kedudukan yang sama di dalam pemberian jaminan tersebut, sedangkan sesuatu yang dijamin mungkin untuk dibagi. Maka selanjutnya sesuatu yang dijamin tersebut dibagi menjadi dua, sehingga masing-masing penjamin ditagih untuk membayar lima ratus. Dan jika seandainya salah satunya membayarkan utang yang dijamin, maka ia tidak berhak meminta ganti kepada pihak penjamin yang satunya lagi. Karena ia membayar utang yang dijamin itu untuk memenuhi kewajibannya sendiri bukan untuk kewajiban pihak penjamin yang satunya lagi, atau dengan kata lain atas nama dirinya sendiri bukan atas nama pihak penjamin yang satunya lagi. Ia hanya boleh meminta ganti kepada pihak yang dijamin sesuai dengan apa yang ia bayarkan.

Jika sesuatu yang dijamin berupa jiwa (maksudnya, memberikan jaminan untuk menyerahkan pihak yang menanggung hak atau yang dijamin), maka pihak penjamin ditagih atau dituntut untuk menghadirkan diri orang yang dijaminnya (pihak yang menanggung hak), jika memang ia ada. Namun jika pihak yang dijamin itu tidak ada, maka pihak penjamin diberi jangka waktu yang dimungkinkan bagi dirinya untuk mencari dan menghadirkan diri orang yang dijaminnya itu dalam jangka waktu tersebut. Namun jika selama jangka waktu yang diberikan itu, pihak penjamin tidak menghadirkan diri orang yang dijaminnya, sementara tidak nampak kalau dirinya memang tidak mampu untuk menghadirkannya, maka hakim menahannya sampai terbukti kalau memang dirinya benar-benar tidak bisa menghadirkan diri orang yang dijaminnya tersebut. Kemudian ketika menurut penilaian

48 *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 3 hlm. 403; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 201; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 340 dan halaman berikutnya.

hakim, pihak penjamin memang terbukti tidak mampu untuk menghadirkan diri orang yang dijaminnya dengan adanya indikasi-indikasi yang ada atau dengan berdasarkan saksi atau dengan indikasi-indikasi yang lain, maka hakim melepaskannya dan memberinya kesempatan sampai ia dalam sebuah keadaan yang memungkinkan baginya untuk menghadirkan diri orang yang dijaminnya itu. Karena dalam kondisi seperti itu, statusnya sama dengan seseorang yang jatuh pailit dalam masalah utang. Dan apabila hakim membebaskannya, maka boleh bagi para pemilik hak (*ad Daa`in* atau yang berpiutang) untuk selalu membuntuti dan menyertainya ke mana pun ia pergi, dan hakim tidak boleh menghalang-halangi mereka. Namun di dalam melakukan hal itu, para pemilik hak tersebut tidak boleh sampai menghalang-halangi pihak penjamin itu dari melakukan aktifitasnya, pekerjaannya atau yang lainnya. Ini adalah pendapat ulama Hanafiyyah.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah berpandangan bahwa pihak penjamin harus menghadirkan diri orang yang dijaminnya itu jika memang ia mengetahui tempat keberadaannya. Namun jika ia tidak mengetahui tempat keberadaannya, maka ia tidak wajib menghadirkannya. Ketika pihak penjamin berkewajiban menghadirkan diri orang yang dijaminnya, maka ia diberi jangka waktu yang cukup untuk perjalanan pulang dan pergi untuk membawa dan menghadirkan diri orang yang dijaminnya. Namun, apabila selama jangka waktu yang diberikan tersebut, pihak penjamin belum juga bisa menghadirkan diri orang yang dijaminnya, maka ia ditahan sampai benar-benar terbukti kalau dirinya memang tidak bisa menghadirkan orang yang dijaminnya itu, karena meninggal dunia, atau tidak diketahui tempat keberadaannya, atau tinggal bersama seseorang yang melindunginya dan tidak dimungkinkan bagi pihak penjamin untuk bisa membawanya.[49]

Apabila sesuatu yang dijamin berupa *al-'Ain* (barang, bukan utang), maka pihak penjamin dituntut untuk menyerahkan *al-'Ain* yang dijaminnya tersebut, jika memang barangnya masih ada. Namun jika sudah rusak, maka ia menyerahkan gantinya dengan barang yang serupa atau dengan nilai harganya.

Apakah ashiil (pihak yang dijamin) terbebas dari tanggungan utang yang ada?

Jika diperhatikan, maka menurut jumhur fuqaha, *al-Kafaalah* atau pemberian jaminan tidak berkonsekuensi pihak yang dijamin (*ashiil*) lantas terbebas dari tanggungan utang yang dijamin.[50] Maka karena itu, pihak yang memiliki hak (*ad-Daa`in,* pihak yang berpiutang, *al-Makfuul lahu,* pihak yang diberi jaminan) memiliki kebebasan antara menagih kepada pihak yang dijamin (*ashiil*) atau kepada pihak yang menj amin (*kafiil*), kecuali jika *al-Kafaalah* yang ada memang dengan berdasarkan syarat pihak yang dijamin terbebas dari tanggungan utangnya yang dijamin itu. Karena jika di dalam *al-Kafaalah* tersebut terdapat syarat seperti itu, maka *al-Kafaalah* itu berarti mengandung arti *al-Hawaalah* (pengalihan utang).[51]

Sementara itu, pendapat yang lebih shahih menurut ulama Syafi'iyyah adalah bahwa *al-Kafaalah* tidak boleh disertai dengan syarat pihak yang dijamin (*ashiil*) terbebas dari tanggungan utangnya. Karena bentuk syarat ini bertentangan dengan semangat *adh-Dahmaan* atau pemberian jaminan itu sendiri.

49 *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 205

50 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 10; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 208; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2 hlm. 292; *Al-Mughni,* juz 4 hlm. 546; *Fathul Qadiir,* juz 5 hlm. 390.

51 *Al-Mabsuuth,* juz 20 hlm. 46.

Sedangkan imam Malik di dalam salah satu dari dua pendapatnya mengatakan, bahwa pihak *ad-Daa`in* tidak berhak menagih kepada pihak penjamin (*kafiil*) kecuali jika sudah tidak memungkinkan bagi dirinya untuk menagih pihak yang dijamin (*ashiil*). Karena *al-Kafaalah* atau pemberian jaminan hanya sebatas sebagai *watsiiqah* (penguat). Oleh karena itu, pemenuhan hak yang ada tidak boleh dari *watsiiqah* tersebut (pihak penjamin) kecuali jika memang pemenuhan hak itu tidak dimungkinkan lagi untuk didapatkan dari pihak yang dijamin, sama seperti barang gadaian.

Sementara itu, Ibnu Abi Laila, Ibnu Syubramah, Abu Tsaur, Ibnu Sirin, ulama Dzahiriyyah dan ulama Syi'ah Imamiyyah berpendapat bahwa *al-Kafaalah* atau pemberian jaminan menghendaki terbebasnya pihak yang dijamin (*ashiil*) dari tanggungan utang yang dijamin (*al-Makfuul bihi*) dan hak yang ada (utang yang dijamin) berpindah ke tanggungan pihak penjamin (*kafiil*). Maka oleh karena itu, pihak yang memiliki hak (*al-Makfuul lahu*, pihak yang berpiutang) sama sekali tidak memiliki hak lagi untuk menagih pihak yang dijamin, sama seperti yang berlaku pada akad *al-Hawaalah*. Dalam hal ini, mereka berpegangan pada kisah jaminan yang diberikan oleh Abu Qatadah r.a. terhadap utang sebanyak dua dinar yang menjadi tanggungan si mayat. Karena waktu itu Rasulullah saw. berkata kepadanya,

جَزَاكَ اللهُ خَيْرًا وَفُكَّ رِهَانُكَ كَمَا فَكَكْتَ رِهَانَ أَخِيْكَ

"Semoga Allah SWT memberimu balasan yang baik dan semoga tanggunganmu dibebaskan sebagaimana kamu telah membebaskan tanggungan saudaramu ini."[52]

Hal ini menunjukkan bahwa pihak yang dijamin (*ashiil*) terbebas dari tanggungan dengan adanya jaminan atau *kafaalah* yang diberikan.

Namun yang benar adalah pendapat jumhur, karena *al-Kafaalah* adalah menggabungkan tanggungan kepada tanggungan yang lain dalam penagihan atau dalam asal tanggungan utang yang ada itu sendiri berdasarkan perbedaan definisi yang telah disinggung di atas. Sedangkan *al-Baraa`ah* (terbebasnya pihak yang dijamin dari utang yang dijamin) bertentangan dengan definisi ini. Karena seandainya *al-Kafaalah* adalah pembebasan pihak yang dijamin dari tanggungan utang yang dijamin, maka itu berarti sama dengan akad *al-Hawaalah*, padahal keduanya adalah dua akad yang berbeda. Karena pada dasarnya perbedaan nama menunjukkan perbedaan makna. Mereka mendasarkan pendapat ini pada sabda Rasulullah saw. berikut,

نَفْسُ الْمُؤْمِنِ مُعَلَّقَةٌ بِدَيْنِهِ حَتَّى يُقْضَى عَنْهُ

"Jiwa seorang Mukmin digantungkan dengan utangnya hingga utang tersebut dibayar."[53]

Juga sabda Rasulullah saw. di dalam hadits tentang kisah Abu Qatadah r.a ketika ia mengabarkan kepada beliau bahwa ia telah membayarkan utang si mayat,

---

52 Sebelumnya kami telah menyinggung bahwa riwayat Ali Ibnu Abi Thalib r.a. adalah lemah seperti yang dikatakan oleh Ibnu Hajar, dan yang lebih shahih adalah riwayat kisah ini yang berasal dari Abu Qatadah r.a.

53 HR Ahmad di dalam Musnadnya, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Al-Hakim dari Abu Hurairah r.a. Ath-Thabrani di dalam kitab *"Al-Mu'jamul Awsath,"* meriwayatkan hadits yang memiliki kandungan yang sama dari Al-Barra` Ibnul Azib r.a. dari Rasulullah saw.,

صَاحِبُ الدَّيْنِ مَأْسُوْرٌ بِدَيْنِهِ يَشْكُو إِلَى اللهِ الْوَحْدَةَ

الآنَ بَرَدَتْ جِلْدَتُهُ

"Sekarang, kulitnya telah merasa dingin."[54]

Adapun kenapa Rasulullah saw. menshalati si mayat yang utangnya dijamin itu, maka itu adalah karena dengan adanya jaminan tersebut, berarti telah ada sesuatu yang bisa melunasi utangnya. Rasulullah saw. hanya tidak bersedia menshalati jenazah yang masih menanggung utang dan ia tidak meninggalkan sesuatu yang bisa digunakan untuk membayar utangnya. Adapun perkataan Rasulullah saw, "dan semoga Allah SWT. membebaskan tanggunganmu sebagaimana kamu membebaskan tanggungan saudaramu," maka maksudnya adalah berkaitan dengan kondisi ketika Rasulullah saw. tidak bersedia menshalati jenazah yang masih menanggung utang tersebut. Lalu ketika utang tersebut ada yang menjaminnya, maka berarti ia telah dilepaskan dari kondisi tersebut.[55]

Ada perbedaan antara kondisi *al-Kafaalah* dan kondisi kasus orang yang mengghashab dan orang yang mengghashab barang yang dighashab. Gambarannya adalah si A memiliki harta, lalu harta tersebut dighashab oleh si B, lalu si C mengghashabnya dari tangan si B. Dalam kasus seperti ini, si A memiliki kebebasan antara mendenda salah satunya, apakah si B atau si C. Jika si A telah memilih untuk mendenda si B umpamanya, maka ia tidak lagi boleh mendenda si C, begitu juga sebaliknya. Perbedaan antara masalah seperti ini dengan akad *al-Kafaalah* adalah, bahwa di dalam masalah ghashab seperti ini, pihak pemilik barang yang dighashab (dalam hal ini adalah si A), apabila telah memilih untuk mendenda salah satu antara si B atau si C, maksudnya ketika hakim telah memutuskannya, maka hal itu mengandung unsur *at-Tamliik* (pemilikan) dari si A terhadap barang yang ditanggung. Oleh karena itu, secara otomatis pihak pengghashab yang tidak didenda terbebas dari tanggungan. Seperti jika si A memilih untuk mendenda si C umpamanya, maka si B terbebas dari tanggungan. Hal ini berbeda dengan penagihan di dalam akad *al-Kafaalah*, karena penagihan di dalam akad *al-Kafaalah* tidak mengandung unsur *at-Tamliik* terhadap sesuatu yang dijamin. Karena *al-Kafaalah* adalah menggabungkan tanggungan (maksudnya tanggungan pihak penjamin) kepada tanggungan yang lain (pihak yang dijamin), sehingga di dalamnya tidak mengandung unsur *at-Tamliik*, meskipun seandainya hakim memutuskannya sekalipun, selama belum ditemukan pembayaran atau pelunasan (*al-Istiifaa'*) yang sesungguhnya. Oleh karena itu, pihak yang memiliki hak boleh menagih pihak yang menanggung utang (*ashiil*, pihak yang dijamin) atau menagih pihak yang menjamin.

"Orang yang memiliki utang tertawan karena utangnya, ia mengadu kepada Allah swt. akan kesendirian dan kesepiannya."
Di dalam sanad hadits ini terdapat perawi bernama Mubarak Ibnu Fudhalah yang dimasukkan ke dalam perawi *tsiqah* oleh 'Affan Ibnu Hibban sedangkan sekelompok ulama lainnya memasukkannya ke dalam kelompok perawi *dha'if*. Lihat, *Al-Jaami'ush Shaghiir*, juz 2 hlm. 188; *Majma'uz Zawaa'id*, juz 4 hlm. 129.

54 Sabda ini ditemukan di dalam riwayat Jabir Ibnu Abdullah yang diriwayatkan oleh imam Ahmad, ad-Daraquthni dan al-Hakim dengan redaksi,

الآنَ بَرَدَتْ جِلْدَتُهُ

"Sekarang, kulitnya telah dingin."
Di dalam riwayat lain disebutkan,

الآنَ بَرَدَتْ عَلَيْهِ قَبْرُهُ

"Sekarang, kuburannya telah dingin."
Lihat, *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 251, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 239..

55 *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 390 dan referensi-referensi yang disebutkan di atas.

2. TERTETAPKANNYA KEWENANGAN MENAGIH BAGI PIHAK YANG MENJAMIN KEPADA PIHAK YANG DIJAMIN

Di dalam semua bentuk *al-Kafaalah*, pihak penjamin berhak menagih kepada pihak yang dijamin, apabila memang *al-Kafaalah* tersebut atas dasar perintah atau permintaan pihak yang dijamin. Oleh karena itu, apabila *al-Kafaalah* atau pemberian jaminan itu adalah terhadap utang misalnya, lalu pihak penjamin ditagih oleh pihak yang berpiutang (*ad-Daa`in, al-Makfuul lahu*), maka ia boleh menagih dan menuntut pihak yang dijaminnya untuk melepaskan dirinya dari situasi tersebut. Dan jika pihak penjamin ditahan, maka ia juga berhak untuk menahan pihak yang ia jamin tersebut. Karena pihak yang ia jamin itu lah yang telah menyebabkan dirinya ikut terjatuh ke dalam kondisi tersebut dan ikut terkena dampaknya. Oleh karena itu, pihak yang dijamin harus menyelamatkan dan membebaskan pihak yang menjaminnya dari kondisi dan situasi tersebut.

Adapun apabila *al-Kafaalah* yang ada tidak berdasarkan perintah dan permintaan pihak yang dijamin (*ashiil*), maka pihak yang menjamin (*kafiil*) tidak memiliki hak untuk terus membuntuti dan menuntut pihak yang dijaminnya itu ketika ia terus dibuntuti dan ditagih oleh pemilik hak. Dan ketika pihak penjamin ditahan, maka ia juga tidak memiliki hak untuk menahan pihak yang ia jamin.

Pihak penjamin belum berhak meminta ganti kepada pihak yang ia jamin selama ia sendiri belum membayar utang yang dijaminnya itu, meskipun *al-Kafaalah* yang ada adalah atas dasar perintah dan permintaan pihak yang ia jamin. Jadi, selama pihak penjamin belum mengeluarkan harta untuk membayar utang yang dijaminnya itu, maka ia tidak berhak meminta ganti kepada pihak yang ia jamin. Karena keberadaan hak atau kewenangan menagih tergantung kepada adanya *al-Qardh* (utangan) dan *at-Tamliik* (pemilikan), serta semua itu tergantung kepada adanya pembayaran dan penunaian utang, sementara di sini itu belum ada, karena pihak penjamin belum mengeluarkan harta untuk membayar utang yang dijaminnya itu. Hal ini berbeda dengan seorang wakil di dalam membeli sesuatu, pihak wakil boleh menagih harga pembelian kepada pihak yang mewakilkan (pihak yang diwakilinya) setelah dilakukan proses pembelian meskipun pihak wakil belum mengeluarkan harta dari sakunya sendiri untuk membayar harga pembelian tersebut. Karena harga di dalam masalah jual beli berkedudukan sebagai *'iwadh* atau ganti barang yang dibeli, sedangkan barang yang dibeli tentunya menjadi milik pihak yang mewakilkan, maka harga barang yang dibeli juga menjadi tanggungannya, karena ia yang memiliki barang yang dibeli tersebut. Oleh karena itu, pihak wakil bisa menagih dan meminta harga pembelian itu kepada pihak yang ia wakili di dalam pembelian barang tersebut. Sedangkan di dalam masalah *al-Kafaalah*, hak meminta ganti harus dengan adanya *al-Qardhu* atau *at-Tamliik*, sedangkan jika pihak penjamin belum membayarkan utang yang ada dari harta miliknya, maka berarti unsur *al-Qardhu* atau *at-Tamliik* belum ada, oleh karena itu ia belum memiliki hak untuk minta ganti kepada pihak yang ia jamin.

Maka apabila pihak penjamin telah membayarkan utang yang ada, maka ia baru boleh meminta ganti kepada pihak yang ia jamin, apabila memang *al-Kafaalah* yang ada berdasarkan perintah atau permintaan pihak yang dijamin. Karena jika *al-Kafaalah* yang ada berdasarkan perintah atau permintaan pihak yang dijamin, maka berarti hubungan antara pihak penjamin dengan pihak yang dijamin adalah hubungan utang piutang. Pihak yang dijamin berarti pihak yang berutang sedangkan pihak

penjamin dengan ia melakukan pembayaran utang yang ada dengan menggunakan hartanya sendiri berarti ia adalah yang mengutangi. Dan pihak yang memberikan pinjaman utang berhak menagih kepada pihak yang berutang kepadanya.

D. SELESAI DAN BERAKHIRNYA AL-KAFAALAH

Di dalam pembahasan ini, secara ringkas kami akan memaparkan hal-hal yang menjadikan *al-Kafaalah* yang ada selesai dan berakhir sesuai dengan bentuk-bentuk *al-Kafaalah.*

1. BERAKHIRNYA AL-KAFAALAH ATAU JAMINAN TERHADAP HARTA.

Apabila jaminan atau *al-Kafaalah* yang ada adalah terhadap harta, maka *al-Kafaalah* itu selesai dan berakhir dengan dua hal seperti berikut,[56]

1. Telah adanya pembayaran dan pelunasan utang yang ada kepada pihak *ad-Daa`in* (pihak yang berpiutang, *al-Makfuul lahu*) atau telah adanya sesuatu yang berkedudukan hukum seperti pembayaran dan pelunasan utang. Baik apakah pembayaran dan pelunasan itu dari pihak penjamin (*kafiil*) maupun dari pihak yang dijamin (*ashiil*). Karena hak menagih utang adalah medium agar utang yang ada dibayar dan dilunasi. Jika pelunasan itu sudah terjadi, maka berarti maksud dan tujuan *al-Kafaalah* telah tercapai, oleh karena itu secara otomatis *al-Kafaalah* yang ada juga usai dan berakhir.

   Begitu juga, *al-Kafaalah* berakhir jika pihak *ad-Daa`in* menghibahkan utang yang ada kepada pihak penjamin atau kepada pihak yang dijamin. Karena dengan adanya hibah itu, maka seakan-akan utang yang ada telah lunas. Begitu juga, *al-Kafaalah* berakhir apabila pihak *ad-Daa`in* mensedekahkan utang yang ada kepada pihak penjamin atau kepada pihak yang dijamin. Begitu juga, *al-Kafaalah* berakhir apabila pihak *ad-Daa`in* meninggal dunia sementara yang mewarisinya adalah pihak penjamin atau pihak yang dijamin. Karena dengan adanya hak waris ini, berarti pihak penjamin atau pihak yang dijamin memiliki apa yang sebelumnya menjadi tanggungannya untuk membayarnya. Jika yang mewarisi adalah pihak penjamin, maka berarti apa yang sebelumnya menjadi tanggungannya telah berbalik menjadi miliknya, dan selanjutnya boleh bagi dirinya untuk menagih kepada pihak yang ia jamin, sama seperti jika ia memilikinya dengan berdasarkan pelunasan yang ia lakukan. Namun jika yang mewarisi adalah pihak yang dijamin, maka pihak penjamin secara otomatis juga telah terbebas dari tanggungan, seolah-olah ia telah membayar dan melunasinya.

2. Adanya *al-Ibraa`* (pembebasan) atau sesuatu yang semakna dengannya.

Apabila pihak yang berpiutang (*ad-Daa`in, al-Makfuul lahu*) meng-*ibraa`*-kan (membebaskan) pihak penjamin atau pihak yang dijamin dari tanggungan utang yang ada, maka *al-Kafaalah* yang ada usai dan berakhir. Hanya saja, apabila yang dibebaskan dari tanggungan adalah pihak penjamin, maka pihak yang dijamin tidak ikut terbebaskan, sedangkan apabila yang dibebaskan dari tanggungan adalah pihak yang dijamin, maka secara otomatis pihak yang menjamin juga ikut terbebas. Karena utang yang ada sebenarnya adalah

56 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 11 dan halaman berikutnya; *Mukhtasharuth Thahaawi,* hlm. 104, *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 4 hlm. 285; *Majma'udh Dhamaanaat,* hlm. 274.

tanggungan pihak yang dijamin, bukan tanggungan pihak penjamin. Oleh karena itu, apabila yang dibebaskan dari tanggungan utang adalah pihak yang dijamin, maka hal itu berarti pengguguran utang yang ada dari tanggungannya, sehingga secara otomatis hak menagih kepada pihak yang menjamin juga gugur, karena kapan suatu asal gugur, maka cabangnya juga ikut gugur.

Adapun pembebasan pihak penjamin, maka itu adalah pembebasan dari beban tagihan terhadapnya, bukan pembebasan dari utang, karena pada dasarnya ia memang tidak memiliki tanggungan utang. Pengguguran hak penagihan dari pihak penjamin tidak berarti lantas utang yang ada gugur dari pihak yang dijamin, karena apabila yang gugur adalah cabang, maka asalnya tidak ikut gugur.

Seandainya pihak *ad-Daa'in* berkata kepada pihak penjamin atau kepada pihak yang dijamin, *"Bari'ta ilayya minal maal,"* (kamu telah terbebas dari utang yang ada kepadaku), maka pihak penjamin atau pihak yang dijamin terbebas dari tanggungan utang tersebut. Karena perkataan ini berarti pengakuan telah adanya *al-Qabdhu* dan *al-Istiifaa'* (telah menerima pelunasan utang). Karena pihak *ad-Daa'in*, dengan perkataannya tersebut menjadikan dirinya sebagai titik target pembebasan.[57] Ini adalah bentuk keterbebasan karena *al-Qabdhu* dan *al-Istiifaa'* (keterbebasan dari tanggungan utang karena pihak yang berpiutang telah menerima pelunasan utang yang ada). Oleh karena itu pihak *kafiil* dan pihak *ashiil*, keduanya sama-sama terbebas dari tanggungan. Karena pengakuan telah adanya pelunasan utang berarti kedua belah pihak, penjamin dan yang dijamin terbebas dari tanggungan. Selanjutnya pihak penjamin boleh meminta ganti kepada pihak yang dijamin apabila *al-Kafaalah* yang ada berdasarkan perintah atau permintaan pihak yang dijamin.

Apabila pihak *ad-Daa'in* berkata kepada pihak penjamin atau pihak yang dijamin, *"Bari'ta minal maal,"* (kamu telah terbebas dari tanggungan utang yang ada), tanpa ada tambahan kata, *"ilayya,"* seperti yang terdapat pada perkataan yang pertama, maka menurut Abu Yusuf pihak penjamin atau pihak yang dijamin juga terbebas, sama seperti pada perkataan yang pertama. Karena perkataan ini mengandung maksud pengakuan telah menerima pembayaran utang. Karena *al-Baraa'ah* (keterbebasan) yang disandarkan kepada *al-Maal* (harta) menurut adat kebiasaan digunakan untuk mengungkapkan makna *al-Adaa'* (pelunasan utang). Oleh karena itu, perkataan ini dipahami menurut penggunaan ini. Sedangkan menurut Muhammad, apabila perkataan itu dikatakan kepada pihak penjamin, maka yang terbebas hanya pihak penjamin saja, sedangkan pihak yang dijamin tidak ikut terbebas. Hal ini seperti perkataan, *"Abra'tuka,"* (saya membebaskanmu dari tanggungan yang ada). Karena terbebas dari tanggungan utang terkadang karena memang telah membayar dan melunasinya (*al-Adaa'*), atau karena adanya *al-Ibraa'* (pembebasan). Maka oleh karena itu, *al-Baraa'ah* (status terbebas dari tanggungan) yang terdapat di dalam perkataan ini tidak bisa dipahami dalam konteks *al-Adaa'* kecuali jika ada penjelasan tambahan yang mengindikasikan bahwa yang dimaksud adalah memang *al-Adaa'*. Indikasi ini ditemukan di dalam perkataan yang pertama, yaitu dengan adanya tambahan kata, *"ilayya,"* yang dengan adanya tambahan kata ini, perkataan yang pertama mengindikasikan maksud atau

57 Maksudnya, perkataan ini mengandung pemahaman keterbebasan dari utang yang permulaannya dari pihak penjamin dan ujungnya adalah pihak yang berpiutang. Ini adalah makna pengakuan telah menerima pembayaran dari pihak *kafiil*. Seolah-olah pihak yang berpiutang berkata, "Kamu telah membayar utang yang ada kepadaku."

arti *al-Adaa`*, sedangkan hal ini tidak ditemukan di dalam perkataan yang kedua.

Apabila pihak penjamin atau pihak yang dijamin mengadakan akad *al-Hawaalah* dengan pihak *ad-Daa`in* dengan memindahkan utang yang ada kepada pihak ketiga, lalu pihak *al-Muhaal* (dalam hal ini adalah pihak yang memiliki hak atau *ad-Daa`in*) menerima akad *al-Hawaalah* tersebut, maka akad *al-Kafaalah* yang ada berakhir. Karena *al-Hawaalah* mengandung arti pembebasan dari utang berikut tuntutan tagihan sekaligus.

Begitu juga, *al-Kafaalah* berakhir dan usai dengan adanya akad *ash-Shulh* (kesepakatan damai), seperti jika pihak penjamin dan pihak yang memiliki hak (*ad-Daa`in, al-Makfuul lahu*) mengadakan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa sebagian harta yang dituntut (maksudnya sebagian utang yang ada). Dengan adanya akad *ash-Shulh* ini, pihak penjamin dan pihak yang dijamin terbebas dari tanggungan dalam dua kasus,

a. Pihak *kafiil* (penjamin) berkata kepada pihak *ad-Daa`in*, "Saya mengadakan akad *ash-Shulh* denganmu dengan *al-Mushaalah 'alihi* adalah sebagian hakmu dan saya serta pihak yang saya jamin terbebas dari sisanya."
b. Pihak penjamin berkata, "Saya mengadakan akad *ash-Shulh* denganmu dengan *al-Mushaalah 'alaihi* adalah begini," dengan perkataan yang bersifat mutlak tanpa menyebutkan syarat terbebas dari tanggungan.

Sedangkan jika pihak penjamin berkata kepada pihak *ad-Daa`in* seperti berikut, "Saya mengadakan akad *ash-Shulh* denganmu dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa sekian dari hakmu atas dasar saya terbebas dari sisanya," maka yang terbebas hanya pihak penjamin saja, sedangkan pihak yang dijamin tidak ikut terbebas.[58]

2. BERAKHIRNYA AL-KAFAALAH ATAU JAMINAN TERHADAP JIWA

Apabila *al-Kafaalah* yang ada adalah *al-Kafaalah bin nafsi* (jaminan terhadap jiwa, maksudnya menjamin untuk menyerahkan dan menghadirkan diri orang yang menanggung hak), maka *al-Kafaalah* yang ada usai dan berakhir dengan tiga hal,[59]

1. Penyerahan diri orang yang dituntut (pihak yang dijamin, *al-Makfuul 'anhu*) kepada pihak penuntut (pihak yang diberi jaminan, *al-Makfuul lahu*, pihak yang memiliki hak) di suatu tempat yang dimungkinkan untuk menghadirkannya ke majelis pengadilan, seperti di salah satu kawasan yang berpenduduk. Karena dengan begitu, pihak penjamin berarti telah menunaikan apa yang menjadi kewajibannya dan maksud dari *al-Kafaalah* yang ada juga telah tercapai, yaitu dimungkinkannya melakukan proses hukum terhadap pihak tertuntut di hadapan hakim. Jika maksud dari *al-Kafaalah* telah terealisasi, maka secara otomatis *al-Kafaalah* telah usai dan berakhir.

   Apabila pihak penjamin hanya menyerahkan diri orang yang dituntut di padang pasir atau di tempat yang tidak berpenghuni, maka pihak penjamin belum dianggap terbebas dari tanggung jawab dan kewajibannya, karena tidak dimungkinkannya mengadakan proses pengadilan di tempat seperti itu yang berarti maksud dan tujuan dari *al-Ka-*

---

58 *Al-Mabsuuth*, juz 20 hlm. 58; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 12; *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 412; *Mukhtasharuth Thahaawi*, hlm. 105, *Majma'udh dhmaanaat*, hlm. 274.

59 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 12 dan halaman berikutnya; *Al-Mabsuuth*, juz 19 hlm. 166; *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 393; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 267 dan halaman berikutnya; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 266, 274, *Al-Kitaab ma'al Lubaab*, juz 2 hlm. 153.

faalah belum tercapai. Begitu juga, pihak penjamin belum dianggap terbebas dari tanggung jawab dan kewajibannya jika ia menyerahkan pihak yang dituntut di suatu daerah yang di dalamnya tidak ditemukan seorang hakim atau para pembantu hakim seperti polisi umpamanya, karena tidak dimungkinkannya melakukan proses pengadilan di daerah tersebut.

Apabila pihak penjamin menyerahkannya di pasar atau di suatu kawasan yang berpenduduk, maka ia dianggap sudah terbebas dari tanggungan dan kewajiban. Karena yang diinginkan adalah menyerahkan dan menghadirkan diri orang yang dituntut di suatu tempat yang dimungkinkan untuk menghadirkan dan membawanya ke majlis persidangan.

Apabila disyaratkan pihak penjamin harus menyerahkan diri orang yang dituntut di suatu daerah berpenduduk tertentu, namun ternyata ia menyerahkannya di daerah yang lain, maka menurut imam Abu Hanifah ia tetap dianggap telah terbebas dari tanggungan dan kewajibannya, karena tetap dimungkinkannya untuk melakukan proses persidangan dan pengadilan di daerah yang ditentukan tersebut. Sedangkan menurut Abu Yusuf dan Muhammad, pihak penjamin belum dianggap terbebas dari tanggungan dan kewajibannya kecuali dengan ia menyerahkannya di daerah yang ditentukan tersebut. Karena disyaratkannya untuk menyerahkan di tempat yang ditentukan kemungkinan memiliki maksud dan tujuan tertentu, seperti di tempat yang disyaratkan itu pihak penuntut memiliki para saksi yang tidak ditemukan di tempat lain misalnya.

Apabila disyaratkan pihak penjamin harus menyerahkan diri orang yang dituntut kepada amir (penguasa), lalu ia menyerahkannya kepada hakim, maka ia juga sudah terbebas dari kewajiban dan tanggung jawabnya.

2. Adanya *al-Ibraa'*, maksudnya apabila pihak yang memiliki hak meng-*ibraa'*-kan (membebaskan) pihak penjamin dari tanggungan dan kewajibannya untuk menyerahkan pihak tertuntut, maka *al-Kafaalah* dianggap selesai. Karena sesuatu yang dimunculkan oleh *al-Kafaalah* adalah tertetapkannya hak menuntut bagi pihak yang memiliki hak agar pihak tertuntut diserahkan. Apabila pihak yang memiliki hak (penuntut) menggugurkan hak penuntutan tersebut dengan membebaskan pihak penjamin dari kewajiban dan tanggung jawabnya untuk menyerahkan pihak yang dituntut, maka secara otomatis hak tersebut gugur. Namun di sini yang terbebas dari kewajiban dan tanggung jawab hanya pihak penjamin saja, sedangkan pihak yang dijamin (*ashiil, al-Makfuul 'anhu*, pihak yang menanggung hak, pihak yang dirinya harus diserahkan) tidak terbebas dari tanggungannya. Karena *al-Ibraa'* atau pembebasan ini hanya diperuntukkan bagi pihak penjamin, bukan bagi pihak yang dijamin (*ashiil*). Namun apabila *al-Ibraa'* itu diperuntukkan bagi pihak *ashiil*, maka secara otomatis pihak *kafiil* (penjamin) juga ikut terbebas.
3. Pihak *ashiil* meninggal dunia. Apabila pihak yang dijamin (*ashiil*, pihak yang dituntut), meninggal dunia, maka pihak *kafiil* (penjamin) terbebas dari tanggungan dan kewajibannya untuk menyerahkan pihak *ashiil*. Karena di sini sudah tidak dimungkinkan bagi dirinya untuk menghadirkan dan menyerahkan pihak *ashiil*, sebab ia telah meninggal dunia. Juga, karena kewajiban dan tanggung jawab untuk

datang menyerahkan diri telah gugur dari diri pihak *ashiil*, maka secara otomatis kewajiban pihak *kafiil* untuk menghadirkan dan menyerahkan *ashiil* juga gugur.

Begitu juga, *al-Kafaalah* terhadap jiwa (jaminan untuk menyerahkan dan menghadirkan diri orang yang menanggung hak) berakhir dan selesai apabila pihak *kafiil* meninggal dunia, karena ia tidak memiliki kemampuan lagi untuk menghadirkan pihak *ashiil*. Adapun harta peninggalannya, maka tidak bisa digunakan untuk merealisasikan dan menunaikan kewajiban menghadirkan dan menyerahkan pihak *ashiil*, berbeda jika *al-Kafaalah* yang ada adalah *terhadap* harta, maka hal itu bisa dilakukan.

Di dalam *al-Kafaalah* terhadap jiwa, apabila pihak yang memiliki hak atau pihak penuntut (*al-Makfuul lahu*) meninggal dunia, maka *al-Kafaalah* itu tidak berakhir, sama seperti yang berlaku dalam *al-Kafaalah* terhadap harta. Hal ini dikarenakan pihak *kafiil* (penjamin) masih bisa untuk memenuhi kewajibannya dan di sini penerima wasiat atau ahli waris pihak *al-Makfuul lahu* yang meninggal dunia adalah yang selanjutnya memegang peran sebagai pengganti dalam hak *al-Muthaalabah* (penuntutan).

3. BERAKHIRNYA AL-KAFAALAH TERHADAP BARANG (BUKAN TERHADAP UTANG) YANG TERTANGGUNGKAN DENGAN BARANG ITU SENDIRI

Al-Kafaalah atau jaminan terhadap barang yang tertanggungkan dengan barang itu sendiri (seperti barang yang dighashab) berakhir dengan adanya satu dari dua hal berikut,[60]

a. Barang yang dijamin itu telah diserahkan kepada pemiliknya yang sah, jika memang barangnya masih ada dan belum rusak, atau telah menyerahkan gantinya berupa barang yang serupa atau nilai harganya apabila barang yang dijamin tersebut telah rusak.
b. Adanya *al-Ibraa`*, yakni pihak pemilik barang (*al-Makfuul lahu*) membebaskan pihak *kafiil* dari tanggungan dan kewajiban *al-Kafaalah* yang diberikannya, seperti pihak *al-Makfuul lahu* berkata kepada pihak *kafiil*, "Saya membebaskanmu dari tanggungan dan kewajiban *al-Kafaalah* yang ada." Hal ini dikarenakan *al-Kafaalah* merupakan hak pihak *al-Makfuul lahu*, maka oleh karena itu *al-Kafaalah* tersebut gugur karena digugurkan oleh yang berhak terhadap *al-Kafaalah* tersebut, yaitu pihak *al-Makfuul lahu*, sama seperti jika yang dijamin berupa utang. *Al-Kafaalah* terhadap barang juga berakhir dan selesai dengan adanya *al-Ibraa`* atau pembebasan terhadap pihak *ashiil*.

E. PIHAK KAFIIL MEMINTA GANTI KEPADA PIHAK ASHIIL

Dalam pembahasan ini, ada dua aspek yang akan kami bahas, yaitu syarat-syarat meminta ganti, dan penjelasan tentang bentuk ganti yang bisa diminta oleh pihak *kafiil* kepada pihak *ashiil* dan kapan pihak *kafiil* boleh meminta ganti kepada pihak *ashiil*.

Adapun syarat-syarat pihak *kafiil* (penjamin) berhak meminta ganti kepada *ashiil* (pihak yang dijamin) adalah seperti berikut,[61]

1. *Al-Kafaalah* yang ada adalah atas perintah (baca: ijin) pihak *al-Makfuul 'anhu* (*ashiil*, pihak yang berutang, pihak yang menanggung hak). Apabila *al-Kafaalah* yang ada tidak atas perintah atau izin pi-

60 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 12.
61 Ibid, hlm. 13 dan halaman berikutnya, *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 408 dan halaman berikutnya; *Al-Mabsuuth*, juz 19 hlm. 178.

hak *al-Makfuul 'anhu*, maka pihak *kafiil* tidak berhak meminta ganti kepada *al-Makfuul 'anhu* (*asiil*) atas apa yang telah ia bayarkan. Karena jika *al-Kafaalah* yang ada tidak atas perintah pihak *al-Makfuul 'anhu*, maka berarti pihak *kafiil* statusnya adalah sebagai *mutabarri'* (orang yang berderma) di dalam apa yang ia bayarkan. Karena jika seandainya pihak *kafiil* di dalam *al-Kafaalah* yang tidak atas perintah pihak *al-Makfuul 'anhu* berhak meminta ganti, maka tentunya Rasulullah saw. tidak bersedia menshalati jenazah si mayat pada kisah di atas, meskipun Abu Qatadah r.a. telah menjaminnya. Karena si mayat tidak meninggalkan harta apa pun. Ini adalah pendapat ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyyah.[62]

Sementara itu, imam Malik dan imam Ahmad dalam sebuah versi pendapat yang diriwayatkan darinya, mengatakan bahwa dalam hal ini, tidak disyaratkan jaminan yang ada harus atas seizin *al-Makfuul 'anhu*. Karena itu adalah sebuah pembayaran yang membebaskan pihak *al-Makfuul 'anhu* dari tanggungan utang yang wajib dibayar, maka oleh karenanya hal itu tetap menjadi tanggungan pihak *al-Makfuul 'anhu*. Hal ini seperti jika yang membayarkan utang itu adalah hakim ketika pihak yang berutang tidak mau membayar utang yang ada, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Qudamah. Adapun Abu Qatadah r.a. dalam kisah di atas, maka sesungguhnya ia bederma untuk membayarkan dan menanggung utang yang berada dalam tanggungan si mayat. Karena ia membayarkan utang si mayat dengan maksud untuk membebaskan tanggungan si mayat supaya Rasulullah saw. bersedia untuk menshalatinya, sementara Abu Qatadah r.a. sendiri waktu itu mengetahui kalau si mayat tidak meninggalkan apa-apa yang bisa digunakan untuk membayar utang yang ada. Dan orang yang bederma tidak memiliki hak untuk meminta ganti apa pun atas apa yang telah ia keluarkan dan dermakan.[63]

2. *Al-Kafaalah* yang ada berdasarkan ijin yang sah, yakni ijin yang dikeluarkan oleh *al-Makfuul 'anhu* yang memiliki kelayakan dan keabsahan untuk mengeluarkan pengakuan bahwa dirinya menanggung utang. Oleh karena itu, apabila ada seorang *kafiil* menjamin dan membayarkan utang seorang anak kecil yang berstatus *al-Mahjuur 'alaih* (terlarang untuk melakukan pentasharufan), maka pihak *kafiil* tidak berhak meminta ganti kepada si anak kecil itu atas apa yang telah ia keluarkan untuk membayar utang tersebut, meskipun jaminan yang ia berikan itu atas dasar ijin si anak. Sebab ijin si anak adalah tidak sah dan keberadaannya tidak diperhitungkan. Karena hubungan di dalam *al-Kafaalah* adalah hubungan utang piutang antara pihak penjamin dan pihak yang dijamin, sementara utang yang dilakukan oleh anak kecil tidak ada tanggungan yang terkait dengannya.
3. Menyandarkan *adh-Dhamaan* (jaminan) kepada pihak *ashiil*, seperti pihak *ashiil* berkata kepada pihak *kafiil*, *"Idhmin 'annii,"* (jaminlah aku). Karena jika tidak disandarkan kepada pihak *ashiil* sendiri, maka tidak bisa ditemukan unsur *al-Iqraadh* (memberi pinjaman utang) yang merupakan dasar hubungan antara pihak *kafiil* dan *ashiil*. Karena *al-Kafaalah* bagi pihak *al-Makfuul 'anhu* (*ashiil*) adalah *al-Istiqraadh* (meminta pinjaman utang),

62 *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 341; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 209.
63 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 294; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 449 dan halaman berikutnya; *Al-Qawaaninul Fiqhiyyah*, hlm. 325.

sedangkan bagi pihak *kafiil* setelah ia membayarkan utang yang berada di dalam tanggungan pihak *ashiil* adalah *al-Iqraadh* (mengutangi) pihak *ashiil* dan kedudukannya sebagai wakil bagi pihak *ashiil* di dalam membayarkan utang yang ada tersebut kepada pihak *al-Makfuul lahu*. Sedangkan bagi pihak *al-Makfuul lahu*, jaminan atau *al-Kafaalah* adalah *at-Tamliik* (pemilikan) apa yang ada di dalam tanggungan *al-Makfuul 'anhu*–yaitu berupa utang–oleh *kafiil* kepada *al-Makfuul lahu* dengan dirinya menerima harta yang dibayarkan oleh pihak *kafiil*. Oleh karena itu, pihak *kafiil* berhak meminta ganti kepada pihak *ashiil* atas apa yang telah ia bayarkan guna melunasi utang yang ada.

4. Pihak *kafiil* tidak memiliki tanggungan utang kepada pihak *ashiil* yang sama dengan utang pihak *ashiil* kepada pihak *al-Makfuul lahu* yang dibayarkan oleh pihak *kafiil*. Karena jika pihak *kafiil* juga memiliki tanggungan utang kepada pihak *ashiil* yang sama dengan utang pihak *ashiil* kepada pihak *al-Makfuul lahu*, maka ketika pihak *kafiil* membayarkan utang yang menjadi tanggungan pihak *ashiil* tersebut, maka berarti telah terjadi *al-Maqaashshah* (sama-sama impas) antara pihak *kafiil* dan pihak *ashiil*. Karena apa yang dibayarkan oleh pihak *kafiil* kedudukannya adalah pelunasan tanggungan utangnya kepada pihak *ashiil*.

Dan jika seandainya pihak *al-Makfuul lahu* menghibahkan utang yang ada kepada pihak *kafiil*, maka pihak *kafiil* berhak meminta ganti kepada pihak *ashiil*. Karena hibah mengandung arti yang sama dengan *al-Adaa`* (pembayaran utang). Sedangkan apabila pihak *al-Makfuul lahu* menghibahkan utang yang ada kepada pihak *ashiil*, maka secara otomatis pihak *kafiil* juga sudah terbebas dari tanggungan dan kewajiban *al-Kafaalah*. Karena hibah ini sama dengan *al-Adaa`*.

Seandainya pihak *al-Makfuul lahu* meninggal dunia dan yang menjadi pewarisnya adalah pihak *kafiil*, maka pihak *kafiil* berhak meminta dan menagih utang yang ada kepada pihak *ashiil*. Namun jika yang mewarisi adalah pihak *ashiil*, maka secara otomatis pihak *kafiil* terbebas dari tanggungan dan kewajiban. Karena waris termasuk salah satu sebab *al-Milkiyyah* (kepemilikan, maksudnya apa yang diwarisi oleh ahli waris adalah menjadi miliknya secara penuh). Dan kapan harta (utang) yang sebelumnya menjadi tanggungan pihak *ashiil*, berubah menjadi miliknya melalui jalur waris, maka berarti secara otomatis ia terbebas dari tanggungan harta (utang) yang telah berubah status menjadi miliknya melalui jalur waris tersebut, dan pihak *kafiil* secara otomatis juga terbebas dari tanggungan dan kewajiban.

Seandainya pihak *al-Makfuul lahu* meng-*ibraa`*-kan (membebaskan) pihak *kafiil*, maka ia tidak memiliki hak untuk meminta ganti kepada pihak *ashiil*. Karena *al-Ibraa`* artinya adalah pengguguran dan hal ini bagi pihak *kafiil* tidak lain hanyalah pengguguran hak penagihan terhadap dirinya (*kafiil*), bukan pengguguran sesuatu yang lain.

Apabila pihak *kafiil* meng*ibraa`*kan (membebaskan) pihak *ashiil* dari apa yang berada di dalam tanggungannya yang dijamin oleh pihak *kafiil* atas ijin pihak *ashiil*, atau ia menghibahkannya kepadanya, maka hal ini boleh dan selanjutnya jika pihak *kafiil* benar-benar telah membayarkan utang yang dijaminnya tersebut, maka ia tidak memiliki hak meminta ganti kepada pihak *ashiil*. Karena ia telah meng*ibraa`*kan pihak *ashiil* atau menjadikan apa yang ia bayarkan sebagai hibah.

Jika seandainya pihak *al-Makfuul lahu* berkata kepada pihak *kafiil*, *"Bari`ta ilayya minal maal,"* (kamu telah terbebas dari tanggungan

utang yang kamu jamin kepadaku), maka pihak *kafiil* berhak meminta ganti kepada pihak *ashiil* berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyyah. Karena perkataan ini–dengan adanya tambahan kata *ilayya*–merupakan sebuah pengakuan telah adanya *al-Qabdhu* dan *al-Istifaa`* (menerima pembayaran utang). Hal ini berdasarkan pertimbangan bahwa perkataan ini memang digunakan untuk mengungkapkan tentang telah adanya pembayaran utang. Oleh karena itu, pihak *kafiil* berhak meminta ganti kepada pihak *ashiil*. Maksudnya, *al-Baraa`ah* atau posisi terbebas dari tanggungan ini tidak lain hanya bisa terjadi dengan adanya *al-lifaa`* (pembayaran dan pelunasan utang). Sehingga perkataan ini kedudukannya sama dengan perkataan, "Kamu telah menyerahkan dan membayarkan harta kepadaku atau saya telah menerima pembayaran darimu." Ini merupakan bentuk pengakuan telah menerima pembayaran utang.

Adapun jika pihak *al-Makfuul lahu* berkata kepada pihak *kafiil* seperti berikut, *"Bari`ta minal maal,"* (kamu telah terbebas dari tanggungan harta), maka perkataan ini menurut Abu Yusuf merupakan sebuah pengakuan *al-Qabdhu* (telah menerima pembayaran). Perkataan ini kedudukannya sama dengan perkataan yang pertama. Karena dengan perkataan ini, berarti pihak *al-Makfuul lahu* mengaku adanya *al-Baraa`ah* (terbebas dari tanggungan) yang khusus bagi pihak *kafiil*. Dan hal ini tidak terjadi kecuali dengan adanya sebuah tindakan yang dilakukan oleh pihak *kafiil* seperti jika dikatakan, *"Qumta wa qa'adta,"* (kamu duduk dan berdiri). Adapun tindakan tersebut adalah *al- lifaa* (pembayaran utang). Sedangkan menurut Muhammad, di sini pihak *kafiil* tidak memiliki hak untuk meminta ganti kepada pihak *ashiil*. Karena kedudukan perkataan ini sama dengan perkataan, *"Abra`tuka minal maali,"* (saya membebaskanmu dari tanggungan harta yang ada). Karena perkataan ini mengandung dua kemungkinan arti, yaitu *al-Baraa`ah bil qabdh* (terbebas dari tanggungan karena telah membayar) dan *al-Baraa`ah bil ibraa`* (terbebas dari tanggungan karena memang dibebaskan oleh pihak *al-Makfuul lahu*). Dan yang bisa dipastikan di sini adalah arti yang lebih dekat, yaitu terbebasnya pihak *kafiil* dari tanggungan. Sedangkan arti yang kedua, yaitu terbebaskan karena telah membayar statusnya tidak pasti dan masih diragukan, sementara *al-Qabdhu* (telah menerima pembayaran) tidak bisa ditetapkan keberadaannya dengan keraguan. Maka oleh karena itu, konsekuensinya adalah pihak *kafiil* tidak berhak meminta ganti kepada pihak *ashiil*. Ini adalah pendapat yang *arjah* menurut ulama Hanafiyyah.

Adapun kenapa pihak *kafiil* tidak memiliki hak meminta ganti kepada pihak *ashiil* ketika pihak *al-Makfuul lahu* berkata kepada pihak *kafiil* seperti berikut, *"Abra`tuka,"* (saya membebaskanmu dari tanggungan) adalah karena perkataan ini memberikan pengertian pengkhushusan *al-Baraa`ah* (terbebas dari tanggungan) hanya untuk pihak *kafiil*, atau dengan kata lain perkataan ini mengandung arti bahwa pihak *al-Makfuul lahu* hanya membebaskan pihak *kafiil* saja dari tanggungan *al-Kafaalah* yang ada, sehingga berarti utang yang menjadi tanggungan pihak *ashiil* masih tetap, tidak gugur. Perkataan ini tidak mengandung pengertian sebuah pengakuan pihak *al-Makfuul lahu* bahwa utang yang ada telah dibayar.

Perbedaan antara perkataan *al-Makfuul lahu* kepada pihak *kafiil*, *"Abra`tuka,"* (saya membebaskanmu dari tanggungan) dengan perkataannya, *"Bari`ta minal maal,"* (kamu terbebas dari tanggungan harta) menurut Abu Yusuf adalah bahwa *al-Baraa`ah* (terbebas) dari tanggungan karena adanya *al-Ibraa`* (pembebasan) tidak dikarenakan tindakan yang

dilakukan oleh pihak *kafiil*, akan tetapi dikarenakan tindakan dari pihak *al-Makfuul lahu*. Jadi terbebasnya pihak *kafiil* dari tanggungan adalah karena memang pihak *al-Makfuul lahu* yang membebaskannya dengan berkata kepadanya, *"Abra`tuka."* Oleh karena itu, tindakan yang memunculkan status terbebas dari tanggungan ini tidak dinisbatkan kepada pihak *kafiil*, sebab yang membebaskan adalah pihak *al-Makfuul lahu*.[64]

Kesimpulannya adalah, bahwa berdasarkan pendapat yang *raajih* menurut ulama Hanafiyyah, apabila pihak *al-Makfuul lahu* berkata kepada pihak *kafiil*, *"Bari`ta minal maal,"* tanpa ada tambahan kata, *"ilayya,"* atau berkata, *"Abra`tuka minal maal,"* maka pihak *kafiil* tidak memiliki hak untuk meminta ganti kepada pihak *ashiil*. Karena dua perkataan ini mengandung arti membebaskan pihak *kafiil* dari tanggungan, bukan pengakuan telah menerima pembayaran utang.

1. PIHAK KAFIIL MEMINTA GANTI KEPADA PIHAK ASHIIL PADA KASUS PIHAK KAFIIL LEBIH DARI SATU

Apabila pihak *kafiil* ada dua orang sebut saja si A dan si B, sedangkan utang yang dijamin berjumlah seribu lira misalnya, sementara antara *kafiil* yang satu dengan *kafiil* yang lainnya tidak saling menjamin (maksudnya si A tidak menjadi *kafiil* untuk si B, begitu juga sebaliknya), lalu salah satunya telah menunaikan apa yang menjadi kewajibannya, yaitu membayar utang yang ada sesuai dengan bagian yang ia jamin, maka ia tidak berhak meminta ganti kepada pihak *kafiil* yang satunya lagi atas apa yang telah ia bayarkan itu. Karena ia membayar untuk menunaikan kewajibannya sendiri, bukan untuk pihak *kafiil* yang satunya lagi. Akan tetapi ia hanya boleh meminta ganti kepada pihak *ashiil*, apabila jaminan atau *al-Kafaalah* yang ada adalah atas izin pihak *ashiil*.

Namun jika kedua *kafiil* tersebut saling menjamin, maka pengakuan yang diterima adalah pengakuan pihak *kafiil* di dalam apa yang telah ia bayarkan bahwa itu atas nama pihak *kafiil* yang satunya lagi, atau atas nama dirinya sendiri bukan atas nama pihak *kafiil* yang satunya lagi. Karena ia menanggung penagihan atau dengan kata lain ia berhak untuk ditagih dari dua arah, yaitu kedudukannya sebagai pihak *kafiil* atau yang menjamin pihak *ashiil* dan kedudukannya sebagai *kafiil* atau yang menjamin pihak *kafiil* yang satunya lagi. Sementara kedua arah penagihan ini posisinya sama tidak ada yang lebih prioritas. Oleh karena itu, ia bebas memilih antara membayar utang yang dijamin dalam kapasitasnya sebagai pihak *kafiil* bagi pihak *ashiil* atau dalam kapasitasnya sebagai pihak *kafiil* bagi pihak *kafiil* yang satunya lagi.

Dan apabila kedua *kafiil* itu memang saling menjamin, maka selama yang dibayarkan oleh masing-masing adalah separuh dari utang yang dijamin atau kurang dari separuhnya, di dalam contoh di atas berarti lima ratus lira atau kurang dari itu, maka apa yang dibayarkan oleh masing-masing dari keduanya kedudukannya adalah sebagai penunaian kewajiban masing-masing, atau atas nama sendiri. Apabila salah satunya mengaku bahwa bahwa apa yang ia bayarkan adalah atas nama *kafiil* yang satunya lagi, bukan atas nama dirinya sendiri, maka itu tidak diterima. Akan tetapi selama yang ia bayarkan adalah separuh dari utang yang dijamin atau kurang dari itu, maka berarti yang ia bayarkan tersebut adalah atas nama sendiri bukan atas nama *kafiil* yang satunya lagi. Oleh karena itu, ia tidak berhak

64 *Al-Mabsuuth*, juz 20 hlm. 93; *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 413; *Raddul Muhtaar 'ala Ad-Durril Mukhtaar*, juz 4 hlm. 287 dan halaman berikutnya.

meminta ganti kepada pihak *kafiil* yang satunya lagi. Sebagaimana halnya ketika membayarkan utang yang dijamin, ia mengatakan bahwa apa yang ia bayarkan itu atas nama *kafiil* yang satunya lagi bukan atas nama dirinya sendiri, maka perkataan atau pengakuan ini juga tidak diterima.

Ia tidak berhak meminta ganti kepada pihak *kafiil* yang satunya lagi, selama yang ia bayarkan adalah separuh dari utang yang dijamin atau kurang dari separuhnya. Namun jika yang ia bayarkan lebih dari separuh utang ada, maka ia berhak meminta ganti kelebihan tersebut kepada pihak *kafiil* yang satunya lagi, atau kepada pihak *ashiil*.

Kaedah ini juga berlaku di dalam cabang-cabang permasalahan yang lain, di antaranya adalah seperti jika ada dua orang membeli sesuatu seharga seribu lira sedangkan keduanya saling menjamin bagian harga yang harus dibayar oleh masing-masing, maka jika yang ia bayarkan sebanyak lima ratus lira, maka berarti ia membayarnya atas nama dirinya sendiri dan ia tidak boleh meminta ganti kepada yang satunya lagi. Ia baru boleh meminta ganti kepada yang satunya lagi jika yang ia bayarkan lebih dari separuh dari harga yang ada.

Di antaranya lagi adalah seperti jika ada dua orang mengadakan *syarikah mufaawadhah* (bisnis bersama dengan modal yang dikeluarkan kedua belah pihak jumlahnya sama serta keduanya memiliki bentuk hak yang sama di dalam mentasharufkan dan memutar modal), jika keduanya berpisah (maksudnya membubarkan akad *syarikah* yang ada) sementara keduanya masih memiliki tanggungan utang, maka bagi pihak yang berpiutang (*ad-Daa'in*) bebas menagih kepada siapa saja di antara keduanya. Jika salah satunya membayar utang tersebut, maka selama yang ia bayarkan tidak melebihi separuh dari utang yang ada, maka ia tidak berhak meminta ganti kepada rekannya. Namun jika yang ia bayar adalah lebih dari separuh dari jumlah utang yang ada, maka ia boleh meminta ganti kepada rekannya atas kelebihan yang ia bayarkan tersebut.[65]

2. BENTUK GANTI YANG BOLEH DIMINTA OLEH PIHAK KAFIIL KEPADA ASHIIL

Menurut ulama Hanafiyyah, pihak *kafiil* boleh meminta ganti kepada pihak *ashiil* sesuai dengan apa yang ia jamin bukan sesuai dengan apa yang ia keluarkan atau bayarkan. Karena dengan membayar tanggungan utang yang dijamin, berarti pihak *kafiil* memiliki apa yang berada di dalam tanggungan pihak *ashiil*, atau dengan kata lain dengan adanya pembayaran utang yang ada, apa yang sebelumnya berada dalam tanggungan pihak *ashiil* berubah menjadi milik pihak *kafiil*. Oleh karena itu, pihak *kafiil* hanya berhak meminta ganti kepada *ashiil* sesuai dengan apa yang ia jamin, bukan apa yang telah ia bayarkan. Seandainya apa yang dijamin oleh pihak *kafiil* adalah sesuatu yang berkualitas baik, lalu ia membayarnya dengan sesuatu yang kualitasnya di bawahnya, maka pihak *kafiil* berhak meminta ganti kepada pihak *ashiil* dengan sesuatu yang berkualitas baik yang sama dengan kualitas sesuatu yang dijaminnya, meskipun sesuatu yang ia bayarkan kualitasnya di bawah sesuatu yang dijaminnya.

Begitu juga, jika seandainya utang yang dijamin pihak *kafiil* berupa uang, lalu ia membayarnya dengan menggunakan harta yang ditakar atau ditimbang atau dengan barang komoditi, maka ia boleh meminta ganti kepada pihak *ashiil* sesuai dengan apa yang ia jamin, yaitu uang bukan apa yang ia bayarkan.

65 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 14 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 437 dan halaman berikutnya; *Al-Mabsuuth*, juz 20 hlm. 34; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 298.

Hal ini berbeda dengan wakil di dalam pembayaran utang, ia hanya berhak meminta ganti kepada pihak *muwakkil* (yang mewakilkan, yang diwakili) sesuai dengan jenis harta yang ia (wakil) bayarkan, bukan sesuai dengan jenis utang yang ada. Karena dengan pembayaran yang ia lakukan itu, dirinya tidak lantas memiliki utang yang ada, karena posisinya hanya sebagai wakil. Akan tetapi apa yang ia bayarkan tersebut posisinya sebagai pinjaman utang kepada pihak *muwakkil*. Oleh karena itu, ia hanya berhak meminta kepada pihak *muwakkil* sesuai dengan apa yang ia utangkan kepadanya (yakni sesuai dengan yang ia bayarkan).

Adapun jika terjadi akad *ash-Shulh* atau akad damai untuk hanya membayar sebagian utang yang ada (atau dengan kata lain dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa sebagian utang yang ada), maka pihak *kafiil* hanya berhak meminta ganti atas apa yang ia bayarkan saja (maksudnya sesuai dengan *al-Mushaalah 'alaihi* itu) tidak boleh meminta ganti sesuai dengan seluruh jumlah utang yang ada. Karena dengan hanya membayar sebagian tanggungan utang yang ada, pihak *kafiil* tidak memiliki keseluruhan jumlah utang yang dijaminnya yang ada di dalam tanggungan pihak *ashiil* itu. Karena tidak mungkin menganggap akad *ash-Shulh* yang ada sebagai bentuk *at-Tamliik* (pemilikan) terhadap semua utang yang ada. Karena jika begitu, maka bisa berujung kepada riba, karena pihak *kafiil* hanya membayarkan sebagian utang yang ada berdasarkan akad *ash-Shulh*, sehingga apabila ia meminta ganti kepada pihak *ashiil* sesuai dengan jumlah utang yang ada, padahal ia hanya membayar sebagiannya saja, maka berarti ada kelebihan dan itu adalah riba.[66]

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah berdasarkan pendapat yang lebih shahih menurut mereka, mengatakan, bahwa pihak *kafiil* hanya boleh meminta ganti kepada pihak *ashiil* sesuai dengan apa yang ia bayarkan, karena itulah sesuatu yang ia keluarkan. Begitu juga jika terjadi akad *ash-Shulh* atau terjadi *al-Ibraa`* (pembebasan) dari sebagian utang, maka pihak *kafiil* hanya berhak meminta ganti sesuai dengan apa yang ia bayarkan dan keluarkan menurut ulama Syafi'iyyah. Sedangkan menurut ulama Malikiyyah, sesuai dengan yang lebih sedikit, apakah utangnya ataukah nilai sesuatu yang dijadikan sebagai *al-Mushaalah 'alaihi*.[67]

Sedangkan ulama Hanabilah berpendapat bahwa pihak *kafiil* berhak meminta ganti kepada pihak *ashiil* sesuai dengan yang paling sedikit dari dua hal, yaitu apakah yang lebih sedikit tersebut adalah apa yang dibayarkannya atau jumlah utang yang ada, itulah yang boleh bagi dirinya untuk meminta ganti kepada pihak *ashiil*. Apabila utang yang ada lebih sedikit dari apa yang dibayarkan oleh *kafiil*, maka ia hanya berhak meminta ganti sesuai dengan jumlah utang yang ada, karena kelebihan pembayaran yang ada itu sebenarnya bukanlah kewajiban, sehingga ketika ia menyerahkannya, maka berarti ia adalah *mutabarri'* (bederma) di dalam kelebihan itu.

Sedangkan jika apa yang dibayarkan oleh *kafiil* lebih sedikit dari jumlah utang yang ada, maka pihak *kafiil* hanya berhak meminta ganti kepada pihak *ashiil* sesuai dengan apa yang ia bayarkan itu, karena itulah yang lebih sedikit.[68] Berarti pendapat ulama Hanabilah di dalam masalah ini sama seperti pendapat ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah.

---

66 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 15.

67 *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardiri, juz 3 hlm. 346; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 209 dan halaman berikutnya.

68 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 551.

3. KAPAN PIHAK KAFIIL BERHAK MEMINTA GANTI KEPADA PIHAK ASHIIL?

Pihak *kafiil* tidak berhak meminta ganti kepada pihak *ashiil* kecuali jika ia telah membayarkan tanggungan utang yang ada. Karena sebelum ia membayarkannya, maka berarti utang yang berada di dalam tanggungan pihak *ashiil* belum menjadi miliknya. Hal ini berbeda dengan posisi wakil di dalam pembelian sesuatu, maka ia boleh meminta ganti harga barang yang dibeli meskipun ia belum membayarnya dari sakunya sendiri seperti yang telah kami singgung di atas. Karena posisi wakil dalam suatu pembelian kedudukannya seperti penjual.

Apabila pihak *kafiil* terus dikejar-kejar dan dibuntuti supaya membayar utang yang dijaminnya, maka ia boleh ganti selalu mengejar-ngejar dan membuntuti pihak *ashiil*. Begitu juga jika pihak *kafiil* ditahan, maka ia boleh ganti menahan pihak *ashiil* sampai pihak *ashiil* membebaskannya dari situasi tersebut. Hal ini dikarenakan pihak *kafiil* mengalami situasi yang menimpanya tersebut tidak lain disebabkan oleh pihak *ashiil*. Oleh karena itu, pihak *ashiil* juga boleh dibalas dengan sesuatu yang sama yang menimpa pihak *kafiil*.[69]

4. SUPLEMEN, MEMINTA UPAH ATAS KESEDIAAN MEMBERIKAN AL-KAFAALAH PADA MASA SEKARANG

Al-Kafaalah sejatinya adalah akad *tabarru'* (derma) dan salah satu bentuk amal ketaatan. Pihak *kafiil* mendapatkan pahala atas *al-Kafaalah* atau jaminan yang diberikannya, karena *al-Kafaalah* mengandung nilai saling tolong menolong di dalam kebaikan. Pihak *kafiil* memiliki hak untuk meminta ganti kepada pihak *ashiil* (pihak yang dijamin atau *al-Makfuul 'anhu*) atas apa yang dipikulnya berupa tanggung jawab penjaminan dan tanggungan, jika memang ia telah membayar utang yang dijaminnya kepada pihak *al-Makfuul lahu*.

Oleh karena itu, yang lebih utama tentunya adalah hendaknya *al-Kafaalah* tetap dijaga kemurniannya sebagai bentuk bantuan dan derma tanpa ada imbalan atau kompensasi. Karena dengan begitu lah pihak *kafiil* bisa lebih terjauhkan dan terjaga dari kesyubhatan dan kecurigaan yang tidak baik. Seandainya pihak *al-Makfuul lahu* memberi sesuatu kepada pihak *kafiil* sebagai sebuah hibah atau hadiah, sebagai tanda terima kasih dan balasan kebaikan yang telah diberikannya kepada pihak *al-Makfuul lahu*, maka itu boleh.

Akan tetapi bagaimana jika pihak *kafiil* mensyaratkan ia mendapatkan semacam imbalan atau kompensasi atas *al-Kafaalah* atau jaminan yang diberikannya, sementara pada waktu yang sama, pihak *al-Makfuul 'anhu* atau pihak yang menanggung hak tidak bisa lagi mendapatkan kepentingan dan kemaslahatannya melalui para dermawan dan orang-orang yang baik, atau dengan kata lain tidak menemukan seseorang yang bersedia membantu dirinya secara tulus tanpa upah. Maka dalam situasi seperti ini, boleh memberi imbalan atau kompensasi kepada pihak *kafiil* karena memang terpaksa dan kondisi yang mendesak atau adanya hajat yang bersifat umum. Karena jika syarat adanya imbalan tersebut tidak dipenuhi, maka itu akan menyebabkan ada kemaslahatan dan kepentingan-kepentingan yang terabaikan dan tidak bisa dijalankan, seperti pergi ke luar daerah untuk belajar atau mengais rizki, atau bisa menyebabkan tertunda atau terganggunya karier dan profesi atau yang lainnya.

Dasar diperbolehkan adanya imbalan di dalam akad *al-Kafaalah* adalah bahwa para ulama fiqh memperbolehkan pemberian upah

69 *Al-Kitaab ma'al Lubaab*, juz 2 hlm. 157..

atau imbalan karena memang dibutuhkan demi terlaksananya amal-amal kebaikan dan ketaatan seperti mengajarkan Al-Qur`an dan menunaikan syiar dan perintah-perintah agama. Seperti halnya para ulama fiqh juga memperbolehkan pemberian sejumlah harta dalam bentuk *risywah* (suap) untuk mendapatkan hak atau menolak kezhaliman. Mereka juga memperbolehkan memberikan harta (menyuap) kepada pihak musuh dengan tujuan melindungi negara dari ancaman mereka.

Juga, dalam situasi seperti itu, pihak *ashiil* (*al-Makfuul 'anhu*) supaya ia bisa mendapatkan kemanfaatan, dirinya tidak memiliki pilihan lain kecuali melalui jalur *al-Kafaalah* dengan upah tersebut. Akan tetapi di sini harus tetap diperhatikan bahwa hal itu tidak boleh lantas dieksploitir sedemikian rupa dengan tujuan untuk meraup keuntungan atau berlebihan di dalam mensyaratkan upah, demi untuk menjaga dan menghormati asal pensyariatan *al-Kafaalah*, yaitu sebagai bentuk *at-Tabarru'* (derma). Sebagaimana pula biaya yang diserahkan kepada biro atau kantor pelayanan penjaminan mungkin untuk dianggap sebagai upah atas tenaga dan jasa yang diberikan dalam perealisasian transaksi *al-Kafaalah*.

5. SURAT KREDIT (L/C)

Surat kredit (L/C) digunakan dalam pendanaan perdagangan luar negeri. Surat kredit (L/C) adalah perjanjian atau kontrak tertulis yang diterbitkan oleh suatu bank atas permintaan importir untuk kepentingan pihak eksportir, yang di dalamnya bank yang bersangkutan berjanji untuk mengirimkan sejumlah uang kepada pihak eksportir sebagai harga pembayaran barang yang diimpor oleh pihak importir yang mengajukan pembukaan kredit, ketika pihak eksportir telah menyerahkan berkas dan dokumen-dokumen yang berkaitan dengan barang tersebut berikut pengapalan, dengan syarat berkas dan dokumen-dokumen tersebut memang sesuai dengan ketentuan-ketentuan kredit.

Apabila kredit tersebut ditutup secara keseluruhan (maksudnya, pihak importir yang membuka kredit tersebut telah menyerahkan keseluruhan harga barang yang diimpornya itu kepada pihak bank), maka di sini pihak bank statusnya adalah sebagai wakil bagi pihak importir yang membuka kredit tersebut, meskipun bagi pihak eksportir status bank adalah sebagai pihak penjamin sedangkan pihak eksportir sendiri adalah sebagai pihak yang diberi jaminan (*al-Makfuul lahu*). Dalam hal ini, pihak bank boleh meminta biaya atas perwakilan tersebut, tidak atas penjaminannya.

Adapun apabila kredit tersebut tidak ditutup secara keseluruhan atau sebagiannya saja, maka di sini pihak bank statusnya adalah sebagai pihak penjamin (*kafiil*), dan pihak importir yang membuka kredit sebagai pihak yang dijamin (*al-Makfuul 'anhu*). Dan apabila pihak bank meminta biaya sebagai imbalan atas uang (harga barang yang diimpor) yang dijaminnya, tidak atas pekerjaan yang dilakukan pihak bank (yaitu berbagai pekerjaan yang dilakukan oleh pihak bank dalam proses penjaminan yang diberikan), maka pihak bank berarti telah mengambil upah atas penjaminan itu sendiri, dan itu tidak boleh.[70]

Hukum *al-Kafaalah* juga terimplementasikan pada surat jaminan[71] yang diterbitkan oleh bank ketika surat itu tidak ditutup oleh

---

70 *Al-Kafaalah,* karya Dr. Ali As-Salus, hlm. 159-160.

71 *Khithaab adh-Dhamaan* atau surat jaminan adalah surat yang diterbitkan oleh pihak bank atas permintaan salah satu nasabahnya yang di dalamnya pihak bank bersedia mejamin pihak nasabah tersebut terkait sejumlah uang yang menjadi kewajiban pihak nasabah terhadap pihak ketiga, supaya pihak nasabah melaksanakan kewajibannya terhadap pihak ketiga tersebut dalam jangka waktu tertentu, dengan kesepakatan pihak bank mencairkan uang yang dijaminnya itu pada awal penagihan dalam jangka waktu berlakunya surat jaminan yang dikeluarkan tersebut.

pihak nasabah (maksudnya, pihak nasabah belum menyerahkan uang sesuai dengan jumlah yang tertera). Secara hukum syara', di sini pihak bank tidak boleh mengambil upah atau biaya atas pekerjaan ini. Karena itu berarti upah atas pemberian jaminan. Adapun apabila pihak nasabah menyerahkan sejumlah uang kepada pihak bank untuk menutup surat jaminan itu meskipunhanya sebagiannya saja, tidak keseluruhannya, maka pihak bank boleh meminta sejumlah uang dari pihak nasabah sebagai biaya penerbitan surat jaminan tersebut berikut biaya berbagai prosedur yang dilakukan oleh pihak bank dalam proses penerbitannya, atas dasar perwakilan. Dan sudah maklum bahwa seorang wakil boleh meminta upah atas kesediannya sebagai wakil, namun seorang penjamin tidak boleh meminta upah atas penjaminan yang diberikannya. Upah yang didapat dari kesediaan untuk menjadi wakil, sebagaimana yang ditetapkan dalam muktamar pertama bank-bank Islam yang berlangsung di Dubai, harus proporsional dengan mempertimbangkan besaran biaya yang harus ditanggung oleh pihak bank dalam proses penerbitan surat jaminan disesuaikan dengan kebijakan yang biasa berlaku dalam dunia perbankan ketika menerbitkan surat jaminan. Secara khusus, proses penerbitan surat jaminan tersebut mencakup pengumpulan semua maklumat dan data-data yang dibutuhkan, mempelajari dan menganalisa proyek yang diajukan oleh pihak nasabah untuk mendapatkan surat jaminan, di samping juga mencakup hal-hal yang diminta oleh pihak nasabah kepada pihak bank berupa berbagai pelayanan perbankan yang berkaitan dengan proyek tersebut. Pihak bank boleh meminta biaya atas berbagai pelayanan dan ongkos yang dikeluarkan oleh pihak bank dalam memberikan surat jaminan yang pihak nasabah belum menyerahkan uang sama sekali untuk menutupnya.

6. BERBAGAI IMPLEMENTASI PADA BERBAGAI BENTUK PENJAMINAN MODERN

a. Beberapa bentuk terpenting penjaminan dalam dunia perdagangan

Fuqaha klasik telah mengenal sejumlah bentuk penjaminan perdagangan terpenting yang esensinya menyerupai berbagai bentuk penjaminan perbankan. Di antara yang terpenting adalah seperti berikut,

1. Dhamaan ad-Darak atau dhamaan al-'Uhdah

Yaitu penjaminan terhadap harga yang menjadi hak pihak penjual dan penjaminan terhadap barang yang dijual yang menjadi hak pihak pembeli.

2. Penjaminan pasar

Yaitu pihak penjamin menjamin utang yang akan menjadi tanggungan pihak pedagang dan menjamin barang-barang yang berstatus barang tanggungan yang akan diserahterimakan kepadanya. Ini adalah termasuk bentuk menjamin sesuatu tanggungan yang belum positif dan belum mengikat serta termasuk menjamin sesuatu yang tidak diketahui dengan jelas dan pasti. Jumhur memperbolehkan penjaminan seperti ini jika utang yang belum positif tersebut akan berakhir menjadi positif, sementara imam Asy-Syafi'i tidak memperbolehkannya.[72]

Dalil yang menjadi landasan diperbolehkannya penjaminan seperti ini adalah ayat,

...وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ ﴿٧٢﴾

"dan siapa yang dapat mengembalikannya akan memperoleh bahan makanan (seberat) beban unta, dan aku menjamin terhadapnya." **(Yuusuf: 72).**

72 *Fataawaa Ibnu Taimiyyah*, 29 hlm. 549.

Penulis kitab, *"Al-Fataawaa Al-Haamidiyyah,"* secara jelas menyatakan bahwa penjaminan seperti itu adalah boleh.[73]

Jurnal Hukum materi nomor 1094 menyebutkan bentuk penjaminan seperti ini, yaitu, "Jaminan pasar adalah sah, misalnya, ada seseorang menjamin sesuatu yang akan menjadi utang seorang pedagang atau sesuatu yang tersisa dari utangnya kepada para pedagang yang lain, atau menjamin barang-barang yang berstatus barang tanggungan yang akan diserahterimakan kepadanya, maka penjaminan ini adalah sah."

3. Jaminan terhadap kekurangan akibat tidak akuratnya timbangan, takaran atau ukuran.

Yaitu menjamin kekurangan yang diakibatkan oleh tidak akuratnya alat penakar, alat timbang, alat ukur dan lain sebagainya.

Di dalam Jurnal Hukum materi nomor 1091 disebutkan, "Sah penjaminan terhadap kekurangan yang diakibatkan oleh tidak akuratnya alat timbangan, alat penakar atau alat ukur. Misalnya, seandainya ada seseorang membeli barang yang ditimbang, lalu ia meragukan keakuratan alat timbangan yang digunakan, atau membeli barang yang ditakar, lalu ia meragukan kekuratan alat penakar yang digunakan, atau membeli sesuatu yang diukur, lalu ia meragukan keakuratan alat ukur yang digunakan, lalu ada seseorang menjamin kekurangan yang diakibatkan oleh ketidakakuratan alat yang digunakan, maka jaminan seperti ini sah. Selanjutnya jika memang barang yang ia beli tidak sesuai dengan yang seharusnya, maka pihak pembeli berhak meminta ganti rugi kepada pihak penjamin atas kekurangan dan ketidaksesuaian itu, dan di sini yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan pihak pembeli disertai dengan sumpahnya."

Ketiga macam penjaminan ini adalah bentuk penjaminan murni, yaitu bentuk akad derma murni tanpa ada imbalan, berbeda dengan apa yang diterapkan oleh bank-bank yang menganut sistem riba.

b. Letter of Credit (L/C)

Letter of Credit (L/C) adalah surat perjanjian yang diterbitkan oleh suatu bank untuk kepentingan pihak eksportir yang berisikan komitmen pihak bank untuk melakukan pembayaran harga barang yang diekspornya atas nama pihak importir yang membuka kredit pada bank tersebut ketika pihak eksportir telah menyerahkan berkas dan dokumen-dokumen yang berkaitan dengan barang tersebut berikut pengapalannya, dengan syarat berkas dan dokumen-dokumen tersebut memang sesuai dengan ketentuan-ketentuan kredit. Letter of Credit ini digunakan dalam pendanaan perdagangan internasional.[74]

Hukum Letter of Credit ini sama dengan hukum surat jaminan, yaitu apabila pihak importir yang membuka kredit tersebut telah menyetorkan uang kepada pihak bank sesuai dengan harga pembelian barang yang diimpornya itu, maka pihak bank statusnya adalah sebagai wakil bagi pihak importir yang membuka kredit tersebut, dan pihak bank boleh meminta komisi atau biaya atas perwakilan yang dilakukan pihak bank tersebut. Apabila pihak importir tersebut belum menyetorkan uang sebagai harga barang yang diimpornya itu, baik keseluruhannya maupun sebagiannya, maka di sini pihak bank statusnya adalah sebagai *kafiil* (penjamin) dan pihak importir yang membuka kredit tersebut adalah sebagai pihak yang dijamin (*al-Makfuul 'anhu*), se-

73 *Al-'Uquud Ad-Durriyyah fii Tanqiih Al-Fataawaa Al-Haamidiyyah,* juz 1 hlm. 285.

74 *Al-Kafaalah fii Dhau'i Asy-Syarii'ah Al-Islaamiyyah,* karya Dr. Ali As-Salus, hlm. 159.

hingga oleh karena itu, pihak bank tidak boleh meminta biaya sebagai ongkos penjaminan yang diberikannya itu, akan tetapi pihak bank hanya boleh meminta biaya sebagai ongkos berbagai proses administrasi saja. Dan apabila pihak importir baru menyetorkan sejumlah uang sebagai pembayaran sebagian harga barang tertentu yang diimpornya, maka status bank adalah sebagai partner atau rekanan bagi pihak importir pembuka kredit tersebut dengan kesepakatan mendapatkan bagian keuntungan atau ikut menanggung kerugian dengan prosentase tertentu, dua persen misalnya, sehingga di sini yang terjadi bukanlah penjaminan murni.

c. Asuransi komersial dengan premi tetap

Asuransi ini juga disebut dengan *dhamaan* (jaminan), di antaranya adalah perusahaan jaminan (asuransi) Suriah, dengan tujuan mengaburkan hakekat asuransi itu sendiri supaya dianggap sama seperti *al-Kafaalah* (penjaminan) dan mengelabuhi masyarakat sehingga mereka mengira bahwa asuransi adalah boleh dan legal menurut kaca mata hukum agama. Dan terkadang asuransi dimasukkan ke dalam kategori penjaminan terhadap sesuatu yang tidak diketahui dengan jelas dan penjaminan sesuatu yang belum positif dan mengikat (yang menurut jumhur adalah boleh).

Definisi asuransi menurut undang-undang adalah, suatu akad yang di dalamnya pihak perusahaan asuransi akan memberikan sejumlah uang atau pendanaan atau suatu ganti apa pun dalam bentuk harta kepada anggotanya atau kepada pihak yang asuransi itu diperuntukkan baginya ketika terjadi suatu kejadian atau insiden, atau ketika adanya risiko yang nyata dalam akad, dan sebagai bandingannya, para anggota yang ikut asuransi tersebut harus membayar premi asuransi atau apa pun namanya kepada pihak perusahaan asuransi tersebut.

Dari penjelasan di atas, nampak jelas bahwa asuransi adalah termasuk bentuk akad spekulatif dan termasuk bentuk akad *al-Mu'aawadhah al-Maaliyyah* (pertukaran harta), dan ganti yang diberikan oleh pihak perusahaan asuransi kepada anggotanya bukanlah suatu derma. Akad spekulatif masuk ke dalam kategori akad *gharar* (mengandung unsur penipuan, resiko, tidak jelas dan tidak pasti). Karena pada waktu akad, tidak diketahui berapa kadar harta yang diserahkan atau didapatkan oleh masing-masing dari kedua belah pihak. Karena terkadang anggota yang ikut asuransi baru membayar premi asuransi sekali, kemudian ia mengalami suatu insiden. Begitu juga sebaliknya, terkadang ia sudah membayar semua cicilan atau premi yang harus dibayarkan, namun ia tidak mengalami suatu insiden.[75]

Oleh karena itu, asuransi hukumnya adalah tidak boleh menurut syara' karena mengandung unsur *gharar* dan riba.

Adapun unsur *gharar*, maka itu sudah sangat nampak jelas di dalam asuransi, karena asuransi memang termasuk salah satu bentuk akad *gharar*, yaitu akad yang bersifat spekulatif yang objek akadnya berada di antara dua kemungkinan, yaitu mungkin ada dan mungkin tidak. Telah tertetapkan, bahwasanya Rasulullah saw. melarang akad jual beli *gharar*.[76] Dalam hal ini, bentuk-bentuk akad *al-Mu'aawadhah al-Maaliyyah* (pertukaran harta) lainnya diqiyaskan dengan jual beli, sehingga keberadaan unsur *gharar* di dalam bentuk-bentuk akad tersebut juga berpengaruh terhadap keabsahannya, sebagaimana yang berlaku dalam akad jual beli.

75 *Al-Gharar wa Atsaruhu fi Al-'Uquud*, hlm. 639 – 663.
76 HR. Muslim, Abu Dawud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah r.a.

Para pakar hukum memasukkan asuransi ke dalam urutan daftar akad-akad *gharar*. Karena asuransi tidak lain adalah untuk suatu kejadian atau insiden masa mendatang yang tidak pasti apakah akan terjadi ataukah tidak, atau tidak diketahui kejadiannya. Oleh karena itu, *gharar* merupakan unsur yang pasti ada di dalam asuransi dan pasti selalu menyertainya. Unsur *gharar* di dalam asuransi adalah *gharar* yang sangat berat, bukan ringan atau sedang, karena di antara elemen dasar penyangga asuransi adalah resiko atau insiden, sementara hal itu merupakan sesuatu yang hanya bersifat kemungkinan belaka tanpa memiliki kaitan sama sekali dengan kehendak dan keinginan kedua belah pihak. Pada saat akad, anggota yang ikut asuransi tidak mengetahui berapa kadar yang ia bayarkan atau akan ia dapatkan. Karena terkadang ia baru membayar premi asuransi sekali, kemudian ia mengalami suatu insiden, sehingga ia berhak mendapatkan seluruh uang asuransi yang dijanjikan oleh pihak perusahaan asuransi. Begitu juga sebaliknya, terkadang ia sudah membayar semua cicilan atau premi yang harus dibayarkan, namun tidak ada suatu insiden yang terjadi, sehingga ia tidak mendapatkan apa-apa.

Begitu juga halnya dengan pihak perusahaan asuransi, pada saat akad ia tidak mengetahui berapa kadar yang ia dapatkan atau yang akan ia bayarkan, meskipun ia mampu mengetahui itu semua sampai pada batas maksimum dalam kaitannya dengan semua anggota yang ikut asuransi, dengan bantuan dasar-dasar penghitungan statistik yang cukup akurat. Namun meskipun begitu, dalam kondisi-kondisi normal, unsur spekulatif, kemungkinan, *gharar* dan *al-Ghabn* (ketertipuan) tetap tidak bisa dihilangkan. Karena ketiadaan unsur *gharar* bagi pihak perusahaan asuransi saja tidak cukup untuk bisa dikatakan bahwa unsur *gharar* telah tertiadakan dari akad asuransi, akan tetapi unsur *gharar* tersebut juga harus tertiadakan dalam kaitannya dengan pihak anggota yang ikut asuransi juga.

Adapun unsur riba dalam asuransi, maka sudah bisa dipastikan bahwa uang asuransi yang disediakan oleh perusahaan asuransi adalah didapatkan dari sumber yang meragukan. Karena tiap-tiap perusahaan asuransi menginvestasikan dananya di dalam bisnis riba. Bisa jadi, dalam asuransi jiwa, uang asuransi yang diberikan oleh perusahaan asuransi kepada anggotanya adalah sebagian dari bunga yang didapatkan, sementara riba adalah sudah pasti haram. Kemudian di samping itu, unsur riba sangat jelas terlihat di dalam transaksi yang berlangsung antara pihak perusahaan asuransi dengan anggota yang ikut asuransi (pihak yang mengasuransikan). Karena tidak ada kesepadanan dan kesebandingan antara besaran premi asuransi dan uang asuransi yang didapatkan. Karena uang asuransi yang diserahkan oleh perusahaan asuransi kepada anggota yang mengansuransikan terkadang lebih sedikit atau lebih banyak, atau memang terkadang bisa sama dan sepadan namun ini sangat langka sekali terjadi. Sementara di samping itu, penyerahan uang asuransi itu dilakukan belakangan di masa yang akan datang. Oleh karena itu, apabila uang asuransi yang didapatkan oleh pihak yang mengansuransikan adalah lebih banyak daripada jumlah premi yang telah dibayarkannya, maka di dalamnya terdapat unsur riba *fadhl* dan riba *nasi'ah*. Dan jika pun sama dan sepadan, maka di dalamnya tetap ditemukan unsur riba *nasi'ah*, dan kedua riba ini adalah haram hukumnya.

Ibnu Abidin (W 1252 H) adalah ulama fiqh yang pertama kali menganggap bahwa akad asuransi maritim atau pelayaran adalah ilegal dan tidak boleh. Setelah menjelaskan tentang apa yang disebut asuransi dan jaminan

pelayaran terhadap apa yang rusak di atas kapal, Ibnu Abidin berkata, "Yang tampak bagi saya adalah, bahwa seorang saudagar tidak halal mengambil ganti rugi atas hartanya yang rusak, karena itu berarti pertanggungjawaban penjaminan sesuatu yang belum pasti."[77]

Hal ini semakin terkuatkan dengan keputusan hasil Muktamar Internasional Ekonomi Islam pertama yang berlangsung di Makkah Al-Mukarramah pada tahun 1396 H/1976 M, juga dengan keputusan Kongres Fiqh yang berlangsung di Jedah pada tahun 1406 H/1985 M yang menetapkan bahwa asuransi komersial adalah tidak boleh.

Ibnu Najm Al-Mishri[78] mengatakan, penipuan dan pengelabuhan tidak mengharuskan denda. Maka seandainya si A berkata kepada si B, "Lewatlah jalan ini, karena jalan ini aman," lalu si B pun lewat jalan tersebut dan ternyata ia dirampok, atau, "Makanlah makanan ini, karena makanan ini tidak mengandung racun," lalu ia pun memakannya, lalu ia pun mati, maka di sini tidak ada tanggungan denda apa-apa. Kemudian Ibnu Najm mengecualikan tiga bentuk kasus dari ketentuan di atas, yaitu ketika penipuan itu dengan syarat, seperti si A menikahkan si B dengan seorang perempuan dengan syarat si perempuan itu merdeka, kemudian ternyata perempuan tersebut adalah budak milik orang lain, maka si B berhak meminta ganti rugi kepada si A yang memberitahukan kepadanya bahwa si perempuan adalah orang merdeka, atas denda yang ia serahkan kepada pihak pemilik perempuan itu berupa nilai anak.

Adapun asuransi kooperatif bersama di antara sekelompok orang, maka itu adalah boleh secara syara'. Karena itu termasuk salah satu bentuk akad derma dan termasuk bentuk saling membantu dan tolong menolong dalam kebajikan yang memang sangat dianjurkan oleh agama. Sebab masing-masing anggota menyerahkan sejumlah uang secara sukarela dengan tujuan untuk membantu meringankan beban derita dan dampak kerusakan akibat suatu insiden yang menimpa salah satu anggota, apa pun bentuk insiden itu, seperti kebakaran, banjir, pencurian, kecelakaan lalu lintas, kecelakaan kerja dan lain sebagainya. Juga, karena asuransi ini sama sekali tidak memiliki orientasi bisnis dan mencari keuntungan, tidak seperti yang dipraktekkan oleh perusahaan-perusahaan asuransi komersial dengan premi tetap.

Muktamar Ulama dan Cendekiawan Islam kedua di Kairo yang berlangsung pada tahun 1385 H/1965 M, dan muktamar ketujuh pada tahun 1392 H/1972 M, memperbolehkan asuransi sosial dan asuransi kooperatif. Ini juga yang diputuskan oleh Kongres Fiqh di Makkah Al-Mukarramah pada tahun 1398 H/1978 M, dan Konferensi Fiqh Islam di Jeddah dalam keputusannya nomor 9 tahun 1406 H/1985 M.

Kesimpulannya adalah, asuransi komersial adalah tidak boleh karena mengandung unsur riba dan gharar. Asuransi komersial sama sekali bukan termasuk kategori *al-Kafaalah* (jaminan), baik *al-Kafaalah* (penjaminan) terhadap sesuatu yang tidak diketahui, maupun penjaminan terhadap sesuatu yang belum positif dan tetap. Karena *al-Kafaalah* adalah bentuk derma, sementara asuransi komersial adalah bentuk akad *al-Mu'aawadhah* yang bersifat spekulatif.

Sedangkan asuransi sosial dan asuransi kooperatif adalah boleh, karena dilakukan atas dasar prinsip derma, saling membantu di dalam kebajikan dan bentuk berbuat baik serta memberikan bantuan yang murni tanpa ada unsur pertukaran atau imbalan.

---

77 *Raddul Muhtaar 'alaa Ad-Durril Mukhtaar*, 3 hlm. 273, cet. Al-Babai Al-Halabi.

78 *Al-Asybaah wa An-Nazhaa'ir*, hlm. 252 dan halaman berikutnya, cet. Daar Al-Fikr Damaskus.

D. Jaminan visa ijin tinggal dan jaminan pergi ke luar negeri

Kita telah mengetahui bahwa *al-Kafaalah* (penjaminan) adalah akad derma dan sebuah amal kebaikan yang pihak penjamin atau *kafiil* mendapatkan pahala atas penjaminan yang diberikannya. Karena *al-Kafaalah* adalah bentuk sikap saling membantu dalam kebajikan. Pihak *kafiil* berhak meminta ganti kepada pihak yang dijaminnya (*al-Makfuul 'anhu*) atas apa yang ia bayarkan kepada pihak yang diberi jaminan (*al-Makfuul lahu*). *Al-Kafaalah* adalah disyariatkan, baik *al-Kafaalah* terhadap harta (atau utang) maupun *al-Kafaalah* terhadap jiwa.

Dan sebagaimana sudah diketahui bersama bahwa negara-negara teluk memberlakukan peraturan bahwa para pekerja asing diharuskan memiliki seorang *kafiil* (penjamin) supaya mereka bisa mendapatkan visa ijin tinggal. Peraturan itu menetapkan bahwa kewajiban dan tanggung jawab pihak *kafiil* adalah apabila visa ijin tinggal pekerja asing yang dijaminnya itu telah berakhir atau dibatalkan atau keluar keputusan untuk mengusirnya, maka pihak *kafiil* harus menyerahkannya kepada instansi terkait yang berkaitan dengan keimigrasian untuk mendeportasinya, di samping pihak *kafiil* juga harus menutup semua biaya proses pendeportasian. Begitu juga, pihak *kafiil* bertanggung jawab terhadap semua utang-utang dan hal-hal yang menjadi kewajiban pihak yang dijaminnya yang muncul selama orang yang bersangkutan tinggal di negara tersebut, ketika orang tersebut belum menyelesaikan urusan utang dan kewajiban-kewajibannya itu sementara ia tidak memiliki harta yang dimungkinkan untuk digunakan menyelesaikan urusan utang dan kewajiban-kewajiban tersebut.

Begitu juga, ada sebagian negara yang memberlakukan peraturan bahwa jika ada warga negaranya yang ingin melakukan perjalanan ke luar negeri untuk bekerja atau belajar, atau ingin menunda tugas pengabdian karir dan lain sebagainya, maka warga negara yang bersangkutan harus memiliki seorang *kafiil* yang bersedia memberikan penjaminan terhadap diri dan harta. Pihak *kafiil* berkewajiban membayar sejumlah uang apabila ternyata ia tidak bisa menghadirkan orang yang dijaminnya itu ketika pihak pemerintah meminta dihadirkannya orang yang bersangkutan tersebut.

Hukum kedua bentuk *al-Kafaalah* atau penjaminan ini, yaitu penjaminan ijin tinggal dan penjaminan ijin pergi ke luar negeri adalah, bahwa meskipun *al-Kafaalah* adalah akad derma, namun pihah *kafiil* di dalam kedua bentuk *al-Kafaalah* ini boleh meminta semacam kompensasi, akan tetapi hanya sebatas sebagai biaya untuk hal-hal yang harus dilakukannya dalam proses penjaminan yang diberikan (uang lelah). Dan apabila ia mengeluarkan sejumlah uang sebagai konsekuensi penjaminan yang diberikannya itu, maka ia boleh meminta ganti kepada pihak yang dijaminnya sesuai dengan jumlah yang ia keluarkan. Adapun selain itu, maka tidak boleh dan hukumnya haram.[79] Bahkan itu termasuk bentuk tindakan aniaya dan *al-Ghabn al-Faahisy* (penipuan harga yang berlebihan) apabila pihak *kafiil* meminta kompensasi melebihi batas-batas yang dilegalkan oleh syara'. Seperti pihak *kafiil* meminta bagian sekian persen dari hasil kerja yang didapatkan oleh pihak yang dijaminnya, atau meminta semacam premi bulanan, sementara pihak *kafiil* tidak melakukan kerja apa pun untuk pihak yang dijaminnya atau tidak menanggung beban apa pun atau tidak mengeluarkan biaya apa pun.

---

79 *Al-Kafaalah*, karya Dr. Ali As-Salus, hlm. 172.

Undang-undang transaksi sipil negara Uni Emirat Arab materi nomor 1098 yang diadopsi dari Hukum Fiqh Islam menetapkan peraturan seperti berikut, "Seorang *kafiil* tidak boleh meminta kompensasi apa pun atas penjaminan yang diberikannya. Apabila ia mendapatkan kompensasi atas penjaminan yang diberikannya itu, maka ia wajib mengembalikannya kepada pemiliknya dan penjaminan yang diberikannya dianggap gugur, apabila ia meminta kompensasi itu dari pihak yang berpiutang, atau dari pihak yang berutang, atau dari pihak ketiga atas sepengetahuan pihak yang berpiutang. Namun apabila atas sepengetahuan pihak yang berpiutang, maka *al-Kafaalah* atau penjaminan itu menjadi kewajibannya dan mengikat bagi dirinya dengan keharusan ia tetap mengembalikan kompensasi yang didapatkannya itu."

Dalam catatan penjelas materi undang-undang di atas disebutkan, "Pihak penjamin dilarang mengambil kompensasi atas penjaminan yang diberikannya, dikarenakan apabila yang membayar utang yang dijamin adalah pihak yang berutang, maka kompensasi yang didapatkan oleh pihak penjamin berarti masuk kategori memakan harta orang lain dengan jalan yang batil. Dan apabila yang membayar utang itu adalah pihak penjamin kemudian ia meminta ganti kepada pihak yang berutang yang dijaminnya itu, maka berarti pembayaran utang yang dilakukannya itu berarti bentuk pemberian pinjaman utang kepada pihak yang berutang disertai dengan kelebihan, yang dimaksud dengan kelebihan di sini adalah kompensasi yang ia dapatkan dari pihak yang berutang yang dijaminnya tersebut, dan itu adalah tidak boleh."

Kesimpulannya adalah, boleh meminta semacam upah atau kompensasi dalam kasus *al-Kafaalah* izin tinggal dan *al-Kafaalah* melakukan perjalanan ke luar negeri, apabila kompensasi itu adalah sebagai biaya tenaga (uang lelah) saja, atau dikarenakan pihak *kafiil* menanggung pembayaran denda. Adapun kompensasi di luar dari itu, maka itu adalah haram.

BAB KESEBELAS
AL-HAWAALAH (PENGALIHAN UTANG)[80]

RANCANGAN PEMBAHASAN

Pembahasan tema *al-Hawaalah* ini kami bagi menjadi beberapa bagian pembahasan seperti berikut,

1. Definisi *al-Hawaalah*, pensyariatan *al-Hawaalah*, rukun dan *shiighah* atau kalimat yang digunakan untuk mengadakan akad *al-Hawaalah.*
2. Syarat-syarat *al-Hawaalah.*
3. Hukum-hukum *al-Hawaalah.*
4. Berakhir dan selesainya akad *al-Hawaalah.*
5. Pihak *al-Muhaal 'alaihi* meminta ganti kepada *al-Muhiil.*

A. DEFINISI AL-HAWAALAH, PENSYARIATAN AL-HAWAALAH, RUKUN DAN SHIIGHAH ATAU KALIMAT YANG DIGUNAKAN DALAM MENGADAKAN AKAD AL-HAWAALAH

1. DEFINISI AL-HAWAALAH

Al-Hawaalah secara bahasa artinya adalah *al-Intiqaal* (pindah), diucapkan, *"Haala 'anil 'ahdi,"* (berpindah, berpaling, berbalik dari janji).

Sedangkan secara istilah, definisi *al-Hawaalah* menurut ulama Hanafiyyah adalah, memindah (*an-Naqlu*) penuntutan atau penagihan dari tanggungan pihak yang berutang (*al-Madiin*) kepada tanggungan pihak *al-Multazim* (yang harus membayar utang, dalam hal ini adalah *al- Muhaal 'alaihi*). Berbeda dengan *al-Kafaalah* yang artinya adalah *adh-Dhammu* (menggabungkan tanggungan) di dalam penuntutan atau penagihan, bukan *an-Naqlu* (memindah). Maka oleh karena itu, dengan adanya *al-Hawaalah*, menurut kesepakatan ulama, pihak yang berutang (dalam hal ini maksudnya adalah *al-Muhiil*) tidak ditagih lagi.

Lalu, apakah utang yang ada berarti juga ikut berpindah (dari pihak *al-Muhiil* kepada

---

80 Gambarannya adalah seperti si A memiliki utang kepada si B, si C memiliki utang kepada si A, lalu si A meminta supaya si B menagih utang kepada si C, tidak lagi kepada si A. Pemindahan penagihan utang dari si A kepada si C ini disebut *al-Hawaalah.* Di sini, si A disebut sebagai *al-Muhiil*, si B disebut *al-Muhaal* atau *al-Muhtaal*, si C dan utangnya kepada si A disebut *al-Muhaal 'alaih*, utang yang dialihkan (yaitu utang si A kepada si B) disebut *al-Muhaal bihi.* Atau juga bisa digambarkan seperti berikut, si A memiliki utang kepada si B dan si B memiliki utang kepada si C, lalu si B meminta supaya si C menagih utang kepada si A bukan lagi kepada dirinya. Di sini, si B disebut *al-Muhiil* (yang mengalihkan), si C disebut *al-Muhaal* (yang dialihkan), sedangkan si A dan utangnya kepada si B disebut *al-Muhaal 'alaihi* (yang dipindahi).

pihak *al-Muhaal 'alaih*)? Dalam masalah ini, para imam madzhab Hanafi berbeda pendapat. Namun yang shahih adalah bahwa utang yang ada juga ikut berpindah seperti yang akan kami jelaskan di bagian mendatang. Maka oleh karena itu, pengarang kitab, *"al-'Inaayah,"* mendefinisikan *al-Hawaalah* seperti berikut, *"Al-Hawaalah* menurut istilah ulama fiqh adalah mengalihkan (*at-Tahwiil*) utang dari tanggungan pihak *ashiil* (dalam hal ini adalah *al-Muhiil*) ke tanggungan pihak *al-Muhaal 'alaihi* sebagai bentuk *at-Tawatstsuq* (penguatan, penjaminan).[81]

Sementara itu, selain ulama Hanafiyyah mendefinisikan *al-Hawaalah* seperti berikut, "Sebuah akad yang menghendaki pemindahan suatu utang dari tanggungan ke tanggungan yang lain."[82]

2. PENSYARIATAN AL-HAWAALAH

Al-Hawaalah terhadap utang (atau dengan kata lain *al-Muhaal bihi* atau hak yang dipindah berupa utang) hukumnya boleh berdasarkan Sunnah dan ijma' sebagai pengecualian dari larangan melakukan pentasharufan terhadap utang dengan utang.

Adapun dasar pensyariatan *al-Hawaalah* dari Sunnah adalah sabda Rasulullah saw. sebagaimana yang diriwayatkan oleh Al-Baihaqi,[83]

مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ وَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَتْبَعْ

"Sikap menunda-nunda pembayaran utang oleh orang yang mampu adalah sebuah kezhaliman. Dan apabila salah seorang di antara kamu sekalian dialihkan kepada orang yang mampu, maka hendaklah ia menerimanya (maksudnya menerima akad *al-Hawaalah* tersebut)."

Sedangkan di dalam riwayat Imam Ath-Thabrani, redaksi haditsnya adalah seperti berikut,

مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ وَإِذَا أُحِلْتَ عَلَى مَلِيءٍ فَاتْبَعْهُ

Sedangkan di dalam riwayat Imam Ahmad dan Ibnu Abi Syaibah, redaksinya adalah seperti berikut,

مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ فَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَتْبَعْ

Ada pula yang meriwayatkannya dengan redaksi,

مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ فَإِذَا أُحِيلَ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَحْتَلْ

Semua hadits ini maksudnya adalah sama.

81 *Fathul Qadiir ma'al 'Inaayah*, juz 5 hlm. 442; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 300; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 282.

82 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 325; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 193; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 528; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 2 hlm. 114; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 370.

83 Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, *Ashhaabul Kutubis Sittah* (Al-Bukhari, Muslim, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Abu Dawud dan Ibnu Majah), Ibnu Abi Syaibah, dan Ath-Thabrani dalam kitab, *"Al-Mu'jamul Awsath,"* dari Abu Hurairah r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh imam Ahmad, Ibnu Majah dan At-Tirmidzi dari Abdullah Ibnu Umar r.a. dengan redaksi seperti berikut,

مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ وَإِذَا أُحِلْتَ عَلَى مَلِيءٍ فَاتْبَعْهُ

"Menunda-nunda pelunasan utang yang dilakukan oleh orang mampu merupakan sebuah kezaliman. Dan jika (utang) kamu dipindahkan kepada orang yang kaya (maksudnya diadakan akad al-Hawaalah), maka hendaklah kamu menerimanya (maksudnya menerima akad al-Hawaalah tersebut)."

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al-Bazzar dari Jabir r.a. dengan redaksi seperti berikut,

مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ فَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَتْبَعْ

Namun di dalam sanad riwayat Al-Bazzar ini terdapat seorang perawi *dha'if*. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 59; *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 250, *Majma'uz Zawaa'id*, juz 4 hlm. 130; *Subulus Salaam*, juz 3 hlm. 61; *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 236. Kata فَلْيَتْبَعْ menurut kebanyakan ulama dibaca dengan huruf ta' tanpa *tasydiid*, sedangkan ada sebagian ulama yang membacanya dengan *tasydiid*, yaitu فَلْيَتَّبِعْ namun yang lebih tepat adalah bentuk bacaan yang pertama.

Jumhur ulama berpendapat bahwa perintah yang terdapat di dalam hadits di atas (yaitu, *fal yatba'* atau *fal yahtal*) adalah perintah yang bersifat sunnah dan anjuran. Oleh karena itu, tidak wajib hukumnya untuk menerima akad *al-Hawaalah*. Namun Dawud dan Imam Ahmad berpendapat bahwa perintah di dalam hadits tersebut sifatnya adalah wajib, oleh karena itu wajib bagi pihak *al-Muhaal* (juga disebut *al-Muhtaal*) untuk menerima *hawaalah* tersebut.[84]

Adapun ijma', maka secara garis besar seluruh ulama sepakat bahwa *al-Hawaalah* adalah boleh.[85] Akad *al-Hawaalah* boleh dilakukan terhadap *ad-Dain* (harta yang masih berbentuk utang), bukan terhadap *al-'Ain* (kebalikan dari *ad-Dain*, yaitu harta yang barangnya berwujud secara konkrit, biasanya diartikan barang), atau dengan kata lain akad *al-Hawaalah* sah apabila *al-Muhaal bihi* berupa utang bukan berupa barang (*al-'Ain*). Karena akad *al-Hawaalah* mengandung arti *an-Naqlu* atau *at-Tahwiil* (memindahkan, mengalihkan), dan hal ini hanya bisa dilakukan terhadap harta yang masih berbentuk utang, tidak bisa dilakukan terhadap *al-'Ain* (barang). Maksudnya *an-Naqlu* atau pemindahan yang bersifat abstrak tidak bisa terjadi pada *al-'Ain* (barang), sehingga oleh karena itu, tidak sah mengadakan akad *al-Hawaalah* terhadap *al-'Ain*.

3. RUKUN DAN SHIIGHAH AKAD AL-HAWAALAH

Rukun *al-Hawaalah* menurut ulama Hanafiyyah adalah, ijab dari pihak *al-Muhiil*, qabul dari pihak *al-Muhaal* (*al Muhtaal*) dan *al-Muhaal 'alaihi* dengan bentuk-bentuk perkataan tertentu. Adapun ijab adalah seperti pihak *al- Muhiil* berkata kepada pihak yang berpiutang (*al-Muhaal*), "Saya mengalihkanmu kepada si Fulan." Sedangkan qabul dari pihak *al-Muhaal* dan *al-Muhaal 'alaihi* adalah masing-masing berkata, "Saya menerimanya," atau, "Saya setuju," atau kata-kata yang semakna.

Adapun alasan kenapa akad *al-Hawaalah* harus berdasarkan persetujuan pihak *al-Muhaal 'alaihi* menurut ulama Hanafiyyah adalah, karena akad *al-Hawaalah* merupakan sebuah bentuk pentasharufan atau tindakan yang dilakukan terhadap *al-Muhaal 'alaihi* dengan memindahkan dan mengalihkan utang kedalam tanggungannya. Oleh karena itu, akad *al-Hawaalah* tidak bisa sempurna kecuali dengan adanya qabul dan persetujuan dari pihak *al-Muhaal 'alaihi*. Sebab dirinyalah yang nantinya berkewajiban membayar utang, dan itu tidak boleh terjadi kecuali dengan adanya persetujuan dan komitmen dari dirinya. Adapun keberadaannya yang juga sebagai pihak yang berutang (*al-Madiin*) kepada pihak *al-Muhiil*, maka itu tidak menghalangi terjadinya perubahan sifat *al-Iltizaam* (kewajiban membayar utang). Karena manusia tidak sama di dalam masalah sikap menagih utang, ada yang bersikap longgar dan ada yang bersikap kaku dan keras.

Adapun persetujuan pihak *al-Muhaal*, maka hal ini memang sudah menjadi keharusan. Karena utang yang ada adalah haknya, yaitu yang ada dalam tanggungan pihak *al-Muhiil*. Dan utang itulah yang nantinya mengalami perpindahan dengan adanya akad *al-Hawaalah*. Sedangkan di dalam masalah penunaian tanggungan atau hak, ditemukan adanya keragaman antara satu orang dengan orang yang lain, ada yang selalu tepat dalam menunaikan hak dan mudah ditagih, dan ada pula

84 *Subulus Salaam*, juz 3 hlm. 61; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 527; *Al-Miizaan* karya Asy-Sya'rani, juz 2 hlm. 80.

85 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 521; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 337; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 193; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 294; *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 444.

yang gemar menunda-nunda dan susah sekali ditagih. Maka di dalam akad *al-Hawaalah* harus berdasarkan persetujuan pihak *al-Muhaal*. Karena jika tidak, maka hal itu bisa menimbulkan kemudharatan bagi dirinya, karena bisa jadi *al-Muhaal 'alaih* adalah orang yang susah ditagih.

Adapun kerelaan pihak *al-Muhiil*, maka Al-Qaduri mensyaratkannya. Karena biasanya orang-orang yang memiliki sikap *muru`ah* tidak ingin ada pihak lain yang harus menanggung apa yang sebenarnya menjadi tanggung jawab mereka. Dalam kitab, *"Az-Ziyaadaat,"* disebutkan sebuah pendapat—dan pendapat ini adalah pendapat yang terpilih menurut mereka—yang menyatakan bahwa akad *al-Hawaalah* sudah sah meski tanpa ada kerelaan dari pihak *al-Muhiil*. Karena ketetapan dan komitmen dari pihak *al-Muhaal 'alaih* untuk membayar utang yang ada merupakan pentasharufan terhadap haknya sendiri, sementara hal itu sama sekali tidak merugikan pihak *al-Muhiil*, bahkan sebaliknya hal itu menguntungkan dirinya.[86]

Sementara itu, ulama Hanabilah dan ulama Zhahiriyyah berpendapat bahwa di dalam akad *al-Hawaalah* hanya disyaratkan ridha pihak *al-Muhiil* saja (atas kemauannya sendiri), sedangkan pihak *al-Muhaal* dan *al-Muhaal 'alaihi*, maka mereka berdua mau tidak mau harus menerimanya. Karena perintah untuk menerima *al-Hawaalah* di dalam hadits di atas menurut mereka merupakan perintah yang bersifat wajib sebagaimana yang telah dijelaskan di atas. Oleh karena itu, persetujuan keduanya tidak diperhitungkan di sini.[87] Pendapat ini berseberangan dengan pendapat ulama Hanafiyyah. Dalam hal ini, ulama Hanabilah hanya mencukupkan pihak *al-Muhaal* dan *al-Muhaal 'alaihi* mengetahuinya saja, tidak disyaratkan harus ada persetujuan dari keduanya.

Alasan kenapa tidak disyaratkan harus adanya kerelaan dan persetujuan dari pihak *al-Muhaal 'alaihi* adalah, karena pihak *al-Muhiil* bisa minta sendiri haknya atau bisa dengan wakilnya. Di sini, pihak *al-Muhiil* memposisikan pihak *al-Muhaal* pada posisinya dalam hal memegang dan menerima pembayaran utang (dengan kata lain memposisikannya sebagai wakilnya untuk menagih dan mendapatkan haknya dari *al-Muhaal 'alaih*). Maka oleh karena itu, pihak *al-Muhaal 'alaihi* harus menyerahkan pembayaran utang yang ada kepada pihak *al-Muhaal* yang posisinya sebagai wakil pihak *al-Muhiil*.

Sementara itu, ulama Malikiyyah berdasarkan pendapat yang masyhur menurut mereka dan ulama Syafi'iyyah berdasarkan pendapat yang lebih shahih menurut mereka, mengatakan bahwa syarat sahnya akad *al-Hawaalah* hanyalah ridha pihak *al-Muhiil* dan pihak *al-Muhaal* saja. Karena pihak *al-Muhiil* bebas untuk menutup utang yang ada dari arah mana saja yang dikehendakinya (bisa langsung ia lakukan sendiri atau lewat jalur *al-Muhaal 'alaih*), tidak harus dari arah tertentu. Sedangkan disyaratkannya ridha dan persetujuan pihak *al-Muhaal* adalah karena ia memiliki hak yang berada di dalam tanggungan pihak *al-Muhiil*. Maka oleh karena itu, haknya tersebut tidak bisa berpindah kecuali atas persetujuannya. Sebab watak dan karakter orang berbeda-beda dalam hal membayar tanggungan utang, ada yang segera membayar utangnya dan mudah ditagih, dan ada pula yang susah ditagih dan selalu menunda-nunda pembayarannya. Namun hukum menerima

---

86 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 15 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir ma'al 'inaayah*, juz 5 hlm. 444; *Mukhtahsharuth Thahaawi*, hlm. 102, *Raddul Muhtaar 'ala Ad-Durril Mukhtaar*, juz 4 hlm. 301 dan halaman berikutnya.

87 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 522, 525, 527; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 2 hlm. 114; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 3 hlm. 374.

akad *al-Hawaalah* bukan merupakan sesuatu yang wajib dan bukan sebuah keharusan bagi pihak *al-Muhaal,* akan tetapi ia bebas antara menerima dan tidak menerima akad *al-Hawaalah* yang ditawarkan. Karena perintah yang terdapat di dalam hadits di atas bersifat sunnah, sehingga oleh karena itu pihak *al-Muhaal* tidak wajib dan tidak harus menerimanya.

Sedangkan ridha dan persetujuan pihak *al-Muhaal 'alaihi* tidak termasuk syarat sahnya *al-Hawaalah,* karena dirinya adalah pihak yang menanggung hak, juga karena hak yang menjadi tanggungan pihak *al-Muhaal 'alaihi* adalah milik *al-Muhiil.* Maka oleh karena itu, boleh baginya untuk meminta haknya tersebut dengan lantaran orang lain (dalam hal ini adalah pihal *al-Muhaal*). Karena masalahnya hanyalah pemasrahan untuk menerima pembayaran utang, sehingga oleh karena itu persetujuan pihak yang harus membayar utang tidak masuk perhitungan, sebab memang sudah menjadi kewajibannya untuk membayarnya. Hal ini sama seperti seseorang yang memberi pinjaman utang mewakilkan kepada orang lain untuk menerima pembayaran utangnya tersebut. Posisi pihak *al-Muhaal* berbeda dengan posisi pihak *al-Muhaal 'alaihi,* karena hak yang ada adalah milik pihak *al-Muhaal,* maka oleh karena itu tidak bisa dipindahkan kecuali atas persetujuan dirinya, sama seperti seorang penjual. Sementara *al-Muhaal 'alaihi* adalah pihak yang menanggung hak atau dengan kata lain yang memiliki tanggungan kewajiban membayar hak (baca: utang), sehingga oleh karena itu persetujuannya tidak masuk ke dalam perhitungan, sama seperti barang yang dijual.[88]

Dari penjelasan di atas bisa dipahami bahwa akad *al-Hawaalah* menurut jumhur selain ulama Hanafiyyah memiliki enam rukun atau elemen, yaitu,

1. *Al-Muhiil* atau pihak yang berutang (*al-Madiin*) kepada pihak *al-Muhaal.*
2. *Al-Muhaal* atau juga disebut *al-Muhtaal* dan *al-Hawiil,* yaitu pihak yang berpiutang atau dengan kata lain pihak yang memberi utangan kepada pihal *al-Muhiil.*
3. *Al-Muhaal 'alaihi* atau juga disebut *al-Muhtaal 'alaihi,* yaitu pihak yang berkeharusan untuk membayar utang kepada pihak *al-Muhaal.*
4. *Al-Muhaal bihi* atau *al-Muhtaal bihi,* yaitu utang pihak *al-Muhiil* kepada pihak *al-Muhaal* dan utang pihak *al-Muhaal 'alaihi* kepada pihak *al-Muhiil.*

5 dan 6. Shighat (ijab qabul).[89]

B. SYARAT-SYARAT AL-HAWAALAH

Menurut ulama Hanafiyyah, ada sejumlah syarat yang harus terpenuhi agar akad *al-Hawaalah* bisa sah. Syarat-syarat tersebut ada yang terkait dengan *shiighah* (ijab qabul), ada yang untuk pihak *al-Muhiil,* ada yang untuk pihak *al-Muhaal,* ada yang untuk pihak *al-Muhaal 'alaihi,* dan ada yang untuk *al-Muhaal bihi.*

1. SYARAT-SYARAT SHIGHAH

Akad *al-Hawaalah* terbentuk dengan terpenuhinya ijab dan qabul atau sesuatu yang semakna dengan ijab qabul, seperti dengan pembubuhan tanda tangan di atas nota *al-Hawaalah,* dengan tulisan dan isyarat. Ijab adalah seperti pihak *al-Muhiil* berkata, "Aku alihkan kamu kepada si Fulan." Qabul adalah seperti pihak *al-Muhaal* berkata, "Saya terima," atau, "Saya setuju."

88 *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2 hlm. 294; *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 3 hlm. 325; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 338; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 193 dan halaman berikutnya.

89 *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 193 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadir,* juz 5 hlm. 443.

Ijab dan qabul disyaratkan harus dilakukan di majlis akad dan akad yang ada disyaratkan harus final, sehingga di dalamnya tidak berlaku *khiyaar* majlis maupun *khiyaar* syarat.

2. *SYARAT-SYARAT* AL-MUHIIL

Ada dua syarat untuk *al-Muhiil* seperti berikut,

1. Ia harus orang yang memiliki kelayakan dan kompetensi (*al-Ahliyyah*) untuk mengadakan akad, yaitu ia adalah orang yang berakal dan baligh.

   Berdasarkan syarat ini, maka tidak sah *al-Hawaalah* anak kecil dan orang gila. Karena berakal adalah syarat agar segala bentuk tindakan atau pentasharufan yang dilakukan sah.

   Adapun *al-Hawaalah* anak kecil yang sudah *mumayyiz*, maka statusnya belum berlaku efektif, akan tetapi ditangguhkan dan digantungkan kepada ijin dan pengesahan walinya, apabila walinya mengijinkan dan mengesahkannya, maka baru bisa berlaku efektif. Namun jika tidak, maka statusnya tidak sah dan batal. Berdasarkan hal ini, berarti baligh adalah syarat *an-Nafaadz* (berlaku efektifnya akad *al-Hawaalah*), bukan syarat *al-In'iqaad* (syarat terbentuknya akad).

2. Ridha dan persetujuan *al-Muhiil*, maksudnya atas kemauan sendiri tidak dalam keadaan dipaksa. Jadi, apabila pihak *al-Muhiil* dalam kondisi dipaksa untuk mengadakan akad *al-Hawaalah*, maka akad *al-Hawaalah* tersebut tidak sah. Karena *al-Hawaalah* adalah bentuk *al-Ibraa'* (pembebasan) yang mengandung arti *at-Tamliik* (pemilikan). Oleh karena itu tidak sah jika dilakukan dengan adanya unsur paksaan, seperti bentuk-bentuk akad yang mengandung makna *at-Tamliik* lainnya.[90] Ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah sependapat dengan ulama Hanafiyyah dalam syarat yang satu ini.

   Sementara itu, Ibnu Kamal dalam kitab, *"al-Iidhaah,"* menuturkan, bahwa ridha pihak *al-Muhiil* adalah sebagai syarat supaya nanti *al-Muhaal 'alaihi* boleh meminta ganti kepadanya.

3. *SYARAT-SYARAT* AL-MUHAAL

Ada tiga syarat yang harus terpenuhi dalam kaitannya dengan pihak *al-Muhaal*, yaitu,

1. Ia harus orang yang memiliki kelayakan dan kompetensi mengadakan akad, sama dengan syarat pertama pihak *al-Muhiil*, yaitu ia harus berakal karena qabul dari pihak *al-Muhaal* adalah termasuk rukun *al-Hawaalah*, sementara orang yang tidak berakal tidak memiliki kelayakan dan kompetensi untuk memberikan qabul. Ia juga harus baligh sebagai syarat akad *al-Hawaalah* yang ada bisa berlaku efektif (*nafaadz*). Jadi, baligh merupakan syarat *an-Nafaadz* (syarat berlaku efektifnya akad *al-Hawaalah*) bukan syarat *al-In'iqaad* (terbentuknya akad) seperti yang telah kami jelaskan di atas. Apabila pihak *al-Muhaal* belum baligh, maka butuh kepada persetujuan dan pengesahan dari walinya.
2. Ridha dan persetujuan *al-Muhaal*. Oleh karena itu tidak sah apabila pihak *al-Muhaal* dalam keadaan dipaksa berdasarkan alasan yang telah kami singgung di atas. Ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah sependapat dengan ulama Hanafiyyah di dalam syarat ini.
3. Qabul yang diberikan oleh pihak *al-Muhaal* harus dilakukan di majlis akad. Ini adalah syarat terbentuknya akad *al-*

90 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 16; *Majma'udh Dhamaanaat,* hlm. 282.

Hawaalah menurut imam Abu Hanifah dan Muhammad. Jika seandainya pihak *al-Muhaal* tidak hadir di majlis akad, lalu sampai kepadanya berita tentang diadakannya akad *al-Hawaalah* tersebut, lalu ia menerimanya, maka menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad, akad *al-Hawaalah* tersebut tetap tidak bisa dilaksanakan dan tidak berlaku efektif. Sementara itu, menurut Abu Yusuf, syarat ketiga ini hanya syarat *an-Nafaadz*. Al-Kasani mengatakan, bahwa yang benar adalah pendapat Imam Abu Hanifah dan Muhammad, karena qabul pihak *al-Muhaal* adalah salah satu rukun *al-Hawaalah*.[91]

4. *SYARAT-SYARAT* AL-MUHAAL 'ALAIHI

Syarat-syarat *al-Muhaal 'alaihi* sama dengan syarat *al-Muhaal*, yaitu,

1. Ia harus orang yang memiliki kelayakan dan kompetensi untuk mengadakan akad, yaitu ia harus berakal dan baligh. Oleh karena itu, akad *al-Hawaalah* tidak sah apabila pihak *al-Muhaal 'alaihi* adalah anak kecil atau orang gila. Hanya saja, di sini syarat pihak *al-Muhaal 'alaihi* harus baligh adalah syarat *al-In'iqaad* (syarat terbentuknya akad), bukan syarat *an-Nafaadz*, bukan sebaliknya seperti yang berlaku pada syarat *al-Muhaal*. Oleh karena itu, tidak sah qabul yang dikeluarkan oleh anak kecil yang statusnya sebagai *al-Muhaal 'alaih*.
2. Ridha pihak *al-Muhaal 'alaihi*. Oleh karena itu, seandainya pihak *al-Muhaal 'alahi* dalam posisi dipaksa untuk menerima *al-Hawaalah*, maka akad *al-Hawaalah* tersebut tidak sah. Namun ulama Malikiyyah tidak memasukkan ridha pihak *al-Muhaal 'alaihi* sebagai salah satu syarat *al-Hawaalah*.
3. Qabulnya pihak *al-Muhaal 'alaihi* harus dilakukan di majlis akad, ini adalah syarat *al-In'iqaad* menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad, bukan hanya sebatas syarat *an-Nafaadz*.[92]

5. *SYARAT-SYARAT* AL-MUHAAL BIHI

Ulama sepakat bahwa syarat *al-Muhaal bihi* ada dua, yaitu,[93]

1. *Al-Muhaal bihi* harus berupa *ad-Dain* (harta yang berupa utang), maksudnya pihak *al-Muhiil* memang memiliki tanggungan utang kepada pihak *al-Muhaal*. Apabila tidak, maka akad tersebut adalah akad *al-Wakaalah* (perwakilan) sehingga selanjutnya secara otomatis hukum dan peraturan yang berlaku adalah hukum dan peraturan akad *al-Wakaalah*, bukan akad *al-Hawaalah*. Berdasarkan syarat ini, maka tidak sah mengadakan akad *al-Hawaalah* dengan *al-Muhaal bihi* berupa harta *al-'Ain* (barang, harta yang barangnya berwujud secara konkrit, kebalikan dari *ad-Dain*) yang barangnya masih ada, belum rusak atau binasa. Karena *al-'Ain* tersebut bukan merupakan sesuatu yang berada di dalam tanggungan.
2. Tanggungan utang yang ada sudah positif dan bersifat mengikat (*laazim*) seperti utang dalam akad pinjaman utang (*al-Qardh*). Oleh karena itu tidak sah—pada masa lalu—akad *al-Hawaalah* dengan *al-Muhaal bihi* adalah harga *al-Mukaatabah* (sejumlah uang yang dibayarkan oleh si budak kepada majikannya sebagai syarat kemerdekaannya) sedangkan si budak

91 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 16; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 282.

92 *Al-Badaa'i'*, 6 hlm. 16.

93 *Al-Badaa'i'*, 6 hlm. 16, *Bidaayatul Mujtahid*, 2 hlm. 295, *Asy-Syarhul Kabiir*, 3 hlm. 335 dan halaman berikutnya, *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 194, *Al-Muhadzdzab*, 1 hlm. 337, *Al-Mughnii*, 4 hlm. 533.

adalah sebagai *al-Muhaal 'alaihi.* Karena apa yang harus dibayar oleh budak mukatab agar dirinya bisa merdeka itu tidak bersifat mengikat. Secara garis besar bisa dikatakan bahwa setiap tanggungan utang yang tidak sah dijadikan sebagai *al-Makfuul bihi,* maka juga tidak sah dijadikan sebagai *al-Muhaal bihi,* yaitu harus berupa utang yang hakiki, sudah nyata dan positif, tidak bersifat spekulatif dan masih mengandung kemungkinan antara ada dan tidak. Yaitu utang yang biasanya para fuqaha menyebutnya dengan utang yang shahih. Disyaratkannya utang yang ada harus berstatus positif dan mengikat adalah pendapat jumhur selain ulama Hanabilah. Sementara itu, ulama Hanabilah memperbolehkan *al-Hawaalah* terhadap utang berupa harga akad *mukaatabah* dan utang berupa harga pembelian selama masa *khiyaar.* Ulama Syafi'iyyah memperbolehkan utang tersebut belum positif dan mengikat akan tetapi akan berujung positif dan mengikat dengan sendirinya, seperti utang berupa harga pembelian yang dibarengi dengan *khiyaar* di dalam akad, mahar sebelum si suami menggauli si isteri, dan biaya sewa atau upah sebelum terpenuhinya kemanfaatan barang yang disewa atau kemanfaatan tenaga orang yang dipekerjakan.

Begitu juga, *al-Hawaalah* tidak sah apabila pihak *al-Muhaal 'alaihi* adalah orang yang tanggungan utangnya tidak positif dan tidak bersifat mengikat, seperti utangnya anak kecil dan *safiih* (orang yang dilarang menggunakan dan membelanjakan harta dikarenakan tidak memiliki kemampuan untuk mengelola dan membelanjakan harta dengan baik dan benar) tanpa seijin walinya. Oleh karena itu, tidak boleh menjadikan anak kecil dan *safiih* sebagai pihak *al-Muhaal 'alaihi* karena tanggungan utang keduanya tidak positif dan tidak bersifat mengikat. Karena si wali anak kecil atau si wali *safiih* berhak untuk menghilangkan, membatalkan dan menggugurkan utang yang ada dari keduanya. Begitu juga, harga pembelian barang yang dijual dengan berdasarkan adanya *khiyaar* sebelum jual beli itu berlaku mengikat, tidak bisa dijadikan sebagai *al-Muhaal bihi.* Sebab harga barang itu dianggap sebagai utang yang belum positif dan belum mengikat.

Adapun keberadaan tanggungan utang pihak *al-Muhaal 'alaihi* kepada pihak *al-Muhiil* sebelum diadakannya akad *al-Hawaalah,* maka menurut ulama Hanafiyyah bukan termasuk syarat sah *al-Hawaalah.* Karena menurut mereka, *al-Hawaalah* sah, baik apakah pihak *al-Muhaal 'alaihi* memang memiliki tanggungan utang kepada pihak *al-Muhiil* maupun tidak, baik apakah *al-Hawaalah* yang ada adalah mutlak maupun *muqayyad* (ada syarat yang membatasinya).

Sementara itu, ulama Malikiyyah mensyaratkan tiga hal untuk *al-Muhaal bihi,* yaitu,

1. Tanggungan utang yang dijadikan *al-Muhaal bihi* memang telah jatuh tempo pembayarannya.
2. Tanggungan utang yang dijadikan *al-Muhaal bihi* (utang yang dialihkan, maksudnya utangnya pihak *al-Muhiil* kepada pihak *al-Muhaal*) sama spesifikasinya (sifat dan jumlahnya) dengan tanggungan utang pihak *al-Muhaal 'alaihi* kepada pihak *al-Muhiil.* Oleh karena itu, tidak boleh jika salah satunya lebih banyak atau lebih sedikit atau jika salah satunya lebih baik kualitasnya atau lebih jelek. Karena jika tidak sama, maka hal itu berarti telah keluar dari *al-Hawaalah* dan masuk ke dalam kategori *al-Bai'* (jual beli), yaitu jual beli utang dengan utang.
3. Kedua tanggungan utang yang ada (tanggungan utang pihak *al-Muhiil* kepada

pihak *al-Muhaal* dan tanggungan utang pihak *al-Muhaal 'alaihi* kepada pihak *al-Muhiil*) atau salah satunya bukan dalam bentuk makanan yang dipesan (*salam*). Karena jika dalam bentuk makanan yang dipesan, maka itu termasuk menjual makanan tersebut sebelum pihak yang memesan menerimanya, dan itu tidak boleh. Apabila salah satu utang yang ada muncul dari akad jual beli, sedangkan utang yang satunya lagi muncul dari akad *al-Qardh* (pinjaman utang), maka boleh apabila utang yang dialihkan telah jatuh tempo.

6. DUA BENTUK AL-HAWAALAH MENURUT ULAMA HANAFIYYAH

Al-Hawaalah ada dua macam, yaitu mutlak dan *muqayyad.*

1. *Al-Hawaalah* yang berbentuk mutlak yaitu, akad *al-Hawaalah* yang pihak *al-Muhiil* tidak memberikan keterangan bahwa yang ia maksudkan adalah tanggungan utang pihak *al-Muhaal 'alaihi* kepada dirinya (*al-Muhiil*), dan pihak *al-Muhaal 'alaihi* pun menerima dan setuju dengan akad *al-Hawaalah* tersebut. Bentuk *al-Hawaalah* ini tidak ada yang mengatakan boleh kecuali ulama Hanafiyyah. Dalam hal ini, ulama Syi'ah Imamiyyah dan Zaidiyyah sependapat dengan ulama Hanafiyyah berdasarkan pendapat yang kuat menurut mereka. Sedangkan menurut ketiga madzhab yang lain, yaitu madzhab Maliki, Syafi'i dan Hanbali, akad *al-Hawaalah* yang berbentuk mutlak yang sekiranya pihak *al-Muhaal 'alaihi* tidak memiliki tanggungan utang kepada pihak *al-Muhiil* adalah murni akad *al-Kafaalah* (penjaminan). Oleh karena itu harus berdasarkan ridha dan persetujuan ketiga belah pihak, yaitu pihak yang berpiutang (*al-Muhaal* atau *ad-Daa'in*), pihak yang berutang (*al-Muhiil* atau *al-Madiin*) dan *al-Muhaal 'alaihi.*
2. *Al-Hawaalah* yang berbentuk *muqayyad* yaitu, akad *al-Hawaalah* yang pihak *al-Muhiil* memberikan keterangan bahwa yang ia maksudkan adalah tanggungan utang pihak *al-Muhaal 'alaihi* kepadanya (pihak *al-Muhiil*). Ini adalah bentuk *al-Hawaalah* yang boleh berdasarkan kesepakatan ulama.[94]

Kedua bentuk *al-Hawaalah* di atas hukumnya boleh berdasarkan sabda Rasulullah saw. di atas, yaitu,

وَمَنْ أُحِيلَ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَتْبَعْ

"Barang siapa yang (haknya) dialihkan kepada orang yang kaya (al-Muhaal 'alaihi), maka hendaklah ia menerima pengalihan tersebut."

Hanya saja, *al-Hawaalah* yang berbentuk mutlak memiliki beberapa perbedaan dengan *al-Hawaalah* yang berbentuk *muqayyad* dalam beberapa hal seperti berikut,[95]

1. Apabila *al-Hawaalah* adalah berbentuk mutlak dan pihak *al-Muhaal 'alaihi* tidak memiliki tanggungan utang kepada pihak *al-Muhiil,* maka pihak *al-Muhaal* hanya

94 Menurut pakar hukum Dr. As-Sanhuri, jika dilihat lebih dalam lagi, akad *al-Hawaalah al-Muqayyadah* sebenarnya lebih dekat kepada salah satu bentuk pembayaran utang daripada bentuk *al-Hawaalah* dalam fiqh undang-undang (*Al-Wasiith,* 240). As-Sanhuri juga berpandangan bahwa fiqh Islam dengan seluruh madzhab yang ada tidak mengakui *al-Hawaalah* (pengalihan) terhadap utang dengan bentuk pemahaman yang terdapat dalam hukum Barat. Fiqh Islam di dalam salah satu madzhabnya,-yaitu madzhab Maliki tidak madzhab yang lainnya- mengakui bentuk *hawaalatul haqq* (pengalihan hak) dengan syarat-syarat tertentu melalui jalur penghibahan utang atau penjualan utang kepada selain pihak yang berutang (*Al-Wasiith,* 240).

95 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 16 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar* dan *Raddul Muhtaar,* juz 4 hlm. 306; *Majma'udh Dhamaanaat,* hlm. 283.

menagih pihak *al-Muhaal 'alaihi* untuk membayar tanggungan utang yang ada di dalam akad *al-Hawaalah* saja (yaitu tanggungan utang pihak *al-Muhiil* kepada pihak *al-Muhaal*).

Namun apabila memang pihak *al-Muhaal 'alaihi* memiliki tanggungan utang kepada pihak *al-Muhiil*, namun ketika mengadakan akad *al-Hawaalah*, pihak *al-Muhiil* tidak menyebutkan penjelasan (*qaid*) bahwa yang ia maksudkan adalah tanggungan utang pihak *al-Muhaal 'alaihi* kepadanya (*al-Muhiil*), seperti jika di dalam ijab pihak *al-Muhiil* tidak berkata kepada pihak *al-Muhaal 'alaihi*, *"Uhiiluhu 'alaika bimaa lii 'alaika,"* (saya mengalihkan hak *al-Muhaal* kepadamu dengan utangmu kepadaku), atau tidak berkata, *"Uhiiluhu 'alaika 'alaa an tu'thiyahu mimmaa 'alaika,"* (saya mengalihkan haknya ke tanggunganmu supaya kamu menyerahkan kepadanya tanggungan utang kamu kepadaku), lalu pihak *al-Muhaal 'alaihi* menerimanya, maka *al-Muhaal 'alaihi* bisa ditagih untuk membayar dua utang yang ada, yaitu utang akad *al-Hawaalah* (tanggungan utang pihak *al-Muhiil* kepada *al-Muhaal*) dan tanggungan utangnya sendiri kepada pihak *al-Muhiil*. Pihak *al-Muhaal* menagihnya untuk membayar utang akad *al-Hawaalah* yang ada, sedangkan pihak *al-Muhiil* tetap berhak menagihnya untuk membayar utangnya kepadanya. Seperti jika si A memiliki uang seribu lira, lalu ia titipkan kepada si B, lalu si A mengadakan akad *al-Hawaalah* dengan *al-Muhaal bihi* berupa uang seribu lira dengan si B sebagai pihak *al-Muhaal 'alaihi* dan si C sebagai pihak *al-Muhaal*, namun di dalam ijab si A tidak menjelaskan bahwa seribu lira yang dimaksudkan adalah uang seribu lira yang ia titipkan kepada si B, lalu si B pun menerima akad *al-Hawaalah* tersebut, maka pihak *al-Muhiil* (yaitu si A) boleh meminta uang seribu lira yang ia titipkan kepada si B tersebut dan si B yang menjadi pihak *al-Muhaal 'alaihi* juga masih memiliki kewajiban untuk membayar tanggungan utang akad *al-Hawaalah* sebanyak seribu lira itu (yaitu utangnya pihak *al-Muhiil* yaitu si A kepada pihak *al-Muhaal* yaitu si C).

Namun apabila pihak *al-Muhiil* menjelaskan bahwa yang ia maksudkan adalah tanggungan utang pihak *al-Muhaal 'alaihi* kepadanya (*al-Muhiil*), maka pihak *al-Muhiil* tidak memiliki hak lagi untuk menagih pihak *al-Muhaal 'alaihi* supaya membayar utangnya kepadanya. Dengan kata lain utangnya pihak *al-Muhaal 'alaihi* kepada pihak *al-Muhiil* sudah menjadi hak pihak *al-Muhaal*, oleh karena itu pihak *al-Muhiil* sudah tidak memiliki hak apa-apa lagi atas pihak *al-Muhaal 'alaihi*, namun pada waktu yang sama ia (*al-Muhiil*) juga sudah tidak memiliki tanggungan untuk membayar kepada pihak *al-Muhaal*. Baginya, tanggungan utang tersebut kedudukannya seperti *ar-Rahnu* (gadaian, sesuatu yang dijadikan jaminan utang) meskipun tidak dalam arti yang sesungguhnya. Maka apabila pihak *al-Muhaal 'alaihi* telah membayar utang yang ada kepada pihak *al-Muhaal*, maka berarti pihak *al-Muhaal 'alaihi* dan pihak *al-Muhiil* sudah sama-sama terbebas dan sama-sama sudah tidak memiliki tanggungan atau dengan kata lain urusan di antara keduanya telah *klir* dan sama-sama impas. Pihak *al-Muhaal 'alaihi* sudah terbebas dari kewajiban membayar kepada pihak *al-Muhiil* dan pihak *al-Muhiil* sudah terbebas dari kewajiban membayar kepada pihak *al-Muhaal*.

2. Apabila *al-Hawaalah* yang ada berbentuk *muqayyad,* namun kemudian ternyata pihak *al-Muhaal 'alaihi* tidak memiliki tanggungan utang kepada pihak *al-Muhiil,* seperti jika tanggungan utang yang ada merupakan harga pembelian barang yang dijual oleh pihak *al-Muhiil* kepada pihak *al-Muhaal 'alaihi* dan barang yang dijual tersebut ternyata *mustahaqq* (ternyata hak milik orang lain, bukan hak milik si *al-Muhiil* yang menjualnya), maka *al-Hawaalah* tersebut batal. Karena ketika di dalam *al-Hawaalah* tersebut dijelaskan bahwa yang dimaksudkan adalah tanggungan utang pihak *al-Muhaal 'alaih* kepada pihak *al-Muhiil,* maka utang tersebut sudah terikat dengan akad *al-Hawaalah* tersebut, namun ketika ternyata pihak *al-Muhaal 'alaihi* tidak memiliki tanggungan utang kepada pihak *al-Muhiil,* maka sudah tentu akad *al-Hawaalah* tersebut batal dan tidak ada.

   Namun apabila akad *al-Hawaalah* tersebut adalah berbentuk mutlak, dan ternyata pihak *al-Muhaal 'alaihi* tidak memiliki tanggungan utang kepada pihak *al-Muhiil,* maka akad *al-Hawaalah* tersebut tetap sah dan tidak batal.
3. Apabila akad *al-Hawaalah* berbentuk *muqayyad,* kemudian pihak *al-Muhiil* meninggal dunia sebelum pihak *al-Muhaal 'alaihi* membayarkan utang yang ada kepada pihak *al-Muhaal,* padahal pihak *al-Muhiil* memiliki beberapa tanggungan utang yang lain selain tanggungan utang kepada pihak *al-Muhaal,* sementara pihak *al-Muhiil* sudah tidak memiliki harta lagi selain harta yang berada di dalam tanggungan pihak *al-Muhaal 'alaihi,* maka dalam kasus ini, menurut Imam Abu Hanifah, Muhammad dan Abu Yusuf, pihak *al-Muhaal* statusnya tidak lebih berhak daripada pihak-pihak yang berpiutang lainnya terhadap harta *al-Muhiil* yang berupa utang yang berada dalam tanggungan *al-Muhaal 'alaihi* tersebut. Sedangkan menurut Zufar, dalam kasus seperti ini, pihak *al-Muhaal* tetap berstatus sebagai pihak yang lebih berhak terhadap harta *al-Muhiil* yang berbentuk utang itu daripada pihak-pihak yang berpiutang lainnya, sama seperti dalam masalah *ar-Rahnu* (gadai).

Namun pendapat Zufar ini dibantah bahwa terdapat perbedaan antara akad *al-Hawaalah* dengan akad *ar-Rahnu,* yaitu bahwa dalam *ar-Rahnu,* hanya pihak *al-Murtahin* (pihak yang menerima gadai atau dengan kata lain pihak yang berpiutang) saja yang menanggung kerugian *ar-Rahnu* (seperti jika barang yang digadaikan rusak di tangannya, maka haknya yang berada di dalam tanggungan pihak *ar-Raahin* gugur sesuai dengan kadar kerusakan yang ada). Maka oleh karena itu, ia lebih berhak terhadap barang yang digadaikan tersebut, berdasarkan hadits,

اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ

"Keuntungan adalah bagi pihak yang menanggung kerugian."[96]

96 HR. Imam Ahmad, Imam Asy-Syafi'i, Abu Dawud Ath-Thayalisi, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Abu Dawud dan Ibnu Majah dari Aisyah r.a, *"Bahwasannya Rasulullah saw. memutuskan bahwa hasil keuntungan adalah bagi pihak yang menanggung kerugian."* Yakni, bahwasanya pihak pembeli adalah sebagai pihak yang berhak atas hasil keuntungan yang didapatkan dari barang yang dibelinya, karena dirinyalah yang menanggung kerugian barang tersebut, seperti apabila barang itu rusak di tangannya misalnya, maka dirinya yang menanggung kerugian akibat kerusakan itu. Maka oleh karena itu, keuntungan dari barang tersebut juga sudah semestinya menjadi haknya. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh At-Tirmidzi, Ibnu Hibban, Ibnul Jarud, Al-Hakim dan Ibnul Qaththan.

Sementara dalam kasus akad *al-Hawaalah* ini, tidak hanya pihak *al-Muhaal* yang menanggung kerugian harta yang ada. Maka oleh karena itu, ia tidak lebih berhak terhadap harta *al-Muhiil* itu. Oleh karena itu, dalam kasus akad *al-Hawaalah* ini, pihak *al-Muhaal* hanya memiliki hak *al-Muqaasamah* (berbagi) dengan para pihak-pihak yang berpiutang lainnya, atau dengan kata lain harta *al-Muhiil* yang diutang oleh pihak *al-Muhaal 'alaihi* tersebut dibagi kepada seluruh pihak-pihak yang berpiutang termasuk *al-Muhaal*.

Namun jika *al-Hawaalah* tersebut berbentuk mutlak, maka harta pihak *al-Muhiil* yang berbentuk utang yang berada dalam tanggungan pihak *al-Muhaal 'alaihi* itu diambil darinya lalu dibagi kepada pihak-pihak yang berpiutang, namun di sini pihak *al-Muhaal* tidak termasuk ke dalamnya. Karena *al-Hawaalah* yang ada tidak ada sangkut pautnya dengan harta *al-Muhiil* yang diutang oleh pihak *al-Muhaal 'alaihi* tersebut, karena *al-Hawaalah* yang ada berbentuk mutlak, juga karena hak *al-Muhaal* dalam bentuk *al-Hawaalah* yang mutlak hanya berada pada pihak *al-Muhaal 'alaihi* saja.

Al-Hawaalah Terhadap Hak

Yaitu memindahkan hak dari *ad-Daa`in* (pihak yang berpiutang) kepada *ad-Daa`in* yang lain. Atau dengan kata lain, adanya pihak *ad-Daa`in* baru yang menempati posisi *ad-Daa`in* yang asli bagi pihak *al-Madiin* (pihak yang berutang). Apabila terjadi pergantian individu *ad-Daa`in* di dalam suatu hak harta yang terkait dengan tanggungan, bukan terkait dengan *al-'Ain* (barang), maka itu disebut *Hawaalatul haqq* (*al-Hawaalah* terhadap hak). Di dalam *Hawaalatul haqq*, pihak *ad-Daa`in* adalah yang berstatus sebagai *al-Muhiil*, karena ia meng-*ihaalah*-kan (mengalihkan) orang lain guna mendapatkan haknya.

Hawaalatul haqq merupakan bandingan *al-Hawaalah* terhadap utang, karena di dalam *Hawaalah* terhadap utang yang terjadi adalah perubahan dan pergantian individu *al-Madiin* (pihak yang berutang) bagi pihak *ad-Daa`in* (yang berpiutang), atau dengan kata lain mengganti *al-Madiin* (yaitu *al-Muhiil*) dengan *al-Madiin* yang lain (yaitu *al-Muhaal 'alaihi*). Di dalam *Hawaalah* terhadap utang, pihak *al-Muhiil* adalah pihak yang berutang (*al-Madiin*). Karena ia meng-*ihaalah*-kan kepada pihak lain (yaitu *al-Muhaal 'alaihi*) untuk membayar tanggungan utangnya. *Hawaalah* terhadap utang hukumnya boleh berdasarkan kesepakatan ulama seperti yang telah kami jelaskan di atas.

Hawaalatul haqq hukumnya juga boleh berdasarkan kesepakatan keempat madzhab, tidak hanya menurut selain ulama Hanafiyyah saja seperti yang dipahami oleh sebagian pakar syariat dan hukum. Karena *al-Hawaalah* yang berbentuk *muqayyad* yang disyariatkan, menurut ulama Hanafiyyah mencakup *Hawaalatul haqq*. Karena di dalam *al-Hawaalah* yang berbentuk *muqayyad*, seseorang (maksudnya *al-Muhiil*) di samping sebagai *al-Madiin* (pihak yang berutang) kepada seseorang (yaitu *al-Muhaal*), ia juga sebagai *ad-Daa`in* (yang berpiutang) kepada orang lain (yaitu *al-Muhaal*

Dalam sebuah riwayat milik An-Nasa`i disebutkan, *"Bahwasanya Rasulullah saw. memutuskan bahwa hasil keuntungan untuk pihak yang menanggung kerugian, dan beliau melarang keuntungan barang yang tidak ditanggung (maksudnya, melarang seseorang mengambil keuntungan suatu barang yang dirinya bukan sebagai pihak yang menanggung kerugian apabila barang itu rusak misalnya)."*

Dalam sebuah riwayat disebutkan, *"Bahwasanya ada seorang laki-laki membeli seorang budak, lalu ia pun memanfaatkan dan menggunakannya untuk mencari hasil keuntungan. Kemudian ia menemukan adanya suatu cacat pada budak tersebut, sehingga akhirnya ia pun mengembalikan lagi budak itu kepada si penjual, lalu si penjual pun berkata kepadanya, "Mana hasil keuntungan yang didapatkan dari budakku ini?" Lalu Rasulullah saw. bersabda, "Keuntungan berhak dimiliki oleh seseorang yang menanggung kerugian."* Ada versi redaksi lain untuk riwayat ini. Lihat, *Jaami' Al-Ushuul*, juz 2, hlm. 28-32; *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 312.

'alaihi). Lalu ia mengadakan akad *al-Hawaalah* agar pihak yang berpiutang kepadanya, yaitu *al-Muhaal* mengambil pembayaran utangnya dari pihak yang berutang kepada pihak *al-Muhiil* yaitu pihak *al-Muhaal 'alaihi*. Ini adalah *Hawaalatul haqq* dan pada waktu yang sama juga merupakan bentuk *al-Hawaalah* terhadap utang.

Kita telah mengetahui bahwa selain ulama Hanafiyyah hanya memperbolehkan *al-Hawaalah* yang berbentuk *muqayyad* (yaitu *al-Hawaalah* yang dijelaskan bahwa yang dimaksudkan oleh *al-Muhiil* adalah tanggungan utang pihak *al-Muhaal 'alaihi* kepada *al-Muhiil*). Di dalam *al-Hawaalah* yang berbentuk *muqayyad*, mereka mensyaratkan tanggungan utang pihak *al-Muhiil* kepada pihak *al-Muhaal* dan tanggungan utang pihak *al-Muhaal 'alaihi* kepada pihak *al-Muhiil* harus sama jumlah dan sifatnya. Jika sama jumlah dan sifatnya, maka *al-Hawaalah* sah, namun jika tidak, maka tidak sah.

Adapun *al-Hawaalah* yang berbentuk mutlak, maka itu hanya *al-Hawaalah* terhadap utang saja. Karena dalam *al-Hawaalah* yang berbentuk mutlak, pihak *al-Madiin* (yaitu *al-Muhiil*) meng-*ihaalah*-kan (mengalihkan) pihak *ad-Daa'in* (yaitu *al-Muhaal*) kepada orang lain (yaitu *al-Muhaal 'alaihi*), sehingga yang terjadi adalah pergantian *al-Madiin* saja, sedangkan *ad-Daa'in* adalah tetap orang yang sama.

Di antara bentuk *Hawaalatul haqq* yang tercakup di dalam *al-Hawaalah* yang berbentuk *muqayyad* adalah seperti, seorang penjual (yaitu *al-Muhiil*) mengadakan akad *al-Hawaalah* dengan orang yang berpiutang (yaitu *al-Muhaal*) dengan pihak pembeli sebagai *al-Muhaal 'alaihi* sedangkan *al-Muhaal bihi* (sesuatu yang dialihkan) adalah harga pembelian barang yang dijual. Untuk memudahkan penjelasan contoh yang lain, contoh yang pertama ini bisa dijelaskan seperti berikut, seorang penjual meng-*ihaalah*-kan (mengalihkan) pihak yang mengutanginya kepada pihak pembeli dengan harga pembelian barang yang ada dijadikan sebagai *al-Muhaal bihi*. Di antara contohnya lagi adalah, seorang *murtahin* (pihak yang menerima gadai, atau dengan kata lain pihak yang mengutangi dengan barang jaminan atau gadaian) mengalihkan pihak yang mengutanginya kepada pihak *ar-Raahin* (pihak penggadai) dengan utangnya pihak *ar-Raahin* kepada *al-Murtahin* sebagai *al-Muhaal bihi*-nya. Di antara contohnya lagi adalah, seorang isteri meng-*ihaalah* pihak yang mengutanginya kepada suaminya dengan mahar sebagai *al-Muhaal bihi*-nya. Di antaranya lagi adalah pihak pemilik hak terhadap hasil sesuatu yang diwakafkan meng-*ihaalah* pihak yang mengutanginya kepada pihak yang mengelola dan mengurusi wakaf dengan haknya dari hasil wakaf tersebut sebagai *al-Muhaal bihi* setelah benar-benar berada di tangan pihak pengelola wakaf. Di antaranya lagi adalah, seseorang yang berhak mendapatkan harta rampasan perang meng*ihaalah* pihak yang mengutanginya kepada penguasa dengan bagian harta rampasan yang menjadi haknya sebagai *al-Muhaal bihi*. Di dalam contoh-contoh ini, pihak *ad- Daa'in* yang baru (*al-Muhaal*) menempati posisi *ad-Daa'in* yang asli, yaitu si penjual, si penerima gadai, si isteri, si pemilik hak terhadap hasil wakaf dan si *ghaanim* (orang yang mendapatkan hak bagian dari harta rampasan perang).

Terjadinya kesalahpahaman dalam memahami pendapat ulama Hanafiyyah seputar *Hawaalatul haqq* adalah dipicu oleh pendapat ulama Hanafiyyah yang tidak melihat *al-Hawaalah* sebagai salah satu bentuk akad yang masuk ke dalam kategori akad jual beli yang semua hukum dan peraturan jual beli juga berlaku di dalamnya. *Al-Hawaalah* menurut ulama Hanafiyyah adalah sebuah akad

yang disyariatkan karena tujuan tertentu yang memang dibutuhkan, bukan cabang dari sebuah akad yang lain. Akan tetapi akad *al-Hawaalah* memang memiliki titik-titik persamaan dengan akad-akad yang lain dalam beberapa sisinya. *Al-Hawaalah* memiliki kemiripan dengan akad jual beli (jual beli utang atau hak), namun *al-Hawaalah* bukanlah akad jual beli. *Al-Hawaalah* memiliki kemiripan dengan *al-Kafaalah* namun *al-Hawaalah* bukanlah *al-Kafaalah*. *Al-Hawaalah* memiliki kemiripan dengan *qabdhud dain* (hak menerima pembayaran utang) namun ia bukanlah *qabdhud dain*. *Al-Hawaalah* memiliki kemiripan dengan *al-Wakaalah* (perwakilan) di dalam menerima pembayaran utang atau *al-Wakaalah* di dalam pembayaran utang namun ia bukanlah *al-Wakaalah*. *Al-Hawaalah* memiliki kemiripan dengan apa yang pada masa sekarang ini disebut *fathul i'timaad* (pembukaan kredit bagi calon nasabah) namun ia bukanlah *fathul i'timaad*. *Al-Hawaalah* juga mengandung beberapa ciri *at-Tabarru'* (derma), beberapa ciri *al-Mu'aawadhah* (pertukaran) dan seterusnya. Akad *al-Hawaalah* mengambil hukum-hukum yang bermacam-macam sesuai dengan kemiripan-kemiripan tersebut.

Apabila ulama Hanafiyyah tidak memperbolehkan pemilikan atau penjualan utang kepada selain pihak yang berutang atau dengan kata lain kepada selain *al-Madiin*, maka hal ini tidak lantas berarti bahwa mereka mengingkari adanya *hawaalatul haqq*. Karena terjadinya perubahan dan pergantian pihak *ad-Daa'in* menurut mereka hal itu tidak mengandung konsekuensi terjadinya pemilikan utang kepada selain pihak yang berutang. Karena inti dari maksud *al-Hawaalah* adalah memindahkan utang atau memindahkan penagihan utang kepada pihak baru dengan bentuk pemindahan yang temporal atau dibatasi dengan tidak adanya *at-Tawaa* (meninggalnya pihak *al-Muhaal 'alaihi* atau kepailitannya atau pengingkarannya terhadap akad *al-Hawaalah* yang ada), bukannya pemilikan utang. Akan tetapi pihak *al-Muhaal* baru memiliki apa yang ia terima sebagai pembayaran utang setelah terealisasikannya akad *al-Hawaalah* dengan adanya *al-Qabdhu* (memegang dan menerima pembayaran utang). Berdasarkan hal ini, maka menurut mereka, *al-Hawaalah* tidak masuk ke dalam kategori jual beli.

Adapun selain ulama Hanafiyyah yang memperbolehkan *hawaalatul haqq*, maka sandarannya adalah kemutlakan diperbolehkannya *al-Hawaalah* oleh syariat, baik apakah setelah itu *al-Hawaalah* tersebut dalam bentuk penjualan atau penukaran utang dibayar dengan utang atau tidak.

Karena mereka berbeda pendapat seputar masalah menjual utang dengan utang atau menghibahkannya kepada selain pihak yang berutang. Ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah memperbolehkan hal tersebut dengan beberapa syarat, seperti syarat *'iwadh* (sesuatu yang menjadi pengganti atau penukar) harus diterima atau dipastikan di majlis jual beli yang dilakukan, utang yang dijual bukan dalam bentuk makanan, sesuatu yang dijadikan harga pembayaran harus tidak sejenis dengan jenis utang yang dijual, penjualan utang tersebut tidak boleh kepada pihak yang bersengketa dengan pihak yang berutang agar di dalam transaksi tersebut tidak mengandung sesuatu yang menyusahkan pihak *al-Madiin* (yang berutang). Menurut mereka, *hawaalatu haqq* bukanlah termasuk bentuk penjualan utang dengan utang. Sementara itu, ulama Hanabilah tidak memperbolehkan menjual utang dengan utang atau menghibahkannya kepada selain *al-Madiin*.

Kesimpulannya adalah bahwa *al-Hawaalah* menurut fuqaha bukan merupakan bentuk jual beli, akan tetapi merupakan sebuah

akad tersendiri yang berbeda dari akad jual beli dalam hal syarat dan konsekuensi-konsekuensinya.[97] Sementara ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah yang memperbolehkan menghibahkan utang kepada selain *al-Madiin* (pihak yang berutang), maka menurut mereka di dalam kedua akad ini, nampak terlihat akad *hawaalatul haqq* dalam bentuknya yang sempurna dan jelas. Akan tetapi harus dengan terpenuhinya syarat-syarat hibah seperti adanya ijin untuk melakukan *al-Qabdhu* (serah terima sesuatu yang dihibahkan) dan syarat-syarat jual beli utang.

C. HUKUM-HUKUM AL-HAWAALAH

Al-Hawaalah memiliki beberapa konsekuensi hukum seperti berikut,

1. Pihak *al-Muhiil* terbebas dari tanggungan utang yang ada (*al-Muhaal bihi*).

   Apabila akad *al-Hawaalah* telah sempurna dengan adanya qabul (persetujuan), maka menurut mayoritas ulama, pihak *al-Muhiil* secara otomatis terbebas dari tanggungan utang yang ada, dan bentuk-bentuk jaminan utang yang ada berupa *ar-Rahnu* (gadai) dan *al-Kafaalah* (penjaminan) tidak ikut berpindah, akan tetapi statusnya ikut berakhir dan selesai.

   Al-Hasan al Bashri berpendapat bahwa pihak *al-Muhiil* tidak bisa terbebas dari tanggungan utang yang ada kecuali dengan adanya *al-Ibraa`* (pembebasan).

   Sementara itu, Zufar, salah satu ulama madzhab Hanafi, berpendapat bahwa dengan adanya *al-Hawaalah* tidak berarti pihak *al-Muhiil* lantas terbebas dari tanggungan utang yang ada. Akan tetapi utang tersebut statusnya tetap menjadi tanggungannya seperti semula ketika belum ada *al-Hawaalah*. Dalam hal ini, Zufar mengqiyaskan atau menganalogikan akad *al-Hawaalah* dengan akad *al-Kafaalah*, karena keduanya merupakan bentuk akad at-*Tawatstsuq* (penguatan atau penjaminan hak).

   Namun pendapat Zufar ini tidak benar, karena nama *al-Hawaalah* diambil dari kata *at-Tahwiil* yang berarti *an-Naqlu* (memindahkan, mengalihkan), yaitu memindahkan dan mengalihkan hak. Maka karena itu, di dalamnya terkandung makna *al-Intiqaal* (berpindah). Sementara sesuatu jika berpindah dari suatu tempat ke tempat yang lain, maka sesuatu tersebut tidak ditemukan lagi di tempat yang pertama. Sementara makna *at-Tawatstsuq* maksudnya adalah mudahnya pihak yang memiliki hak untuk mendapatkan haknya dengan memilih pihak yang lebih baik, lebih sesuai dan lebih bisa untuk memenuhi haknya.

   Adapun *al-Kafaalah*, maka definisinya diambil dari kata *adh-Dhammu* (menggabungkan), yaitu menggabungkan tanggungan kepada tanggungan yang lain. Maka dari itu, masing-masing dari akad *al-Hawaalah* dan *al-Kafaalah* harus disesuaikan dengan makna atau arti dari nama masing-masing akad tersebut. Karena hukum-hukum semua bentuk akad yang diperbolehkan oleh syariat memiliki keterikatan yang sangat kuat dengan arti bahasa nama akad-akad tersebut.[98]

   Ulama Hanafiyyah berbeda pendapat seputar bagaimana bentuk *an-Naqlu* (pe-

97 *Al-Mausuu'atul Fiqhiyyah fil Kuwait* dalam pembahasan masalah *al-Hawaalah*, hlm. 95–100, *Madkhal Nazhariyyatul Iltizaam fil Fiqhil Islaami* karya Az-Zarqa`, hlm. 64 dan halaman berikutnya.

98 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 17; *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 445 dan halaman berikutnya; *Mukhtasharuth Thahaawi*, hlm. 102, *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 300; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 328; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 195; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 338; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 525.

mindahan) yang terjadi dengan adanya akad *al-Hawaalah*. Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf berpendapat bahwa *al-Hawaalah* adalah memindahkan penagihan dan utang sekaligus dari tanggungan pihak *al-Madiin* (*al-Muhiil*) kepada tanggungan pihak *al-Muhaal 'alaihi*. Akan tetapi utang yang ada kembali menjadi tanggungan pihak *al-Muhiil* apabila terjadi *at-Tawaa* pada diri *al-Muhaal 'alaihi* (*at-Tawaa* adalah pihak *al-Muhaal 'alaihi* meninggal dunia dalam keadaan pailit atau tidak meninggalkan apa-apa yang bisa digunakan untuk membayar tanggungan utang yang ada, atau *al-Muhaal 'alaihi* mengingkari adanya *al-Hawaalah* sementara tidak ada *bayyinah* atau saksi yang bisa mementahkan pengingkaran tersebut. Sedangkan Abu Yusuf dan Muhammad memberi tambahan, yaitu pihak *al-Muhaal 'alaihi* mengalami kepailitan dalam keadaan masih hidup). Oleh karena itu, seandainya pihak yang berpiutang (maksudnya *al-Muhaal*) meng-*ibraa*`-kan (membebaskan) pihak *al-Muhaal 'alaihi* dari tanggungan utang yang ada, maka *al-Ibraa*` tersebut sah. Namun jika yang ia *ibraa*`-kan atau ia bebaskan dari tanggungan utang yang ada adalah pihak yang berutang (*al-Muhiil*), maka pembebasan tersebut tidak sah.

Sementara itu, Muhammad berpendapat bahwa *al-Hawaalah* adalah memindah penagihan saja atau dengan kata lain yang dipindahkan dan dialihkan dengan adanya *al-Hawaalah* adalah hanya penagihan saja, tidak mencakup utang yang ada. Oleh karena itu, yang berpindah hanya penagihan saja, sedangkan utang yang ada masih tetap berada di dalam tanggungan pihak *al-Muhiil*.

Masing-masing dari kedua kelompok di atas mendasarkan pendapatnya pada beberapa dalil yang jika diperhatikan, maka nampak bahwa dalil-dalil pendapat kelompok pertama (yaitu pendapat imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf) lebih kuat dibanding dalil-dalil pendapat kelompok kedua (yaitu pendapat Muhammad). Hal ini berdasarkan bukti bahwa seandainya pihak *al-Muhiil* dibebaskan dari tanggungan utang yang ada atau utang yang ada dihibahkan kepadanya, maka pentasharufan ini tidak sah, sebab utang tersebut telah berpindah ke tanggungan *al-Muhaal 'alaihi* atau dengan kata lain telah berubah menjadi tanggungan pihak *al-Muhaal 'alaihi*, sedangkan tanggungan pihak *al-Muhiil* telah kosong dari utang atau dengan kata lain sudah tidak ada utang yang berada di dalam tanggungan pihak *al-Muhiil*. Juga berdasarkan bukti bahwa *al-Hawaalah* menetapkan harus adanya *an-Naqlu* (memindahkan), karena kata*al-Hawaalah* diambil dari kata *at-Tahwiil* yang berarti *an-Naqlu*. Maka oleh karena itu, *al-Hawaalah* menghendaki adanya pemindahan sesuatu yang *al-Hawaalah* disandarkan kepada sesuatu tersebut, yaitu utang, tidak hanya pemindahan penagihannya saja.

Sedangkan menurut Zufar seperti yang telah kami jelaskan di atas adalah bahwa kedua-duanya (maksudnya penagihan dan tanggungan utang) tidak berpindah dari tanggungan *al-Muhiil* kepada tanggungan *al-Muhaal 'alaihi* atau dengan kata lain tidak berpindah menjadi tanggungan *al-Muhaal 'alaihi*. Akan tetapi tanggungan *al-Muhaal 'alaihi* digabungkan kepada tanggungan pihak *al-Muhiil* di dalam hal penagihan. Berdasarkan pendapat ini, berarti *al-Muhaal 'alaihi* posisinya adalah sebagai *kafiil* (penjamin) pihak *al-Muhiil*.

2. Tertetapkannya kewenangan penagihan bagi pihak *al-Muhaal* kepada pihak *al-Muhaal 'alaihi* terhadap utang yang berada

di dalam tanggungannya. Karena *al-Hawaalah* menghendaki adanya pemindahan ke dalam tanggung jawab pihak *al-Muhaal 'alaihi*, yaitu pemindahan utang dan penagihan sekaligus berdasarkan pendapat yang kami nilai lebih kuat.

3. Apabila *al-Hawaalah* yang ada atas perintah dan keinginan pihak *al-Muhiil* sedangkan pihak *al-Muhaal 'alaihi* tidak memiliki tanggungan utang kepada pihak *al-Muhiil* yang utang itu menyamai utang yang menjadi tanggungan pihak *al-Muhiil* kepada pihak *al-Muhaal*, maksudnya *al-Hawaalah* yang ada adalah berbentuk mutlak, maka jika pihak *al-Muhaal* terus menekan dan membuntuti pihak *al-Muhaal 'alaihi*, maka pihak *al-Muhaal 'alaihi* juga boleh melakukan hal yang sama terhadap *al-Muhiil* agar ia bisa terbebas dari penekanan dan pembuntutan pihak *al-Muhaal*. Dan apabila pihak *al-Muhaal* menahan pihak *al-Muhaal 'alaihi*, maka pihak *al-Muhaal 'alaihi* juga boleh melakukan hal yang sama terhadap *al-Muhiil*, yaitu menahannya.

   Namun apabila *al-Hawaalah* tersebut tidak atas perintah pihak *al-Muhiil*, atau atas perintahnya namun pihak *al-Muhaal 'alaihi* memang memiliki tanggungan utang kepada pihak *al-Muhiil* yang utang itu menyamai utang pihak *al-Muhiil* kepada pihak *al-Muhaal*, atau dengan kata lain *al-Hawaalah* yang ada adalah berbentuk *muqayyad*, maka jika pihak *al-Muhaal* terus mengejar dan membuntuti pihak *al-Muhaal 'alaihi* atau sampai menahannya, maka pihak *al-Muhaal 'alaihi* tidak bisa melakukan hal yang sama terhadap pihak *al-Muhiil*.

D. SELESAI DAN BERAKHIRNYA AL-HAWAALAH

Al-Hawaalah berakhir dan dianggap selesai dengan beberapa hal, yaitu,[99]

1. Adanya pembatalan dan penganuliran (*al-Faskh*) terhadap akad *al-Hawaalah*.

   Apabila *al-Hawaalah* dibatalkan dan dianulir (*al-Faskh*), maka hak penagihan *al-Muhaal* kembali kepada pihak yang sebenarnya memiliki tangungan utang kepadanya, yaitu *al-Muhiil*, atau dengan kata lain, pihak yang ditagih oleh pihak *al-Muhaal* adalah *al-Muhiil*. *Al-Faskh* menurut istilah para ulama fiqh adalah penghentian akad sebelum sampai kepada tujuan yang sebenarnya diinginkan.
2. Jika terjadi *at-Tawaa*[100] yang menimpa hak *al-Muhaal* dengan meninggalnya pihak *al-Muhaal 'alaihi* atau ia jatuh pailit atau yang lainnya. Ini adalah pendapat ulama Hanafiyyah berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Utsman Ibnu 'Affan r.a., bahwasannya ia berkata sesuatu yang menyangkut perihal *al-Muhaal 'alaihi*, "Apabila ia (pihak *al-Muhaal 'alaihi*) meninggal dunia dengan tanpa meninggalkan apa-apa, maka utang yang ada (*al-Muhaal bihi*) kembali menjadi tanggungan pihak *al-Muhiil*." Juga berdasarkan dalil bahwa di dalam *al-Hawaalah* disyaratkan hak yang ada harus terjamin dari "kerusakan," karena hak tersebut adalah sebenarnya yang dimaksudkan dan menjadi sasaran dari

99 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 18 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 447; *Al-Mabsuuth*, juz 20 hlm. 52; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 304; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 282.

100 *At-Tawaa* menurut bahasa artinya adalah *al-Halaak wat talaf* (binasa, rusak) fi'ilnya mengikuti wazan kata *'alima*, yaitu *tawiya yatwaa*. Sedangkan menurut istilah seperti yang akan kami jelaskan dari para ulama Hanafiyyah adalah tidak dimungkinkannya bagi pihak *al-Muhaal* mendapatkan haknya dikarenakan adanya suatu hal yang tidak ada campur tangan sama sekali dari pihak *al-Muhaal* di dalamnya, seperti pihak *al-Muhaal 'alaihi* mengalamai kepailitan umpamanya.

al-Hawaalah, sehingga statusnya seperti barang yang dijual yang disyaratkan harus terjamin dari kondisi "rusak."

At-Tawaa menurut imam Abu Hanifah disebabkan satu dari dua hal, yaitu pihak *al-Muhaal 'alaihi* meninggal dunia dalam keadaan pailit (*muflis*), atau pihak *al-Muhaal 'alaihi* mengingkari dan menyangkal *al-Hawaalah* yang ada dan ia berani bersumpah, sementara pihak *al-Muhaal* tidak memiliki *bayyinah* (saksi). Karena kedua hal ini benar-benar menyebabkan hak yang ada tidak bisa didapatkan, dan ini adalah yang dimaksudkan dengan *at-Tawaa* dalam arti yang sesungguhnya.

Sementara itu, Abu Yusuf dan Muhammad berpendapat bahwa ada satu hal lagi yang bisa menyebabkan *at-Tawaa* disamping dua hal di atas, yaitu pihak *al-Muhaal 'alaihi* mengalami kepailitan dalam keadaan ia masih hidup dan hakim memang memutuskan hal tersebut. Hal ini didasarkan pada sebuah kaidah yang lain yang masih diperselihkan antara Imam Abu Hanifah dan kedua rekannya (Abu Yusuf dan Muhammad), yaitu bahwa menurut Abu Yusuf dan Muhammad, hakim boleh menetapkan seseorang yang masih hidup mengalami kepailitan (*al-Iflaas*). Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah, seorang hakim tidak bisa memutuskan hal tersebut, karena alasan bahwa harta (baca: rizki) Allah SWT sifatnya datang dan pergi.

Apabila memang terjadi *at-Tawaa*, maka pihak *al-Muhaal* kembali menagih kepada pihak *al-Muhiil*.

Sementara itu, ulama Hanabilah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Malikiyyah berpendapat, bahwa apabila akad *al-Hawaalah* telah terbentuk, hak yang ada telah berpindah dan pihak *al-Muhaal* ridha dan menerima akad *al-Hawaalah* tersebut, maka hak yang ada tidak bisa kembali lagi ke dalam tanggungan pihak *al-Muhiil* selamanya, baik apakah hak yang ada bisa terpenuhi dan terbayar, ataupun tidak dikarenakan sikap *al-Mumaathalah* (menunda-nunda untuk membayar utang) atau dikarenakan terjadinya kepailitan atau kematian atau yang lainnya. Maka seandainya pihak *al-Muhaal 'alaihi* adalah orang yang mengalami kepailitan ketika diadakannya akad *al-Hawaalah* sementara pihak *al-Muhaal* tidak mengetahui hal tersebut, maka pihak *al-Muhaal* tetap tidak memiliki hak untuk kembali menagih pihak *al-Muhiil*. Karena di sini, ia berarti telah melakukan keteledoran dengan tidak melakukan penyelidikan terlebih dahulu. Ia sama seperti seorang pembeli yang tertipu karena kelalaiannya sehingga ia membeli sesuatu dengan harga yang jauh lebih tinggi. Oleh karena itu, apabila pihak *al-Muhaal* mensyaratkan pihak *al-Muhaal 'alaihi* haruslah orang yang memiliki kondisi ekonomi yang lapang, lalu ternyata pihak *al-Muhaal 'alaihi* adalah orang yang memiliki keadaan ekonomi yang sempit, maka menurut ulama Hanabilah dan ulama Malikiyyah, pihak *al-Muhaal* boleh kembali menagih kepada pihak *al-Muhiil*. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw,

اَلْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ

"Kaum Muslimin harus menepati syarat-syarat yang mereka sepakati, tidak boleh melanggarnya." [101]

101 HR At-Tirmidzi dan Al-Hakim dari Amr Ibnu Auf r.a., lihat *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 112; *Subulus Salaam*, juz 3 hlm. 59. *Takhriij* hadits ini telah dipaparkan di atas.

Akan tetapi ulama Malikiyyah juga mengatakan, bahwa dalam kasus ini, pihak *al-Muhaal* boleh menagih kembali kepada pihak *al-Muhiil* apabila memang pihak *al-Muhiil* mengelabuhi dan menipunya dengan cara meng-*ihaalah*-kan dirinya kepada *al-Muhaal 'alaihi* yang mengalami kepailitan.

Secara garis besar, dalil yang mereka jadikan dasar pendapat ini adalah bahwa Ali Ibnu Abi Thalib r.a. memiliki tanggungan utang kepada kakek Sa'id Ibnul Musayyab, lalu diadakanlah akad *al-Hawaalah*. Namun kemudian pihak *al-Muhaal 'alaihi* meninggal dunia, lalu kakek Sa'id mengabarkan hal tersebut kepada Ali r.a., lalu ia berkata, "Kamu telah menerima dan menyetujui akad *al-Hawaalah* tersebut, maka Allah SWT. menjauhkanmu." Di dalam riwayat ini, Ali Ibnu Abi Thalib r.a. menyatakan bahwa dirinya terjauhkan dan tidak memberitahukan kepada kakek Sa'id bahwa dirinya boleh kembali menagih kepada dirinya. Di samping itu, *al-Hawaalah* menghendaki adanya *al-Baraa`ah* (terbebas) dari tanggungan utang bagi pihak *al-Muhiil*. Sementara akad *al-Hawaalah* yang ada berbentuk mutlak, maksudnya di dalamnya tidak ada tambahan ketentuan atau syarat hak yang ada harus terjamin, oleh karena itu *al-Hawaalah* tersebut secara mutlak memberi hukum *al-Baraa`ah* bagi pihak *al-Muhiil*.

Adapun hadits Utsman r.a.—yang dijadikan sebagai dasar pendapat ulama Hanafiyyah—adalah tidak shahih, dan seandainya shahih, maka perkataan Ali r.a. di atas menentangnya.[102]

3. Pihak *al-Muhaal 'alaihi* telah menyerahkan pembayaran utang kepada pihak *al-Muhaal*. Ini adalah sesuatu yang sudah jelas dan pasti. Karena apabila pihak *al-Muhaal 'alaihi* telah membayar utang kepada pihak *al-Muhaal*, maka secara otomatis akad *al-Hawaalah* selesai, karena hukumnya juga telah selesai.
4. Pihak *al-Muhaal* meninggal dunia dan pihak *al-Muhaal 'alaihi* adalah sebagai pewarisnya yang mewarisi *al-Muhaal bihi* yang ada. Karena waris termasuk salah satu sebab kepemilikan. Maka di dalam kasus ini, utang yang ada menjadi hak milik pihak *al-Muhaal 'alaihi*. Menurut Imam Abu Hanifah dan kedua rekannya (Abu Yusuf dan Muhammad) *al-Hawaalah* yang berbentuk *muqayyad* juga berakhir karena kematian pihak *al-Muhiil*. Sebab harta yang dijadikan syarat *al-Hawaalah* (yaitu harta yang diutang oleh pihak *al-Muhaal 'alaihi* dari pihak *al-Muhiil*) masuk ke dalam kategori harta peninggalan *al-Muhiil*. Pendapat ini berbeda dengan pendapat para fuqaha yang lain.
5. Pihak *al-Muhaal* menghibahkan utang yang ada kepada pihak *al-Muhaal 'alaihi* dan ia pun menerima hibah tersebut.
6. Pihak *al-Muhaal* mensedekahkannya kepada pihak *al-Muhaal 'alaihi* dan ia pun menerima sedekah tersebut. Karena di sini, hibah dan sedekah semakna dengan waris atau *al-Adaa`* (pembayaran utang).
7. Pihak *al-Muhaal* membebaskan pihak *al-Muhaal 'alaihi* dari tanggungan.

E. KAPAN PIHAK AL-MUHAAL 'ALAIHI BERHAK MEMINTA GANTI KEPADA PIHAK AL-MUHIIL

Pembahasan ini mencakup dua hal, yaitu pembahasan tentang syarat-syarat *ar-Rujuu'*

---

102 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 526; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 296; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 327, *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 326; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 338; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 195 dan halaman berikutnya.

(meminta ganti) dan pembahasan seputar bentuk ganti yang boleh bagi pihak *al-Muhaal 'alaihi* untuk memintanya dari pihak *al-Muhiil*, apakah sesuai dengan utang yang ada (*al-Muhaal bihi*) ataukah sesuai dengan apa yang dibayarkan oleh pihak *al-Muhaal 'alaihi* kepada pihak *al-Muhaal.*

Adapun syarat-syarat *ar-Rujuu'* adalah seperti berikut,

1. Akad *al-Hawaalah* yang ada berdasarkan perintah dan permintaan pihak *al-Muhiil.*

   Oleh karena itu, apabila *al-Hawaalah* yang ada tidak atas perintah dan permintaan pihak *al-Muhiil*, maka pihak *al-Muhaal 'alaihi* tidak berhak meminta ganti kepadanya. Seperti jika ada seseorang (*al-Muhaal 'alaihi*) berkata kepada *ad-Daa`in* (pihak yang berpiutang atau *al-Muhaal*), "Kamu memiliki harta begini dan begini yang berada di dalam tanggungan si Fulan, maka pindahkanlah tanggungan utang itu kepadaku," lalu pihak *ad-Daa`in* pun setuju dan menerima *al-Hawaalah* tersebut, maka *al-Hawaalah* tersebut sah. Akan tetapi jika orang yang berkata tersebut (dalam hal ini posisinya adalah sebagai pihak *al-Muhaal 'alaihi*) membayar tanggungan utang yang dimaksud, maka ia tidak memiliki hak meminta ganti kepada pihak *al-Muhiil*, karena ketika itu ia adalah orang yang ber*tabarru'* (berderma) dan di sini sama sekali tidak ditemukan adanya *at-Tamliik* (pemilikan) utang yang ada dari *al-Muhaal* untuk *al-Muhaal 'alaihi*. Maka di sini *al-Muhaal 'alaihi* tidak memiliki hak untuk meminta ganti kepada *al-Muhiil.*

2. *Al-Muhaal 'alaihi* telah membayar utang yang ada, atau terjadi sesuatu yang semakna dengan pembayaran, seperti utang itu dihibahkan atau disedekahkan kepada *al-Muhaal 'alaihi* dan ia menerima hibah atau sedekah tersebut. Begitu juga jika *al-Muhaal 'alaihi* adalah sebagai orang yang mewarisi *al-Muhaal*, karena waris termasuk salah satu sebab kepemilikan. Oleh karena itu, apabila ia mewarisinya, maka berarti apa yang diwarisinya (yaitu utang yang ada) yang sebelumnya menjadi tanggungannya berubah hak miliknya, sehingga oleh karenanya, ia memiliki hak untuk meminta ganti atau menagih kepada *al-Muhiil.*

   Seandainya pihak *al-Muhaal 'alaihi* dibebaskan dari tanggungan utang yang ada, maka ia tidak berhak meminta ganti kepada pihak *al-Muhiil.* Karena *al-Ibraa`* atau pembebasan berarti pengguguran hak, maka dari itu pihak *al-Muhaal 'alaihi* tidak memiliki hak apa-apa, sehingga ia tidak memiliki hak untuk meminta ganti kepada pihak *al-Muhiil.*

3. Pihak *al-Muhaal 'alaihi* tidak memiliki tanggungan utang kepada pihak *al-Muhiil* yang menyamai tanggungan utang pihak *al-Muhiil* kepada pihak *al-Muhaal.* Oleh karena itu, apabila pihak *al-Muhaal 'alaihi* memiliki tanggungan utang kepada pihak *al-Muhiil* yang menyamai tanggungan utang pihak *al-Muhiil* kepada pihak *al-Muhaal*, maka berarti telah terjadi *al-Maqaashshah* (sama-sama impas) antara pihak *al-Muhaal 'alaihi* dengan *al-Muhiil.*[103]

1. BENTUK GANTI YANG AL-MUHAAL 'ALAIHI BOLEH MEMINTANYA KEPADA PIHAK AL-MUHIIL

Apabila pihak *al-Muhaal 'alaihi* memiliki hak untuk meminta ganti kepada pihak *al-Muhiil* setelah terpenuhinya ketiga syarat di atas,

103 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 19; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 283.

maka sesuatu yang ia berhak untuk meminta gantinya adalah sesuai dengan *al-Muhaal bihi*, bukan sesuai dengan apa yang dibayarkannya kepada pihak *al-Muhaal*, atau dengan kata lain ia meminta ganti kepada pihak *al-Muhiil* sesuai dengan *al-Muhaal bihi* yang ada bukan sesuai dengan yang ia bayarkan kepada pihak *al-Muhaal*. Dalam hal ini, kedudukannya sama dengan *kafiil* di dalam akad *al-Kafaalah*. Oleh karena itu, seandainya pihak *al-Muhaal 'alaihi* membayar utang yang ada dengan sesuatu dalam bentuk barang komoditi, padahal *al-Muhaal bihi* yang ada dalam bentuk uang, maka pihak *al-Muhaal 'alaihi* meminta ganti kepada pihak *al-Muhiil* dalam bentuk uang, disesuaikan dengan bentuk *al-Muhaal bihi* yang ada tidak disesuaikan dengan sesuatu yang ia bayarkan. Karena hak meminta ganti bagi *al-Muhaal 'alaihi* adalah berdasarkan apa yang menjadi miliknya dengan dirinya membayar utang yang ada, dan sesuatu yang menjadi miliknya itu adalah utang yang menjadi objek *al-Hawaalah* (*al-Muhaal bihi*), bukan sesuatu yang ia bayarkan. Hal ini berbeda dengan posisi wakil di dalam pembayaran utang sebagaimana yang telah kami singgung di dalam pembahasan *al-Kafaalah* di atas.

2. TERJADINYA PERSELISIHAN ANTARA AL-MUHIIL DENGAN AL-MUHAAL

Seandainya pihak *al-Muhaal* telah menerima pembayaran utang yang ada, kemudian terjadi sengketa antara dirinya dengan *al-Muhiil*, lalu *al-Muhiil* berkata kepadanya, "Saya sebelumnya tidak memiliki tanggungan utang apa pun kepadamu, akan tetapi kamu hanya sebagai wakilku untuk menerima pembayaran utang yang ada tersebut, oleh karena itu apa yang telah dibayarkan tersebut adalah milikku." Lalu *al-Muhaal* berkata, "Tidak, akan tetapi yang terjadi adalah akad *al-Hawaalah* dengan *al-Muhaal bihi* adalah seribu lira—umpamanya—yang kamu utang dariku." Ketika terjadi perselisihan seperti ini, maka yang diterima adalah perkataan dan pernyataan pihak *al-Muhiil* disertai dengan sumpahnya. Karena di dalam kasus ini, *al-Muhaal* mengklaim bahwa *al-Muhiil* memiliki tanggungan utang kepadanya, sementara *al-Muhiil* membantah dan menyangkalnya. Karena perkataan dan pernyataan yang diterima adalah perkataan pihak *al-Munkir* (pihak tertuduh dan mengingkari dan menyangkal tuduhan tersebut) jika memang tidak ada *bayyinah* (saksi) dan *al-Munkir* berani bersumpah.[104]

3. AS-SAFAATIJ

Sebagaimana yang sudah pernah saya jelaskan pada kajian seputar *al-Qardh* (akad pinjaman utang), kata ini adalah bentuk jamak (plural) dari kata *suftajah* yang memiliki arti dasar *al-Waraqah* (kertas, nota). *As-Safaatij* yang dimaksud di sini adalah seseorang, sebut saja si A menyerahkan sejumlah harta kepada seorang pedagang, sebut saja si B, sebagai pinjaman utang untuk selanjutnya si B harus menyerahkan harta tersebut kepada teman si A sebut saja si C yang berada di wilayah lain. Hal ini dilakukan si A dengan tujuan agar dirinya tidak perlu bersusah payah untuk melakukan perjalanan sendiri menghadapi berbagai ancaman bahaya di tengah jalan. Bentuk akad seperti ini menurut ulama Hanafiyyah hukumnya adalah makruh *tahriim*. Karena pada hakekatnya akad tersebut adalah pinjaman utang yang bertujuan agar si pemberi pinjaman utang mendapatkan keuntungan, yaitu tidak mengalami kesusahan dan ancaman bahaya perjalanan. Ini ada-

104 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 19; *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 449; *Al-Mabsuuth*, juz 20 hlm. 57; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar 'alad Durril Mukhtaar*, juz 4 hlm. 305.

lah salah satu bentuk kemanfaatan yang didapatkan oleh pihak pemberi pinjaman utang dalam hal ini adalah si A dari pinjaman utang yang ia berikan. Padahal Rasulullah saw. sendiri telah melarang segala bentuk pinjaman utang yang menarik atau mendatangkan kemanfaatan bagi pihak yang memberi pinjaman utang.[105]

Dimakruhkannya bentuk transaksi ini muncul dari kasus ketika keinginan terhindar dari resiko menempuh perjalanan adalah memang disyaratkan dan dimaksudkan. Oleh karena itu, jika transaksi utang piutang tersebut dilakukan tanpa pihak *al-Muqridh* (yang memberi pinjaman utang) mensyaratkan di dalam akad, bahwa pihak yang meminjam utang harus menyerahkan harta utangan tersebut kepada seseorang di kawasan lain dengan bentuk *al-Hawaalah* dan sejenisnya, maka transaksi utang piutang tersebut sah. Begitu juga hukumnya boleh jika si A menyerahkan sejumlah harta kepada si B itu sebagai bentuk titipan atau amanat untuk selanjutnya diserahkan kepada si C di kawasan lain.[106]

105 Seperti yang diriwayatkan oleh Al-Harits Ibnu Abi Usamah dari Ali r.a., ia berkata, "Rasulullah saw. bersabda,

كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعًا فَهُوَ رِبًا

"Setiap pinjaman utang yang menarik (mendatangkan) kemanfaatan dan keuntungan maka itu adalah riba."

Para ulama hadits mengatakan bahwa sanad hadits ini tidak terlepas dari illat (cacat), yaitu bahwa di dalam sanad hadits ini terdapat seorang perawi nama Sawar Ibnu Mush'ab, ia adalah termasuk kategori perawi *matruuk*.

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al-Baihaqi dalam *"As-Sunanul Kubraa"* dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a., Ubai Ibnu Ka'b r.a., Abdullah Ibnu Salam r.a. dan Abdullah Ibnu 'Abbas r.a. dalam bentuk riwayat *mauquuf* kepada mereka.

Ibnu 'Adi di dalam kitab, *"Al-Kaamil,"* meriwayatkan dari Jabir Ibnu Samurah r.a., ia berkata, "Rasulullah saw. bersabda,

اَلسُّفْتَجَاتُ حَرَامٌ

"As-Suftajah hukumnya adalah haram."

Namun hadits ini termasuk hadits *dha'if* karena memiliki 'illat (cacat) yang berkaitan dengan salah satu perawi yang terdapat di dalam sanad hadits ini. Lihat kembali, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 60; *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 245.

106 *Al-Kitaab ma'al Lubaab*, juz 2 hlm. 162.

BAB KEDUA BELAS
GADAI (*AR-RAHN*)

RANCANGAN PEMBAHASAN

Pembahasan seputar akad gadai atau *ar-Rahn* terbagi menjadi tujuh pembahasan seperti berikut,

1. Definisi gadai (*ar-Rahn*), pensyariatan gadai, rukun, elemen-elemen akad gadai dan beberapa bentuk akad gadai.
2. Syarat-syarat gadai yang mencakup, syarat-syarat kedua belah pihak yang mengadakan akad, ijab qabul, *al-Marhuun bihi* (tangungan utang pihak *ar-Raahin* kepada *al-Murtahin* yang dijamin dengan barang gadaian), syarat-syarat *al-Marhuun* (sesuatu yang digadaikan), syarat-syarat kesempurnaan akad gadai, penyerahterimaan (*al-Qabdhu*) sesuatu yang digadaikan, hal-hal yang boleh digadaikan dan yang tidak boleh digadaikan, hal-hal yang muncul sebagai konsekuensi dari *al-Qabdu* dan yang lainnya.
3. Hukum dan konsekuensi-konsekuensi akad gadai, akad gadai yang sah dan akad gadai yang tidak sah (*faasid*).
4. Barang yang digadaikan mengalami pertumbuhan atau pertambahan.
5. Menambah barang yang digadaikan dan menambah jumlah utang.
6. Berakhirnya *ar-Rahn*.
7. Terjadinya perselisihan antara *ar-Raahin* dan *al- Murtahin*.

A. DEFINISI GADAI, DISYARIATKANNYA GADAI, RUKUN, ELEMEN-ELEMEN AKAD GADAI DAN BEBERAPA BENTUK AKAD GADAI

1. DEFINISI GADAI ATAU AR-RAHN

Ar-Rahn secara bahasa artinya bisa *ats-Tsubuut* dan *ad-Dawaam* (tetap), dikatakan, *"maa'un raahinun* (air yang diam, menggenang, tidak mengalir)," *"haalatun raahinatun* (keadaan yang tetap), atau ada kalanya berarti *al-Habsu* dan *al-Luzuum* (menahan). Allah SWT berfirman,

"Tiap-tiap diri tertahan (bertanggung jawab) oleh apa yang telah diperbuatnya." **(Al-Muddatstsir: 38)**

Namun jika diperhatikan, kata *al-Habsu* secara zhahir juga mengandung arti *ats-Tsubuut* dan *ad-Dawaam* (tetap). Maka oleh karena itu, salah satu arti di atas merupakan pengem-

bangan arti yang satunya lagi. Namun zhahirnya, makna kata *ar-Rahnu* yang utama adalah *al-Habsu* (menahan), karena ini adalah arti yang bersifat materi. Namun walau bagaimanapun juga, yang terpenting adalah bahwa arti *ar-Rahnu* menurut istilah memiliki keterkaitan yang erat dengan arti secara bahasa. Terkadang kata *ar-Rahnu* digunakan untuk menyebutkan *al-Marhuun* (sesuatu yang digadaikan) sebagai bentuk penyebutan kata mashdar namun yang dimaksud adalah *isim maf'uul*-nya.

Sedangkan definisi akad *ar-Rahnu* menurut istilah syara'[107] adalah, menahan sesuatu disebabkan adanya hak yang memungkinkan hak itu bisa dipenuhi dari sesuatu tersebut. Maksudnya, menjadikan *al-'Ain* (barang, harta yang barangnya berwujud konkrit, kebalikan dari *ad-Dain* atau utang) yang memiliki nilai menurut pandangan syara', sebagai *watsiiqah* (pengukuhan, jaminan) utang, sekiranya barang itu memungkinkan untuk digunakan membayar seluruh atau sebagian utang yang ada. Atau *ar-Rahnu* adalah akad *watsiiqah* (penjaminan) harta, maksudnya sebuah akad yang berdasarkan atas pengambilan jaminan berbentuk harta yang konkrit bukan jaminan dalam bentuk tanggungan seseorang. Oleh karena itu, *ar-Rahnu* berbeda dengan akad *al-Kafaalah*, karena *at-Tawatstsuq* (penjaminan) di dalam akad *al-Kafaalah* adalah dengan tanggungan pihak *kafiil* (pihak yang menjamin) bukan dengan harta konkrit yang dipegang oleh pihak *ad-Daa'in* (yang berpiutang). Kata *watsiiqah* artinya adalah sesuatu yang dijadikan penguat atau jaminan. Karena utang yang ada di dalam akad *ar-Rahnu* (*al-Marhuun bihi*) terjamin dan menjadi tertanggung dengan *al-'Ain* (barang) yang digadaikan (*al-Marhuun*). Adapun sesuatu yang digadaikan dan dijadikan *watsiiqah* haruslah sesuatu yang memiliki nilai, maka itu untuk mengecualikan *al-'Ain* (barang) yang najis dan barang yang terkena najis yang tidak mungkin untuk dihilangkan, karena kedua bentuk *al-'Ain* ini (yang najis dan terkena najis yang tidak mungkin dihilangkan) tidak bisa digunakan sebagai *watsiiqah* (jaminan) utang.

Ulama Syafi'iyyah[108] mendefinisikan akad *ar-Rahnu* seperti berikut, menjadikan *al-'Ain* (barang) sebagai *watsiiqah* (jaminan) utang yang barang itu digunakan untuk membayar utang tersebut (*al-Marhuun bihi*) ketika pihak *al-Madiin* (pihak yang berutang, *ar-Raahin*) tidak bisa membayar utang tersebut. Kalimat, "menjadikan *al-'Ain*" mengandung pemahaman bahwa kemanfaatan tidak bisa dijadikan sebagai sesuatu yang digadaikan (*al-Marhuun*), karena kemanfaatan sifatnya habis dan rusak, oleh karena itu tidak bisa dijadikan sebagai jaminan.

Ulama Hanabilah mendefinisikan *ar-Rahnu* seperti berikut, harta yang dijadikan sebagai *watsiiqah* utang yang ketika pihak yang menanggung utang tidak bisa melunasinya, maka utang tersebut dibayar dengan menggunakan harga hasil penjualan harta yang dijadikan *watsiiqah* tersebut.[109]

Ulama Malikiyyah mendefinisikan *ar-Rahnu* seperti berikut, sesuatu yang *mutamawwal* (berbentuk harta dan memiliki nilai) yang diambil dari pemiliknya untuk dijadikan *watsiiqah* utang yang *laazim* (keberadaannya sudah positif dan mengikat) atau yang akan menjadi *laazim*. Maksudnya, suatu akad atau kesepakatan mengambil sesuatu dari harta yang berbentuk *al-'Ain* (barang, harta yang barangnya berbentuk konkrit) seperti harta tidak bergerak seperti tanah dan rumah, juga seperti hewan dan barang komoditi, atau dalam bentuk kemanfaatan (kemanfaatan barang atau kemanfaatan tenaga dan keahlian seseorang)

107 *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 54; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 339; *Al-Mabsuuth*, 21 hlm. 63.
108 *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 121; *Haasyiyah Asy-Syarqaawi 'alaa Tuhfatith Thullaab* karya Al-Anshari, 2 hlm. 122, 124.
109 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 326.

namun dengan syarat kemanfaatan tersebut harus jelas dan ditentukan dengan masa (penggunaan dan pemanfaatan suatu barang) atau pekerjaan (kemanfaatan seseorang berupa tenaga dan keahlian melakukan suatu pekerjaan), juga dengan syarat kemanfaatan tersebut dihitung masuk ke dalam utang yang ada. Di sini, tanggungan utang yang ada harus bersifat *laazim*, seperti harga pembelian barang, pembayaran utang, nilai barang yang dirusakkan, atau tanggungan utang tersebut akan menjadi *laazim*, seperti mengambil barang gadaian dari seseorang yang memiliki keahlian dalam bidang tertentu (seperti penjahit misalnya)[110] atau dari orang yang menyewa[111] demi mengantisipasi munculnya klaim hilangnya barang (misalnya kain) yang akan dikerjakan (yang akan dijahit) atau barang yang disewa.

Menurut ulama Malikiyyah, *al-Akhdzu* (mengambil) di dalam definisi *ar-Rahnu* di atas yang dimaksudkan bukanlah penyerahan secara nyata dan konkrit. Karena menurut mereka, penyerahan secara nyata dan konkrit bukan termasuk syarat terbentuknya akad *ar-Rahnu*, bukan termasuk syarat sahnya, juga bukan termasuk syarat supaya *ar-Rahnu* berlaku mengikat (*laazim*). Akan tetapi menurut mereka, *ar-Rahnu* sudah terbentuk, sah dan berlaku mengikat hanya dengan ijab dan qabul, kemudian setelah itu, pihak *al-Murtahin* (yang menerima gadai, yaitu pihak *ad-Daa`in*) meminta untuk mengambil *al-Marhuun* (sesuatu yang digadaikan).

2. SIFAT ATAU GAMBARAN AR-RAHNU SECARA UMUM

Ar-Rahnu adalah salah satu akad *tabarru'* (derma), karena apa yang diserahkan oleh pihak *ar-Raahin* (pihak yang menggadaikan) kepada pihak *al-Murtahin* adalah tanpa imbalan atau ganti.[112] *Ar-Rahnu* termasuk salah satu akad *al- 'Aini*, yaitu akad yang dianggap belum sempurna sehingga konsekuensi-konsekuensi hukumnya belum bisa dijalankan kecuali jika *al-'Ain* atau barang yang menjadi objek akad telah diserahkan. Akad *al-'Aini* ada lima, yaitu hibah, *i'aarah* (peminjaman), *Iidaa'* (titipan), *al-Qardh* (pinjaman utang) dan *ar-Rahn* (gadai). Sebab kenapa *al-Qabdh* (*al-'Ain* atau barang yang menjadi objek akad sudah dipegang dan berada di tangan pihak kedua) termasuk salah satu syarat agar akad-akad tersebut dianggap telah sempurna dan memiliki konsekuensi-konsekuensi hukum adalah karena akad-akad tersebut adalah akad *tabarru'* (mengandung unsur derma), sementara kaidah fiqh menegaskan bahwa *at-Tabarru'* atau derma belum dianggap sempurna dan memiliki konsekuensi-konsekuensi hukum kecuali dengan adanya *al-Qabdhu* (serah terima barang yang menjadi objek akad). Oleh karena itu, sebelum adanya *al-Qabdhu*, akad-akad tersebut belum memiliki dampak atau konsekuensi hukum. Sedangkan *at-Tanfiidz* atau perealisasian akad dan kesepakatan adalah yang melahirkan konsekuensi-konsekuensi akad.

3. DISYARIATKANNYA AR-RAHN DAN HUKUMNYA

Ar-Rahn disyariatkan berdasarkan Al-Qur`an, hadits dan ijma'. Adapun Al-Qur`an adalah ayat,

وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ....﴿٢٨٣﴾

110 Misalnya si A menyerahkan kainnya kepada seorang penjahit sebut saja si B untuk dijahit, lalu si A mengambil suatu barang milik si B sebagai gadaian guna mengantisipasi munculnya klaim si B bahwa kainnya hilang atau binasa misalnya.

111 Misalnya, si A menyewakan kendaraan kepada si B, lalu si A meminta suatu barang dari si B sebagai gadaian guna dijadikan jaminan untuk mengantisipasi munculnya klaim si B bahwa kendaraan yang disewanya hilang atau binasa.

112 *Raddul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 340.

"Jika kamu dalam perjalanan (dan bermu'amalah tidak secara tunai) sedang kamu tidak memperolah seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang)...." **(al-Baqarah: 283)**

Ulama sepakat bahwa *ar-Rahn* hukumnya boleh, baik ketika di tengah perjalanan, maupun ketika menetap, berbeda dengan pendapat Mujahid dan ulama Zhahiriyyah.[113] Karena Sunnah menjelaskan tentang pensyariatan *ar-Rahnu* secara mutlak, baik ketika sedang di tengah perjalanan maupun ketika sedang menetap. Penyebutan *as-Safar* (jika kalian dalam perjalanan) pada ayat dua ratus delapan puluh tiga surat al-Baqarah di atas hanya berdasarkan kebiasaan yang lumrah berlaku saja, bukan merupakan syarat. Karena pada masa dahulu, biasanya di tengah perjalanan, sulit untuk menemukan juru tulis. Kondisi tidak ditemukannya juru tulis juga tidak termasuk syarat *ar-Rahnu*, karena hukum bolehnya *ar-Rahnu* di dalam Sunnah dijelaskan secara mutlak. Oleh karena itu, ayat di atas hanya ingin menunjukkan manusia kepada sebuah bentuk *watsiiqah* yang mudah bagi mereka ketika mereka dalam kondisi tidak menemukan seorang juru tulis yang menuliskan utang atau transaksi tidak secara tunai yang mereka lakukan.

Adapun Sunnah, maka al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Aisyah r.a.,

اِشْتَرَى رَسُولُ اللهِ ﷺ مِنْ يَهُودِيٍّ طَعَامًا بِنَسِيئَةٍ وَرَهَنَهُ دِرْعَهُ

"Suatu ketika, Rasulullah saw. membeli makanan dari seorang Yahudi tidak secara tunai dengan menggadaikan perisai beliau kepadanya." [114]

Hadits yang sama juga diriwayatkan dari Anas Ibnu Malik r.a.,

رَهَنَ رَسُولُ اللهِ ﷺ دِرْعًا لَهُ عِنْدَ يَهُودِيٍّ بِالْمَدِينَةِ فَأَخَذَ مِنْهُ شَعِيْرًا لِأَهْلِهِ

"Rasulullah saw. menggadaikan perisai beliau kepada seorang Yahudi di Madinah untuk mendapatkan gandum yang beliau gunakan untuk memberi nafkah isteri beliau."[115]

Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a. bahwasannya Rasulullah saw. bersabda,

اَلظَّهْرُ يُرْكَبُ بِنَفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَلَبَنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ بِنَفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَعَلَى الَّذِي يَرْكَبُ وَيَشْرَبُ النَّفَقَةُ

"Hewan dinaiki berdasarkan nafkah dan pemeliharaannya ketika hewan tersebut digadaikan, susu hewan diminum berdasarkan nafkah dan pemeliharaannya ketika hewan tersebut digadaikan, pihak yang menaiki dan meminum susu hewan yang digadaikan adalah yang berkewajiban memberikan nafkah dan pemeliharaan terhadap hewan yang digadaikan tersebut."[116]

Diriwayatkan juga dari Abu Hurairah r.a. bahwasannya Rasulullah saw. bersabda,

لاَ يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِيْ رَهَنَهُ، لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ .

113 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 327; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 305; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 135; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 271; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 323; *Al-Ifshaah*, juz 1 hlm. 238; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 307 dan setelahnya.

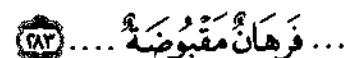
114 *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 319 dan setelahnya; *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 223 dan setelahnya.

115 HR Ahmad, Al-Bukhari, an-Nasa'i dan Ibnu Majah.

116 HR *al-Jamaa'ah* kecuali Muslim dan an-Nasa'i. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 235.

"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya yang telah menggadaikannya (maksudnya, pihak al-Murtahin tidak bisa memiliki barang yang digadaikan ketika pihak ar-Raahin tidak mampu untuk menebusnya atau dengan kata lain ketika pihak ar-Raahin tidak membayar utang yang ada ketika telah jatuh tempo), *bagi pihak yang menggadaikan kemanfaatan barang yang digadaikan dan menjadi tanggungannya pula biaya pemeliharaan barang yang digadaikan."* [117]

Ghalaqur rahni maksudnya adalah kepemilikan pihak *al-Murtahin* terhadap barang yang digadaikan dikarenakan pihak yang menggadaikan tidak mampu untuk menebusnya. Jadi maksud hadits di atas adalah, kepemilikan terhadap barang yang digadaikan tidak boleh diputus dari pemiliknya yang asli (yaitu *ar-Raahin*) dan pihak *al-Murtahin* tidak boleh memilikinya ketika pihak *ar-Raahin* tidak mampu untuk menebusnya pada tempo yang telah ditetapkan. Ini merupakan bentuk penghapusan kebiasaan yang berlaku pada masa jahiliah, yaitu pihak *al-Murtahin* memiliki barang yang digadaikan apabila pihak *ar-Raahin* tidak bisa membayar utang yang ada pada waktu yang telah ditentukan. Lalu kebiasaan ini dihapus dan dilarang oleh Islam.

Hikmah disyariatkannya *ar-Rahnu* adalah untuk menjamin dan mengukuhkan utang. Apabila *al-Kafaalah* adalah menjamin utang dengan penjaminan manusia, maka *ar-Rahnu* adalah menjamin utang dengan menggunakan harta sebagai jaminannya, dalam rangka memudahkan masalah utang piutang. *Ar-Rahnu* memberi manfaat bagi pihak *ad-Daa'in* (*al-Murtahin*) dengan memberinya hak istimewa dan prioritas dibanding para pihak yang berpiutang lainnya yang tanpa disertai barang yang menjadi jaminan.

Adapun ijma', maka kaum Muslimin telah berijma' tentang bolehnya akad *ar-Rahn*.

Adapun *al-Kafaalah* dan pengukuhan utang dengan hanya berbentuk bukti tertulis atau dengan mempersaksikannya, maka jaminan kemashlahatan pihak yang berpiutang tetap tidak sekuat jaminan yang didapatkannya dari barang gadaian. Karena penggadaian adalah pengukuhan dan penjaminan utang dengan barang yang barang itu langsung dipegang sendiri oleh pihak yang berpiutang (*al-Murtahin*), dan ia akan lebih mudah untuk mendapatkan pembayaran utang dengan menjual barang itu dengan ijin hakim atau pemiliknya yang menggadaikannya. Akad gadai juga lebih memberikan kemaslahatan bagi pihak yang menggadaikan karena dirinya bisa mendapatkan sesuatu (utang) yang dibutuhkannya secara tunai, atau dirinya bisa menangguhkan harga pembayaran barang yang dibelinya dengan menyerahkan suatu barang miliknya kepada pihak penjual sebagai barang gadaian. Oleh karena itu, akad gadai bisa menciptakan kemashlahatan kedua belah pihak.

4. HUKUM AR-RAHNU MENURUT SYARA'

Ar-Rahnu hukumnya adalah *jaa'iz* (boleh) tidak wajib berdasarkan kesepakatan ulama. Karena *ar-Rahnu* adalah jaminan utang, oleh karena itu tidak wajib, seperti halnya *al-Kafaalah* hukumnya juga tidak wajib.

Adapun ayat,

"...Maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang)...." **(al-Baqarah: 283)**

---

117 HR. Imam Asy-Syafi'i dan Ad-Daraquthni, ia berkata, "Sanad hadits ini *hasan* dan *muttashil*."

Maka perintah pada ayat ini adalah bersifat *irsyaad* (pengarahan kepada yang lebih baik) bagi kaum Mukminin, bukan perintah yang bersifat wajib. Hal ini berdasarkan ayat setelahnya,

"Akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (utangnya)." **(al-Baqarah: 283)**

Juga karena di dalam ayat ini, Allah SWT memerintahkan adanya *ar-Rahnu* ketika tidak menemukan seorang juru tulis. Karena menuliskan dan mendokumentasikan utang piutang hukumnya tidak wajib, maka begitu juga solusi pengganti penulisan (yaitu *ar-Rahnu*), hukumnya juga tidak wajib.[118]

5. RUKUN DAN ELEMEN-ELEMEN AR-RAHNU

Ar-Rahnu memiliki empat unsur atau elemen, yaitu *ar-Raahin* (pihak yang menggadaikan), *al-Murtahin* (pihak yang menerima gadai), *al-Marhuun* atau *ar-Rahnu* (barang yang digadaikan), *al-Marhuun bihi* (*ad-Dain* atau tanggungan utang pihak *ar-Raahin* kepada *al-Murtahin*).

Rukun *Ar-Rahnu* menurut ulama Hanafiyyah[119] adalah, ijab dari *ar-Raahin* dan qabul dari *al-Murtahin*, seperti akad-akad yang lain. Akan tetapi akad *Ar-Rahnu* belum sempurna dan belum berlaku mengikat (*laazim*) kecuali setelah adanya *al-Qabdhu* (serah terima barang yang digadaikan). Seperti pihak *ar-Raahin* berkata, "Saya menggadaikan barang ini kepadamu dengan utang saya kepadamu," atau, "Barang ini sebagai *borg* atau gadai untuk utangku kepadamu," atau bentuk-bentuk ijab yang sejenis. Lalu pihak *al-Murtahin* berkata, "Saya terima," atau, "Saya setuju," dan lain sebagainya. Dalam hal ini, tidak disyaratkan harus menggunakan kata-kata *ar-Rahnu*. Seandainya ada seseorang membeli sesuatu seharga beberapa dirham, lalu pihak pembeli menyerahkan sesuatu kepada penjual dan berkata, "Ini pegang dulu sampai saya menyerahkan harga barang yang saya beli darimu ini," maka *Ar-Rahnu* ini sah. Karena yang dianggap dan diperhitungkan di dalam akad adalah maksud dan maknanya.

Sementara itu, selain ulama Hanafiyyah[120] mengatakan bahwa rukun *Ar-Rahnu* ada empat, yaitu *shiighah* (ijab qabul), *'aaqid* (pihak yang mengadakan akad), *marhuun* (barang yang digadaikan) dan *marhuun bihi* (*ad-Dain* atau tanggungan utang yang dijamin dengan barang gadaian).

Begitulah, perbedaan seputar masalah rukun antara ulama Hanafiyyah dan ulama selain mereka terjadi di dalam semua bentuk akad. Rukun menurut jumhur lebih luas daripada rukun menurut ulama Hanafiyyah. Karena rukun menurut ulama Hanafiyyah adalah sesuatu yang menjadi bagian dari suatu hal yang ada tidaknya suatu hal tersebut tergantung kepada sesuatu tersebut. Karena sesuatu yang menjadi bagian dari suatu hal ada di antaranya yang menjadi penentu ada tidaknya sesuatu, dan ada pula yang tidak memiliki sifat seperti itu. Sedangkan menurut jumhur, rukun adalah sesuatu yang menjadi penentu ada tidaknya suatu hal dan tidak mungkin suatu hal tersebut ada kecuali dengan adanya sesuatu tersebut, baik apakah sesuatu tersebut merupakan bagian dari suatu hal tersebut maupun tidak. *Al-'Aaqid* (pihak yang meng-

118 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 327; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 307.

119 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 135; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 340; *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 189 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 63; *Al-Lubaab syarhul kitaab*, juz 2 hlm. 54.

120 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 304 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 121; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 307 dan setelahnya.

adakan akad) adalah salah satu rukun akad, karena tidak mungkin suatu akad ada kecuali dengan adanya *'aaqid*, meskipun *'aaqid* tidak termasuk bagian dari akad. Sedangkan menurut ulama Hanafiyyah, *'aaqid* dimasukkan ke dalam syarat-syarat akad.

6. BENTUK-BENTUK AR-RAHNU

Ar-Rahnu yang disepakati oleh ulama memiliki tiga bentuk,[121] yaitu,

1. *Ar-Rahnu* yang terjadi dengan akad lain yang memunculkan adanya tanggungan utang, seperti seorang penjual mensyaratkan kepada si pembeli yang membeli tidak secara tunai sampai batas waktu yang ditentukan, mensyaratkan kepadanya untuk menyerahkan *ar-Rahnu* (barang gadaian) sebagai jaminan harga pembelian yang tidak secara tunai tersebut. Bentuk *ar-Rahnu* ini sah berdasarkan kesepakatan madzhab-madzhab yang ada, karena kondisi yang ada membutuhkannya.
2. *Ar-Rahnu* yang terjadi setelah munculnya hak atau setelah munculnya tanggungan utang. *Ar-Rahnu* ini juga sah berdasarkan kesepakatan ulama. Karena tanggungan utang yang ada adalah sudah tetap dan kondisi yang ada menghendaki untuk mengambil sesuatu jaminan untuk utang tersebut. Maka dari itu, boleh mengambil sesuatu untuk jaminan utang tersebut. Ayat, *"maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang),"* mengisyaratkan hal ini. Karena *ar-Rahnu* posisinya adalah sebagai solusi pengganti penulisan utang, dan penulisan utang tentunya dilakukan setelah tetapnya hak atau tetapnya tanggungan utang.
3. *Ar-Rahnu* yang terjadi sebelum munculnya hak, seperti perkataan *ar-Raahin*, "Saya menggadaikan barang ini kepadamu sebagai jaminan utang seratus yang baru akan kamu pinjamkan kepadaku sekarang." *Ar-Rahnu* seperti ini sah menurut ulama Malikiyyah dan ulama Hanafiyyah, karena itu adalah *watsiiqah* atau penjaminan terhadap suatu hak. Oleh karena itu sah sebelum tetapnya hak, seperti *al-Kafaalah*, dan ini adalah pendapat yang masuk akal. Namun menurut ulama Syafi'iyyah dan zhahir ulama Hanabilah, bentuk *ar-Rahnu* seperti ini tidak sah. Karena *watsiiqah* terhadap suatu hak tidak bisa tetap sebelum tetapnya hak tersebut, sama seperti *asy-Syahaadah* (persaksian), juga karena *ar-Rahnu* adalah sesuatu yang mengikuti hak atau dengan kata lain keberadaannya mengikuti keberadaan hak, maka oleh karena itu *ar-Rahnu* tidak boleh mendahuluinya.

B. SYARAT-SYARAT AR-RAHN

Ar-Rahnu memiliki syarat-syarat terbentuknya akad (syarat *al-In'iqaad*), syarat-syarat sah, dan satu syarat *al-Luzuum* (syarat supaya akad berlaku mengikat) yaitu *al-Qabdhu* (barang yang digadaikan telah diserahterimakan dan berada di tangan pihak *al-Murtahin*).

1. SYARAT-SYARAT KEDUA BELAH PIHAK YANG MELAKUKAN AKAD, (YAITU AR-RAAHIN DAN AL-MURTAHIN)

a. Al-Ahliyyah (memiliki kelayakan dan kompetensi melakukan akad)

Al-Ahliyyah menurut ulama Hanafiyyah adalah *ahliyyatul bai'* (kelayakan, kepantasan, kompetensi melakukan akad jual beli). Setiap orang yang sah dan boleh melakukan transaksi jual beli, maka sah dan boleh untuk melaku-

121 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 327; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 127; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 305; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 308; *Haasyiyah Ad-Dasuqi 'ala Ad-Dardir*, juz 3 hlm. 245.

kan akad *ar-Rahnu*. Karena *ar-Rahnu* adalah sebuah tindakan atau pentasharufan yang berkaitan dengan harta seperti jual beli. Oleh karena itu, kedua belah pihak yang melakukan akad *ar-Rahnu* harus memenuhi syarat-syarat orang yang sah melakukan transaksi jual beli. Maka disyaratkan kedua belah pihak yang mengadakan akad *ar-Rahnu* harus berakal dan *mumayyiz*. Berdasarkan hal ini, maka orang gila dan anak kecil yang belum *mumayyiz* tidak boleh mengadakan akad *ar-Rahnu* atau dengan kata lain tidak boleh menggadaikan dan menerima gadai.

Di dalam akad *ar-Rahnu* tidak disyaratkan kedua belah pihak yang melakukan akad harus baligh. Oleh karena itu anak kecil yang telah diizinkan untuk melakukan perniagaan, sah untuk mengadakan akad *ar-Rahnu*, karena akad *ar-Rahnu* adalah salah satu akad yang kemunculannya adalah sebagai konsekuensi aktifitas perniagaan. Anak kecil yang sudah *mumayyiz* dan orang *safiih* sah untuk melakukan akad *ar-Rahnu*, namun statusnya digantungkan kepada persetujuan dan pengesahan pihak wali.

Sedangkan *al-Ahliyyah* di dalam *ar-Rahnu* menurut selain ulama Hanafiyyah adalah *ahliyyatul bai'* (kelayakan dan kompetensi melakukan jual beli) dan *ahliyyatut tabarru'* (kelayakan dan kompetensi untuk melakukan derma). Jadi, akad *ar-Rahnu* sah jika diadakan oleh orang yang sah akad jual beli dan dermanya. Karena *ar-Rahnu* mengandung unsur *at-Tabarru'* (derma) yang tidak wajib. Oleh karena itu, akad *ar-Rahnu* tidak sah jika diadakan oleh orang yang dipaksa untuk mengadakannya, oleh anak kecil yang belum baligh, oleh orang gila, oleh *safiih*, dan oleh *muflis* (orang yang jatuh bangkrut, pailit). Akad *ar-Rahnu* juga tidak sah dilakukan oleh pihak wali, baik itu ayah, kakek atau *washi* (pengasuh dan pengelola harta anak yatim) kecuali adanya kondisi darurat atau terpaksa, atau adanya kemaslahatan dan kebaikan yang nyata bagi *al-Qaashir* (si anak yang berada di bawah perwalian). Kondisi terpaksa adalah seperti menggadaikan barang si anak untuk mendapatkan pinjaman utang guna untuk memenuhi kebutuhan pokoknya, sedangkan penebusan barang yang digadaikan tersebut menunggu hasil keuntungan atau menunggu pembayaran utang atau menunggu lakunya barang dagangan yang waktu itu belum laku. Atau seperti pihak wali si anak menerima gadai untuk harta si anak yang diutangkan atau untuk barang yang dijualnya dengan harga tidak tunai guna menghindari ancaman perampasan atau sebagainya.

Kemaslahatan dan kebaikan yang nyata bagi si anak adalah seperti pihak wali si anak menggadaikan barang milik si anak yang bernilai seratus umpamanya sebagai jaminan harga pembelian barang yang ia beli dengan harga seratus tidak secara tunai, sementara barang itu sebenarnya benilai dua ratus tunai. Juga seperti pihak wali si anak menerima gadai sebagai jaminan harga barang si anak yang dijual tidak secara tunai karena adanya kemaslahatan dan kebaikan yang nyata.

Apabila wali atau *washi* menggadaikan barang si anak, maka harus menggadaikannya kepada orang yang jujur dan dapat dipercaya, memiliki kondisi ekonomi lapang, mempersaksikan penggadaian tersebut dan tempo yang ditentukan haruslah pendek, tidak terlalu lama menurut kebiasaan. Jika salah satu syarat-syarat ini tidak terpenuhi, maka *ar-Rahnu* yang dilakukan tidak sah.[122] Pihak wali atau *washi* tidak boleh menggadaikan harta si anak sebagai jaminan utang pribadi si wali atau washi sendiri kepada orang lain, bukan utang untuk kepentingan si anak. Karena hal itu tidak memberikan kemaslahatan bagi si anak.

122 *Haasyiyatusy Syarqawi*, juz 2 hlm. 123; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 122.

Ulama Hanabilah mengungkapkan hukum ini dengan dua syarat, yaitu pihak yang menerima gadai harus orang yang dapat dipercaya dan itu dilakukan memang demi kemaslahatan dan kepentingan *al-Qaashir* (anak kecil, orang gila dan sejenisnya), maksudnya *ar-Rahnu* tersebut memang untuk tujuan memenuhi kebutuhan si anak, seperti nafkah, pakaian, atau untuk kebutuhan memperbaiki harta tidak bergerak si anak yang rusak, atau untuk memelihara binatang ternak si anak.[123] Boleh bagi seorang ayah menggadaikan barang anaknya kepada diri si ayah sendiri dan sebaliknya, yaitu si ayah juga boleh menggadaikan barangnya sendiri kepada si anak. Dalam masalah ini, kedudukan hukum si kakek sama dengan hukum ayah menurut ulama Syafi'iyyah, karena keduanya sama-sama memiliki perhatian dan rasa kasih sayang yang sama kepada si anak.

b. Seorang wali atau washi menggadaikan harta si anak yang berada di bawah perwaliannya menurut ulama Hanafiyyah

Dalam hal ini, ada tiga hal yang akan dibahas, yaitu menggadaikan harta si anak sebagai jaminan utang yang utang tersebut demi kepentingan si anak, menggadaikan harta si anak sebagai jaminan utang yang utang tersebut demi kepentingan si wali, dan posisi si anak terhadap *ar-Rahnu* itu setelah ia mencapai usia baligh.[124]

Sebelumnya kita telah mengetahui hukum menggadaikan harta *al-Qaashir* menurut selain ulama Hanafiyyah.

1) Menggadaikan harta si anak atau orang gila sebagai jaminan utang si anak atau orang gila itu sendiri

Seorang wali atau *washi* atau *al-Qayyim* (orang yang bertanggung jawab terhadap urusan orang yang dilarang mentasharufkan harta) boleh menggadaikan harta *al-Qaashir* (anak kecil, orang gila atau yang sejenisnya) sebagai jaminan utang yang utang tersebut demi kepentingan *al-Qaashir* untuk memenuhi kebutuhannya, atau disebabkan aktifitas pengelolaan, pemutaran dan memperdagangkan harta *al-Qaashir*. Karena meminjam utang untuk kepentingan *al-Qaashir* hukumnya boleh jika memang dibutuhkan, pengelolaan dan memperdagangkan harta *al-Qaashir* adalah untuk memutar dan mengembangkan harta tersebut, sementara *ar-Rahnu* adalah salah satu bentuk memenuhi hak, maka hukumnya boleh.

Apabila pihak *ad-Daa'in* (yang berpiutang, yang menerima gadai) adalah si ayah atau si kakek sendiri, atau masing-masing *ad-Daa'in* (yang berpiutang dengan gadai) dan *al-Madiin* (yang berutang dengan gadai) kedua-duanya sama-sama orang yang berada di bawah perwalian si ayah atau si kakek, maka boleh bagi si ayah atau si kakek untuk menjalankan urusan kedua belah pihak yang mengadakan akad *ar-Rahnu* tersebut. Sehingga si ayah atau si kakek di dalam kasus pertama (pihak *ad-Daa'in* adalah si ayah atau si kakek dan pihak *al-Madiin* adalah *al-Qaashir*) memegang dua peranan sekaligus, yaitu pihak yang menggadaikan atas nama *al-Qaashir* dan sebagai pihak yang menerima gadai atas nama dirinya sendiri. Sedangkan pada kasus yang kedua (pihak *ad-Daa'in* dan *al-Madiin* adalah dua individu yang sama-sama berada di bawah perwalian si ayah atau si kakek), maka si ayah atau si kakek sebagai pihak yang menggadaikan atas nama salah satu pihak yang berada di bawah perwaliannya dan sebagai pihak yang menerima gadai atas nama pihak yang berada di bawah perwaliannya yang satunya lagi. Karena si ayah atau si kakek memiliki

---

123 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 359; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 319.

124 *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 72 dan setelahnya; *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 209 dan setelahnya; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 352, 364.

perhatian dan rasa kasih sayang yang begitu besar kepada anak atau orang yang berada di bawah perwaliannya, maka ia boleh menduduki posisi dua orang atau dengan kata lain boleh memainkan peran ganda (peran dua pihak yang melakukan akad, yaitu ijab dan qabul), dan perkataannya di dalam akad menduduki posisi dua perkataan, maksudnya ijab dan qabul seperti pada masalah si ayah atau si kakek menjual harta *al-Qaashir* sedangkan pembelinya adalah si ayah atau si kakek sendiri.

Namun hukum ini tidak berlaku bagi hakim atau *washi*, karena keduanya tidak memiliki perhatian dan rasa kasih sayang yang sama seperti perhatian dan kasih sayang seorang ayah. Juga karena posisi keduanya hanya murni sebagai wakil saja. Karena menurut hukum asal, orang satu tidak bisa memegang posisi atau menjalankan peran dua pihak yang mengadakan akad, baik di dalam masalah jual beli, *ar-Rahnu* dan sebagainya.

2) Menggadaikan harta al-Qaashir sebagai jaminan utang pihak wali sendiri

Menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad, prinsip *al-Istihsaan* menghendaki hukum bolehnya seorang ayah atau kakek atau *washi* menggadaikan harta *al-Qaashir* sebagai jaminan utang pribadi (maksudnya utang si ayah atau si kakek atau *washi*, bukan utang untuk kepentingan *al-Qaashir*). Karena seorang wali atau *washi* boleh menitipkan harta anak yang berada di bawah perwaliannya, dan tentunya hukum ini secara prioritas tentunya bisa berlaku di dalam *ar-Rahnu*. Karena orang yang dititipi posisinya hanyalah sebagai orang yang diamanati yang karenanya ia tidak menanggung atau tidak berkewajiban mengganti barang yang dititipkan kepadanya jika mengalami kerusakan atau hilang, kecuali hal itu dikarenakan kelalaian dan keteledorannya atau karena ada unsur pelanggaran. Sedangkan *al-Murtahin* (pihak yang menerima gadai) menanggung kerugian barang yang digadaikan kepadanya jika hilang atau rusak, meskipun hal itu tidak dikarenakan kelalaian dan keteledorannya atau tindakan pelanggaran.

Sedangkan jika didasarkan pada qiyas—ini adalah pendapat Abu Yusuf dan Zufar—maka tidak boleh bagi wali atau *washi* menggadaikan harta *al-Qaashir* sebagai jaminan utang pribadi si wali atau si *washi*. Karena keduanya tidak boleh membayar utang pribadinya dengan menggunakan harta *al-Qaashir*. Padahal jika mereka berdua menggadaikan harta *al-Qaashir* sebagai jaminan utang pribadinya sendiri, maka secara hukum hal itu mengandung unsur kesamaan dengan membayar utang tersebut dengan menggunakan harta *al-Qaashir*, maka oleh karenanya hal itu tidak boleh sama seperti jika si wali atau *washi* memang benar-benar menggunakan harta *al-Qaashir* untuk membayar utang pribadinya.

Apabila boleh bagi wali atau *washi* menggadaikan harta *al-Qaashir* sebagai jaminan utang pribadi si wali atau *washi* berdasarkan prinsip *al-Istihsaan*, kemudian harta yang digadaikan tersebut rusak di tangan pihak *al-Murtahin*, maka jika yang menggadaikan adalah seorang wali, maka ia menanggung ganti rugi, namun ganti rugi yang harus ia bayarkan adalah disesuakan dengan yang jumlahnya lebih sedikit apakah nilai harga barang yang digadaikan atau utang yang ada (*al-Marhuun bihi*). Jika yang lebih sedikit adalah nilai harga *al-Marhuun*, maka si wali mengganti kerugian sesuai dengan nilai harga *al-Marhuun* tersebut. Sedangkan jika sebaliknya, yaitu yang lebih sedikit adalah utang yang ada (*al-Marhuun bihi*), maka si wali mengganti kerugian sesuai dengan kadar utang tersebut. Adapun jika yang menggadaikan adalah seorang *washi*, maka ia harus mengganti kerugian sejumlah nilai harga barang yang digadaikan. Perbedaan antara ayah atau kakek dengan *washi* dalam masalah ganti rugi di sini adalah, dikarenakan

pada dasarnya seorang ayah atau kakek boleh menggunakan harta si anak, sedangkan seorang *washi* tidak memiliki hak untuk menggunakan harta anak yang diasuhnya.

Begitu juga, boleh bagi seorang wali, baik itu ayah atau kakek, untuk menggadaikan hartanya kepada si anak sebagai jaminan utangnya kepada si anak dan harta yang ia gadaikan tersebut ia pegang atas nama si anak. Sedangkan *ar-Rahnu* seperti ini tidak boleh dilakukan oleh seorang *washi.*

Begitu juga sebaliknya, boleh bagi seorang wali, baik itu ayah atau kakek, menggadaikan harta si anak kepada diri si wali itu sendiri sebagai jaminan utang si anak kepada si wali. Hal ini dikarenakan seorang ayah atau kakek memiliki perhatian dan kasih sayang yang besar kepada si anak, sehingga oleh karenanya si ayah atau kakek boleh menduduki posisi atau memainkan peran ganda (peran dua orang yang melakukan akad), yaitu ijab qabul dan perkataan si ayah atau si kakek menduduki posisi dua perkataan, maksudnya perkataan ijab dan qabul, hal ini seperti hukum pembelian si ayah atau si kakek terhadap barang si anak. Atau dengan kata lain, dalam masalah ini, seorang wali, baik ayah atau kakek adalah orang yang melakukan ijab sekaligus qabul. Sedangkan bentuk *ar-Rahnu* seperti ini tidak boleh dilakukan oleh seorang *washi,* karena posisinya hanya murni sebagai wakil saja, oleh karenanya, ia tidak memiliki keistimewaan seperti yang dimiliki oleh seorang wali (ayah atau kakek) di atas. Oleh karena itu, seorang *washi* tidak boleh memegang peran ganda (maksudnya peran sebagai pemberi ijab dan pemberi qabul) atau dengan kata lain tidak boleh memerankan peran dua pihak yang melakukan akad, baik itu di dalam akad jual beli, *ar-Rahnu* dan sejenisnya berupa akad-akad yang mengharuskan adanya dua *'aaqid* (dua pihak yang melakukan akad) di dalam akad-akad yang memiliki hak-hak yang berbeda.

3) Posisi si anak terhadap ar-Rahnu setelah dirinya mencapai usia akil baligh

Apabila si anak telah baligh, atau sesuatu yang menjadi penyebab seseorang dilarang mentasharufkan harta telah hilang, lalu ia menemukan hartanya telah tergadaikan, maka ia tidak boleh membatalkan akad *ar-Rahnu* yang telah ada atau meminta kembali harta yang tergadaikan tersebut hingga utang yang ada telah terbayar. Karena *ar-Rahnu* yang dilakukan oleh si wali telah berlaku efektif dan mengikat. Di samping itu, *ar-Rahnu* tersebut juga dilakukan oleh orang yang memang memiliki kewenangan untuk melakukannya. Baik apakah *ar-Rahnu* tersebut sebagai jaminan utang si anak sendiri atau sebagai jaminan utang si wali sendiri atau sebagai jaminan utang kedua-duanya sekaligus.

Apabila harta si anak digadaikan oleh si wali sebagai jaminan utang si wali sendiri bukan utang si anak, lalu utang tersebut dibayar dari harta si anak yang digadaikan tersebut, atau harta si anak yang digadaikan tersebut rusak sebelum ditebus oleh si wali, maka si anak setelah baligh berhak meminta ganti dari harta si wali dan menagih agar haknya dipenuhi. Karena si anak harus menghidupkan kembali hak miliknya dan menjaga hak-haknya, baik apakah si wali masih hidup maupun telah meninggal dunia. Dalam hal ini, si anak kedudukannya seperti seseorang yang meminjamkan hartanya kepada orang lain untuk selanjutnya digadaikan oleh orang yang meminjam tersebut sebagai jaminan utang si peminjam kepada pihak ketiga. Maka orang yang meminjamkan pada keadaan terpaksa boleh menebus hartanya yang ia pinjamkan lalu digadaikan oleh si peminjam tersebut dengan cara melunasi utang si peminjam dan ia berhak meminta ganti kepada pihak yang meminjam atas apa yang ia keluarkan untuk melunasi utang si peminjam tersebut.

4) Pihak yang mengadakan akad ar-Rahnu lebih dari satu

Terkadang terjadi kasus *ar-Raahin* atau *al-Murtahin* berjumlah lebih dari satu orang, seperti ada dua orang yang menggadaikan barang sebagai jaminan utang mereka berdua (ini adalah contoh pihak *ar-Raahin* lebih dari satu orang), atau sebaliknya ada seseorang menggadaikan barangnya kepada dua orang (ini adalah contoh pihak *al-Murtahin* lebih dari satu). *Ar-Rahnu* dengan pihak *ar-Raahin* atau *al-Murtahin* lebih dari satu adalah sah karena tidak ditemukannya unsur *asy-Syuyuu'* (hak bersama yang masih umum dan belum ditentukan bagian masing-masing) yang menjadi sebab tidak sahnya *ar-Rahnu* menurut ulama Hanafiyyah.[125] Karena jika yang lebih dari satu adalah pihak *ar-Raahin*, maka barang yang digadaikan bisa dipegang oleh pihak *al-Murtahin* tanpa adanya *isyaa'ah* (menjadikannya hak bersama yang masih umum, karena yang memegang hanya satu orang, sehingga tentunya di dalamnya tidak ditemukan unsur *asy-Syuyuu'*), sehingga kedudukannya seperti *ar-Rahnu* antara satu orang dengan satu orang. Sedangkan jika yang terdiri lebih dari satu adalah pihak *al-Murtahin*, maka *ar-Rahnu* yang ada disandarkan kepada seluruh barang yang digadaikan dengan satu akad atau transaksi. Karena hukum yang muncul karena *ar-Rahnu* adalah *al-Habsu* (menahan) terhadap barang yang digadaikan sebagai jaminan utang, dan *al-Habsu* merupakan sesuatu yang tidak bisa dibagi-bagi, oleh karena itu barang yang digadaikan dengan pihak *al-Murtahin* lebih dari satu tertahan oleh setiap *al-Murtahin* yang ada.

Hal ini berbeda dengan masalah hibah, seperti seseorang menghibahkan sesuatu kepada dua orang, hal ini menurut ulama Hanafiyyah tidak boleh. Karena maksud atau tujuan hibah adalah *at-Tamliik* (pemilikan, penguasaan sesuatu yang dihibahkan kepada orang yang diberi). Sementara sesuatu yang diberikan tidak mungkin menjadi milik masing-masing pihak yang diberi secara utuh dan tersendiri, karena memang barang yang diberikan hanya satu, sehingga barang yang dihibahkan tersebut harus dibagi agar masing-masing pihak yang diberi bisa memilikinya.

Penjelasan tentang hukum-hukum *ar-Rahnu* jika pihak *ar-Raahin* atau *al-Murtahin* lebih dari satu orang adalah seperti berikut,

a. Jika yang terdiri lebih dari satu adalah pihak *ar-Raahin*, maka *ar-Rahnu* sah sebagai jaminan seluruh utang yang ada, dan pihak *al-Murtahin* menahan barang yang digadaikan sampai seluruh utang yang ada dibayar oleh para *ar-Raahin*. Jika salah satu *ar-Raahin* telah membayar utang yang menjadi tanggungannya, maka ia belum berhak mengambil sesuatu dari barang yang digadaikan. Karena hal itu berarti memisahkan dan membagi-bagi akad atau transaksi (*tafriiqush shafqah*) atas pihak *al-Murtahin* di dalam memegang barang yang digadaikan.

b. Jika yang terdiri lebih dari satu adalah pihak *al-Murtahin*, maka barang yang digadaikan semuanya dianggap sebagai gadaian yang ditahan oleh masing-masing *al-Murtahin* sebagai jaminan tanggungan utang *ar-Raahin* agar ia membayar utangnya selama *ar-Rahnu* masih berlangsung. Apabila *ar-Raahin* baru membayar utangnya kepada salah satu *al-Murtahin* saja, maka barang yang digadaikan semuanya berarti masih tergadaikan di tangan pihak *al-Murtahin* yang satunya lagi, sampai *ar-*

125 *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 78 dan setelahnya; *Ad-Durrul Mukhtaar* dan *Radddul Muhtaar 'alaa Ad-Durril Mukhtaar*, juz 5 hlm. 354 dan setelahnya; *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 218 dan setelahnya; *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 63 dan setelahnya.

Raahin membayar utangnya kepadanya. Karena barang yang digadaikan posisinya adalah sebagai gadaian bagi masing-masing *al-Murtahin* tanpa dibagi-bagi dan dipisah-pisah.

Lalu tentang bagaimana cara atau bentuk penahanan terhadap barang yang digadaikan bagi masing-masing *al-Murtahin* adalah, apabila barang yang digadaikan bisa dibagi, maka masing-masing *al-Murtahin* memegang separuh. Seandainya salah satu *al-Murtahin* memasrahkan semua barang yang digadaikan kepada *al-Murtahin* yang satunya lagi, maka pihak yang dipasrahi menanggungnya menurut imam Abu Hanifah, berbeda dengan pendapat kedua rekannya (Abu Yusuf dan Muhammad). Namun apabila barang yang digadaikan tidak bisa dibagi, maka barang yang digadaikan tersebut dipegang oleh kedua *al-Murtahin* secara bergantian dalam jangka waktu tertentu (*al-Muhaaya`ah*),[126] dan status masing-masing dari keduanya bagi rekannya ketika mendapat giliran memegang barang yang digadaikan tersebut adalah sebagai *al-'Adlu* (pihak yang dipercaya untuk memegang dan menjaga *al-Marhuun* atau barang yang digadaikan).

Apabila barang yang digadaikan rusak, maka masing-masing *al-Murtahin* berarti telah mendapatkan pembayaran utang dari barang yang digadaikan sesuai dengan bagian atau jumlah utang masing-masing. Karena *al-Istifaa`* (mendapatkan pembayaran utang) adalah sesuatu yang bisa terbagi. Pada kasus rusaknya *al-Marhuun* ini, apabila pihak *ar-Raahin* telah membayar utang kepada salah satu *al-Murtahin*, ia boleh meminta kembali apa yang telah ia bayarkan tersebut. Karena penerimaan gadai masing-masing *al-Murtahin* masih tetap berlangsung sampai barang yang digadaikan kembali ke tangan *ar-Raahin*. Karena masing-masing *al-Murtahin* kedudukannya adalah seperti *al-'Adlu* bagi *al-Murtahin* yang satunya lagi pada kondisi di mana barang yang digadaikan tidak bisa dibagi.

2. SYARAT-SYARAT ASH-SHIIGHAH (IJAB QABUL)

Ulama Hanafiyyah[127] mensyaratkan bahwa akad *ar-Rahnu* tidak boleh digantungkan kepada syarat tertentu dan tidak boleh disandarkan kepada waktu mendatang. Karena akad *ar-Rahnu* memiliki unsur kesamaan dengan akad jual beli dilihat dari sisi bahwa *ar-Rahnu* adalah jalan untuk membayar utang dan mendapatkan pembayaran utang. Maka dari itu, tidak boleh digantungkan kepada suatu syarat atau disandarkan kepada waktu yang akan datang. Apabila *ar-Rahnu* digantungkan kepada suatu syarat atau disandarkan kepada waktu mendatang, maka *ar-Rahnu* tersebut tidak sah, sebagaimana akad jual beli.[128]

Apabila akad *ar-Rahnu* dibarengi dengan suatu syarat yang *faasid* (rusak, batal), maka akad *ar-Rahnu* tetap sah sedangkan syaratnya batal, maksudnya tidak berlaku. Karena akad *ar-Rahnu* tidak masuk kategori akad *mu'aawadhaatul maaliyyah* (pertukaran timbal balik yang bersifat kehartaan atau kedua belah pihak sama-sama mendapatkan sesuatu pengganti yang bersifat harta dari pihak yang satunya lagi atas apa yang ia serahkan kepadanya, seperti jual beli, penjual mendapatkan harga dari si pembeli sedangkan si pembeli mendapatkan barang dari si penjual). Dalam kitab, *"Az-Ziyaadaat,"* dan, *"Al-Bazzaaziyyah,"*

---

126 *Al-Muhaaya`ah* adalah dua *al-Murtahin* yang sepakat untuk memegang barang yang digadaikan secara bergantian dalam jangka waktu tertentu.

127 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 135.

128 *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 374. Penulis kitab *Ad-Durrul Mukhtaar* berkata, *"Al-Ajal* (penundaan, penyandaran kepada waktu yang akan datang) dalam *ar-Rahn* menjadikannya tidak sah."

tersebutkan bahwa akad *ar-Rahnu* tidak batal (tetap sah) meski dibarengi dengan syarat-syarat yang *faasid*, karena *ar-Rahnu* mengandung unsur *at-Tabarru'* (derma, menyerahkan sesuatu tanpa ada imbalan) yang posisinya sama seperti hibah, karena pihak *ar-Raahin* tidak mendapatkan suatu ganti atau imbalan yang wajib atas *al-Murtahin* atas pemilikan atau penguasaan pihak *ar-Raahin* kepada *al-Murtahin* untuk menahan barang yang digadaikan kepadanya.

Akan tetapi di dalam kitab, *"Al-Badaai',"* tersebutkan bahwa akad *ar-Rahnu* batal dan tidak sah jika dibarengi dengan syarat-syarat yang *faasid*, seperti halnya akad jual beli, berbeda dengan hibah.[129]

Namun yang lebih tepat menurut pandangan saya adalah pendapat yang tersebutkan di dalam *"Al-Bazzaaziyyah,"* dan, *"Az-Ziyaadaat."* Hal ini dikarenakan *ar-Rahnu* tidak termasuk akad *Mu'aawadhah*, oleh karena itu tetap sah meskipun dibarengi dengan adanya syarat-syarat yang *faasid*, meskipun memang utang yang ada gugur dikarenakan rusaknya barang yang digadaikan. Di dalam kitab, *"Al-Hidaayah,"* disebutkan bahwa *ar-Rahnu* adalah termasuk akad *tabarru'* (derma), karena pihak *ar-Raahin* tidak mendapatkan suatu imbalan apa pun yang wajib atas *al-Murtahin*.[130]

Sesuatu yang disyaratkan di dalam akad *ar-Rahnu* menurut selain ulama Hanafiyyah ada dua, ada kalanya syarat tersebut sah dan ada kalanya *faasid* (batal, tidak sah). Sedangkan syarat yang *faasid* ada kalanya berpengaruh terhadap tidak sahnya *ar-Rahnu* atau dengan kata lain syarat tersebut menjadikan *ar-Rahnu* tidak sah, dan ada kalanya yang tidak sah hanya syarat tersebut, maksudnya hanya syarat tersebut yang tidak sah dan tidak berlaku sedangkan akad *ar-Rahnu* yang ada tetap sah, seperti yang akan dijelaskan di bawah ini.

Ulama Syafi'iyyah berpendapat bahwa syarat yang disyaratkan di dalam akad *ar-Rahnu* ada tiga macam,[131]

a. Syarat yang sah

Yaitu mensyaratkan di dalam akad *ar-Rahnu* dengan sesuatu yang sesuai dengan tuntutan atau konsekuensi akad *ar-Rahnu* itu sendiri, seperti mensyaratkan diutamakan dan diprioritaskannya pihak *al-Murtahin* untuk dibayar utangnya ketika pihak *ar-Raahin* tidak hanya memiliki tanggungan utang kepada *al-Murtahin* saja, akan tetapi juga memiliki tanggungan utang kepada orang lain. Atau seperti mensyaratkan di dalam akad *ar-Rahnu* dengan sesuatu yang mengandung kemaslahatan bagi akad *ar-Rahnu* itu sendiri dan tidak berkonsekuensi munculnya unsur *al-Jahaalah* (tidak diketahui dan tidak pasti), seperti mensyaratkan untuk mempersaksikan akad *ar-Rahnu* yang ada. Akad *ar-Rahnu* yang dibarengi dengan bentuk-bentuk syarat seperti ini sah dan syarat tersebut juga sah, sama seperti akad jual beli.

b. Syarat yang tidak sah dan tidak berlaku

Yaitu mensyaratkan dengan sesuatu yang tidak mengandung kemaslahatan dan tujuan, seperti mensyaratkan hewan yang digadaikan tidak makan makanan ini dan itu umpamanya, maka syarat seperti ini tidak sah dan tidak berlaku namun akad *ar-Rahnu* yang ada tetap sah.

---

129 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 140.

130 *Takmilatu Fathil Qadiir 'alaa Syarhil Hidaayah,* juz 8 hlm. 190.

131 *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 121 dan setelahnya; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 410 – 312; *Nihaayatul Muhtaaj,* juz 3 hlm. 254 dan setelahnya.

c. Syarat yang tidak sah sekaligus menjadikan akad ar-Rahnu yang ada ikut menjadi tidak sah

Seperti mensyaratkan dengan suatu syarat yang merugikan pihak *al-Murtahin*, seperti mensyaratkan pihak *al-Murtahin* tidak boleh menjual barang yang digadaikan setelah utang yang ada telah jatuh tempo—sedangkan pihak *ar-Raahin* belum juga membayar utang yang ada–kecuali setelah satu bulan misalnya. Atau mensyaratkan pihak *al-Murtahin* tidak boleh menjual barang yang digadaikan–setelah utang yang ada jatuh tempo sedangkan pihak *ar-Raahin* tidak melunasi utang tersebut–dengan harga lebih tinggi dari harga *mitsl* (harga standar). Atau mensyaratkan dengan sesuatu yang merugikan pihak *ar-Raahin* dan menguntungkan pihak *al-Murtahin*, seperti mensyaratkan pihak *al-Murtahin* boleh menggunakan dan memanfaatkan barang yang digadaikan tanpa dibatasi dengan jangka waktu tertentu dan tanpa dijelaskan biaya penggunaan dan pemanfaatan tersebut, atau mensyaratkan tambahan-tambahan yang dihasilkan oleh sesuatu yang digadaikan diberikan kepada pihak *al-Murtahin*. Syarat seperti ini tidak sah karena apa yang disyaratkan tersebut mengandung unsur *jahaalah* (tidak diketahui, tidak jelas) dan karena kemanfaatan-dan tambahan-tambahan yang dihasilkan oleh *al-Marhuun* belum ada ketika disyaratkan atau dengan kata lain ketika mengadakan akad *ar-Rahnu*. Juga berdasarkan hadits,

كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ

"Setiap syarat yang tidak terdapat di dalam Kitabullah, maka syarat tersebut batal dan tidak sah."[132]

Tidak hanya syarat tersebut saja yang batal dan tidak sah, akan tetapi menurut pendapat yang *azhhar*, akad yang dibarengi dengan syarat seperti itu juga ikut tidak sah dan batal. Karena syarat seperti itu bertentangan dengan apa yang dikehendaki oleh akad, sama seperti syarat yang merugikan pihak *al-Murtahin*.

Begitu juga jika akad *ar-Rahnu* dibarengi dengan syarat bahwa tambahan-tambahan yang dihasilkan oleh sesuatu yang digadaikan ikut termasuk sesuatu yang digadaikan, seperti bulu atau anak hewan ketika yang digadaikan adalah seekor hewan, buah pohon ketika yang digadaikan adalah pohon, maka syarat itu berikut akad *ar-Rahnu* yang ada tidak sah. Karena hal-hal yang dihasilkan oleh barang yang digadaikan itu belum ada dan tidak diketahui ketika berlangsungnya pensyaratan atau dengan kata lain ketika berlangsungnya akad.

Dan secara zhahir, akad *ar-Rahnu* juga menjadi tidak sah apabila digantungkan atau disandarkan kepada masa mendatang. Berdasarkan hal ini, maka jelas bahwa syarat yang *faasid* (rusak, tidak sah) adalah setiap syarat yang merugikan salah satu pihak yang melakukan akad atau mengandung unsur *jahaalah*. Dan yang lebih kuat adalah kapan syarat tidak sah, maka akad *ar-Rahnu* yang ada juga tidak sah.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[133] mengatakan bahwa setiap syarat yang tidak ber-

---

132 Hadits ini diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim dari Aisyah r.a. dengan redaksi,

مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ،وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ قَضَاءُ اللهِ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللهِ أَوْثَقُ

"Setiap bentuk syarat yang tidak terdapat di dalam Kitabullah (maksudnya bertentangan dengan apa yang telah ditetapkan oleh Allah SWT di dalam Al-Qur`an) *maka syarat tersebut batal dan tidak sah, meskipun sampai seratus syarat sekalipun. Ketetapan hukum dan syarat Allah SWT adalah paling benar dan paling kuat."* Lihat, *Subulus Salaam*, juz 3 hlm. 10.

133 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 240 dan setelahnya; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 271.

tentangan dengan apa yang dikehendaki oleh akad dan tidak membawa kepada sesuatu yang haram, maka syarat tersebut sah. Adapun syarat yang bertentangan dengan apa yang dikehendaki oleh akad, maka syarat itu *faasid* (batal, tidak sah) dan menjadikan akad *ar-Rahnu* yang ada ikut menjadi batal dan tidak sah. Seperti mensyaratkan di dalam akad *ar-Rahnu* bahwa barang yang digadaikan berada di tangan *ar-Raahin*, tidak dipegang oleh *al-Murtahin*, atau mensyaratkan barang yang digadaikan tidak boleh dijual ketika pembayaran utang yang ada telah jatuh tempo, atau mensyaratkan barang yang digadaikan tidak boleh dijual kecuali dengan harga yang sesuai dengan keinginan *ar-Raahin*.

Adapun syarat yang haram dan menjadikan akad yang ada tidak sah adalah seperti seseorang menggadaikan sesuatu dengan syarat jika utang yang ada telah jatuh tempo, namun pihak *ar-Raahin* tidak kunjung membayar utang yang ada, maka barang yang digadaikan menjadi hak milik pihak *al-Murtahin*. Syarat seperti ini haram dan menjadikan akad *ar-Rahnu* yang ada tidak sah, berdasarkan hadits,

لاَ يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ

"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya yang telah menggadaikannya (maksudnya, pihak al-Murtahin tidak bisa memiliki barang yang digadaikan ketika pihak ar-Raahin tidak mampu untuk menebusnya atau dengan kata lain ketika pihak ar-Raahin tidak membayar utang yang ada ketika utang tersebut telah jatuh tempo)."[134]

Intinya adalah bahwa syarat menurut ulama Malikiyyah ada dua macam, sah dan *faasid* (batal, tidak sah).

Dalam hal ini, ulama Hanabilah[135] memiliki pendapat yang sama dengan pendapat ulama Malikiyyah, yaitu bahwa syarat ada dua macam, sah dan *faasid*.

Syarat yang sah adalah syarat yang mengandung kemaslahatan akad, tidak bertentangan dengan apa yang dikehendaki oleh akad dan tidak membawa kepada sesuatu yang dibenci oleh syara'. Syarat yang sah adalah seperti mensyaratkan di dalam *ar-Rahnu* bahwa barang yang digadaikan harus ditangan *al-'Adl*[136] satu atau dua atau lebih, atau mensyaratkan yang harus menjual barang yang digadaikan ketika utang yang ada telah jatuh tempo dan pihak *ar-Raahin* belum membayar utang yang ada adalah *al-'Adl*.

Sedangkan syarat yang *faasid* adalah syarat yang bertentangan dengan apa yang dikehendaki akad, seperti mensyaratkan barang yang digadaikan tidak boleh dijual ketika utang yang ada telah jatuh tempo, atau mensyaratkan utang yang ada tidak dibayar dari harga barang yang digadaikan, atau mensyaratkan barang yang digadaikan tidak boleh dijual ketika dikhawatirkan rusak (maksudnya barang yang digadaikan dikhawatirkan rusak sedangkan utang yang ada belum jatuh tempo), atau mensyaratkan barang yang digadaikan dijual dengan harga berapa pun, atau mensyaratkan barang yang digadaikan tidak boleh dijual kecuali dengan harga yang sesuai dengan keinginan pihak *ar-Raahin*. Bentuk-bentuk syarat seperti ini adalah syarat yang *faasid*, karena bertentangan dengan apa yang dikehendaki

134 Hadits ini telah dijelaskan di atas. Maksud hadits ini adalah bahwa barang yang digadaikan tidak bisa menjadi hak milik *al-Murtahin* ketika pihak *ar-Raahin* tidak bisa menebusnya. Hal ini termasuk salah satu kebiasaan jahiliah, yaitu apabila *ar-Raahin* tidak membayar utang yang ada pada waktu yang telah ditentukan, maka barang yang digadaikan menjadi hak milik *al-Murtahin*. Lalu kebiasaan ini dihapus dan dilarang oleh Islam. Lihat, *An-Nihaayah fii Ghariibil Hadiits* karya Ibnu Katsir, juz 3 hlm. 379.

135 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 381–383; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 309.

136 *Al-'Adl* adalah pihak ketiga yang ditunjuk oleh *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* untuk memegang dan membawa barang yang digadaikan. *Pentrj.*

oleh akad *ar-Rahnu*. Sebab syarat-syarat seperti ini biasanya menyebabkan terhalangnya pelunasan utang dan ini bertentangan dengan tujuan yang dikehendaki dari akad *ar-Rahnu*.

Di antara bentuk syarat yang *faasid* adalah mensyaratkan *al-Khiyaar* (hak pilih antara melanjutkan dan tidak melanjutkan akad) bagi pihak *ar-Raahin* sendiri, atau mensyaratkan *ar-Rahnu* tidak berlaku mengikat baginya, **atau membatasinya** sampai batas waktu tertentu, atau mensyaratkan barang yang ada satu hari berstatus digadaikan dan satu hari tidak, atau mensyaratkan barang yang digadaikan berada di tangan pihak *ar-Raahin* bukan di tangan pihak *al-Murtahin*, atau mensyaratkan pihak *ar-Raahin* tetap bisa menggunakan dan memanfaatkan barang yang digadaikannya, atau mensyaratkan pihak *al-Murtahin* boleh menggunakan dan memanfaatkan barang yang digadaikan, atau mensyaratkan pihak *al-Murtahin* menanggung barang yang digadaikan, atau mensyaratkan apabila utang yang ada telah jatuh tempo dan pihak *ar-Raahin* belum juga membayar utang yang ada, maka barang yang digadaikan menjadi milik *al-Murtahin* atau barang yang digadaikan itu dijual dan pembelinya adalah pihak *al-Murtahin* sedangkan harganya adalah utang yang ada. Akad *ar-Rahnu* tidak sah jika digantungkan kepada syarat, sama seperti jual beli.

Lalu menurut ulama Hanabilah, apakah akad *ar-Rahnu* yang dibarengi dengan syarat yang tidak sah juga ikut tidak sah? Dalam hal ini ada beberapa versi pendapat menurut mereka. Al-Qadhi mengatakan bahwa akad *ar-Rahnu* itu mengandung kemungkinan bisa tidak sah dengan adanya syarat tersebut. Karena pihak yang mengadakan akad tidak menyerahkan miliknya dan setuju atas akad *ar-Rahnu* yang ada melainkan dengan syarat tersebut. Oleh karena itu, apabila ia tidak menyerahkannya, maka akad *ar-Rahnu* tidak sah, karena hal itu berarti ia tidak setuju dengan akad *ar-Rahnu* yang dibarengi dengan syarat tersebut. Karena tidak menyerahkan miliknya menunjukkan bahwa ia tidak setuju.

Ada versi pendapat lain mengatakan bahwa jika akad *ar-Rahnu* **disyaratkan bersifat temporal** sampai batas waktu tertentu, atau mensyaratkan satu hari *ar-Rahnu* dan satu hari lagi tidak, maka akad *ar-Rahnu* tersebut ikut tidak sah. Adapun jika syarat yang ada adalah selain kedua syarat ini, maka ada dua versi pendapat dalam hal ini. Pendapat pertama mengatakan akad *ar-Rahnu* tersebut juga ikut tidak sah. Sedangkan versi pendapat kedua mengatakan akad *ar-Rahnu* tersebut tetap sah. Namun Abul Khaththab lebih menguatkan pendapat yang mengatakan bahwa akad *ar-Rahnu* tersebut tetap sah. Karena Rasulullah saw. bersabda,

لاَ يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ

"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya yang telah menggadaikannya (maksudnya, pihak al-Murtahin tidak bisa memiliki barang yang digadaikan ketika pihak *ar-Raahin* tidak mampu untuk menebusnya atau dengan kata lain ketika pihak *ar-Raahin* tidak membayar utang yang ada ketika utang tersebut telah jatuh tempo)."

Di dalam hadits ini, Rasulullah saw. menjelaskan tentang akad *ar-Rahnu* yang dibarengi dengan syarat yang *faasid*, namun di dalam hadits ini tidak ditemukan indikasi yang menunjukkan bahwa Rasulullah saw. juga menghukumi tidak sah terhadap akad *ar-Rahnu* yang dibarengi dengan syarat tersebut. Juga, karena pihak *ar-Raahin* telah setuju dengan akad *ar-Rahnu* yang dibarengi dengan syarat tersebut, dan menurut nalar, jika syarat tersebut dibatalkan, maka tentunya ia lebih setuju dengan akad *ar-Rahnu* tersebut. Karena dengan

adanya syarat seperti itu saja ia sudah setuju, apa lagi jika syarat tersebut dibatalkan.

Ada versi pendapat lain yang mengatakan bahwa jika syarat yang ada bisa mengurangi hak *al-Murtahin*, maka akad *ar-Rahnu* ikut tidak sah. Sedangkan jika tidak, maka dalam hal ini ada dua versi pendapat, ada yang mengatakan akad *ar-Rahnu* ikut tidak sah, dan ada versi yang mengatakan tetap sah.

3. SYARAT-SYARAT AL-MARHUUN BIHI

Al-Marhuun bihi adalah hak yang karenanya barang yang digadaikan diberikan, yaitu tanggungan utang pihak *ar-Raahin* kepada pihak *al-Murtahin*. Syarat-syarat *al-Marhuun bihi* menurut ulama Hanafiyyah adalah seperti berikut.

a. Al-Marhuun bihi harus merupakan hak yang wajib diserahkan kepada pemiliknya

Karena jika *al-Marhuun bihi* bukan sebuah hak yang wajib diserahkan kepada pemiliknya, maka tidak ada alasan untuk memberikan sesuatu yang digadaikan sebagai jaminannya.[137]

Ulama Hanafiyyah mengungkapkan syarat ini seperti berikut, *al-Marhuun bihi* harus berupa utang yang ditanggung, maksudnya utang tersebut adalah utang yang wajib dibayar dan diserahkan oleh *ar-Raahin*. Namun ungkapan yang kami gunakan untuk menjelaskan syarat pertama ini lebih jelas. Karena suatu hak yang menjadi *al-Marhuun bihi* ada kalanya berbentuk *ad-Dain* (utang), ada kalanya berbentuk *al-'Ain* (barang atau harta yang wujudnya sudah konkrit, kebalikan dari *ad-Dain* atau utang) yang wajib diserahkan kepada pemiliknya.

a. Jika *al-Marhuun bihi* dalam bentuk utang, maka akad *ar-Rahn* boleh, bagaimanapun bentuk utang tersebut, baik itu berupa pinjaman utang (*al-Qardhu*) atau karena jual beli (tidak secara tunai), atau utang dalam bentuk denda karena merusakkan suatu barang atau karena pengghashaban. Karena utang atau *ad-Dain* adalah sesuatu yang wajib dibayar. Maka dari itu, mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa tanggungan utang adalah *ar-Rahn* atas dasar adanya sebuah hak yang wajib diserahkan kepada pemiliknya.

Baik dalam hal ini apakah utang tersebut adalah termasuk utang yang boleh untuk dipertukarkan (*al-Istibdaal*) sebelum diserahterimakan (*al-Qabdhu*), maupun termasuk bentuk utang yang tidak boleh dipertukarkan sebelum diterima, seperti harga akad *salam* (pesanan, maksudnya harga barang yang dipesan), harga penukar akad *ash-Sharf* (jual beli emas atau perak dibayar dengan emas atau perak), dan barang yang dipesan. Ini menurut ketiga imam ulama Hanafiyyah (Imam Abu Hanifah, Muhammad dan Abu Yusuf).

Sementara itu, Zufar berpendapat bahwa tidak boleh mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* dalam bentuk utang yang tidak boleh melakukan *al-Istibdaal* (menerima ganti) di dalamnya sebelum adanya *al-Qabdhu* (diserahterimakan). Karena gugurnya utang disebabkan rusak atau hilangnya barang yang digadaikan adalah sebagai konsekuensi hukum *al-Istibdaal* atau menggantinya dengan sesuatu yang berada di dalam tanggungan pihak *al-Murtahin* akibat kerusakan tersebut. Atau dengan kata lain, barang yang digadaikan posisinya adalah sebagai ganti utang yang menjadi *al-Marhuun bihi*. Padahal menerapkan hukum *al-Istibdaal* terhadap bentuk utang di atas (maksud-

137 `*Mudzakkirah Bahts Ar-Rahn* yang ditulis oleh syaikh Ali Al-Khafif, hlm. 45.

nya, utang yang tidak boleh dipertukarkan sebelum adanya *al-Qabdhu* atau sebelum diserahterimakan) tidak boleh seperti yang telah kami jelaskan di dalam pembahasan tentang akad *salam*. Karena seandainya bentuk utang seperti itu boleh dijadikan sebagai *al-Marhuun bihi*, maka hal itu berkonsekuensi boleh melakukan *al-Istibdaal* terhadap utang seperti itu sebelum adanya *al-Qabdhu* (serah terima) ketika barang yang digadaikan rusak. Padahal secara syara' hal ini tidak boleh. Namun perlu diperhatikan bahwa di dalam masalah ini tidak bisa dikatakan bahwa gugurnya utang dikarenakan barang yang digadaikan rusak adalah sebagai bentuk *al-Istiifaa`* (menerima pembayaran utang). Sebab dalam kasus ini, *al-Istiifaa`* tidak bisa terjadi kecuali jika barang yang digadaikan dengan utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) adalah sama jenisnya. Padahal biasanya jenis barang yang digadaikan berbeda dengan jenis utang yang menjadi *al-Marhuun bihi*. Sehingga karenanya *al-Marhuun bihi* harus berupa utang yang boleh untuk mengadakan *al-Istibdaal* terhadapnya.

Dalil dan argumentasi pendapat jumhur ulama Hanafiyyah adalah bahwa gugurnya utang yang ada ketika barang yang digadaikan binasa tidak lain adalah sebagai bentuk *al-Istiifaa`* (menerima pembayaran utang) bukan sebagai bentuk *al-Istibdaal* (sebagai pengganti, maksudnya utang yang ada gugur sebagai ganti rusaknya barang yang digadaikan). Karena *al-Istiifaa`* sudah cukup dengan adanya *al-Mujaanasah* (kesamaan jenis) dalam hal *al-Maaliyyah* (sifat kehartaan) antara barang yang digadaikan dan utang yang menjadi *al-Marhuun bihi*. Karena *al-Istiifaa`* di sini adalah dengan sifat kehartaan barang yang digadaikan bukan dengan bentuk barangnya. Semua harta benda dilihat dari sisi kehartaannya adalah sejenis. Karena dalam beberapa kasus, syarat kesamaan jenis dilihat dari bentuknya terkadang gugur, dan cukup dengan kesamaan jenis dilihat dari sisi kehartaannya, karena adanya hajat dan keadaan darurat, seperti di dalam kasus merusakkan sesuatu yang tidak ada padanannya dilihat dari jenisnya.[138] Sedangkan hajat dan darurat telah ditemukan di dalam akad *ar-Rahnu*, karena manusia dalam semua keadaan butuh untuk mengikat dan menjaminkan utang-utang yang mereka pinjamkan agar nantinya bisa mereka terima kembali.[139]

---

138 Karena hal itu tidak dianggap sebagai bentuk *al-Mubaadalah* (pertukaran), karena jika seandainya seperti itu, maka tentunya disyaratkan adanya kerelaan pihak yang bersangkutan. Akan tetapi itu dianggap sebagai bentuk *al-Istiifaa`* (menerima pembayaran hak atau utang), oleh karena itu, tidak perlu disyaratkan adanya kerelaan pihak yang memiliki hak.

139 Jika barang yang digadaikan rusak di majlis akad sedangkan *al-Marhuun bihi*-nya adalah harga barang yang dipesan atau penukar dalam akad *ash-Sharf* (jual beli emas dengan emas, perak dengan perak, atau emas dengan perak), maka akad yang ada tetap sah, karena *al-Muslam ilaihi* (orang yang menerima pesanan) berarti telah menerima pembayaran sesuatu yang menjadi haknya di majlis akad. Namun jika kebinasaan tersebut setelah majlis akad selesai, maka akad yang ada tidak sah, karena tidak terpenuhinya syarat *al-Qabdhu* (penyerah terimaan) terhadap harga barang yang dipesan ketika di majlis akad. Jika *al-Marhuun bihi* adalah *al-Muslam fiihi* (sesuatu yang dipesan), lalu *al-Marhuun* rusak di tangan pihak yang memesan sebelum barang yang dipesan diterima, maka jumlah tanggungan yang gugur adalah disesuaikan dengan jumlah yang lebih sedikit apakah nilai barang yang digadaikan atau nilai *al-Muslam fiihi*. Jika kedua belah pihak membatalkan akad *salam*, padahal mereka berdua telah mengadakan akad *ar-Rahn* dengan barang yang dipesan sebagai *al-Marhuun bihi*, maka berdasarkan kaedah *al-Istihsaan*, akad *ar-Rahn* yang ada tetap berjalan dan barang yang digadaikan tetap menjadi barang gadaian namun *al-Marhuun bihi*-nya tidak lagi *al-Muslam fiihi* akan tetapi harta yang diserahkan sebagai harga barang yang dipesan, karena harga barang yang dipesan adalah sebagai ganti barang yang dipesan. Oleh karena itu, jika *al-Marhuun* rusak setelah akad *salam* dibatalkan, maka *ad-Dain* atau tanggungan utang yang gugur tidak disesuaikan dengan harga barang yang dipesan (*ra`su maalis salam*), akan tetapi disesuaikan dengan *al-Muslam fiihi*, karena pada awalnya *al-Muslam fiihi* adalah yang menjadi *al-Marhuun bihi* bukan *ra`su maalis salam*. Oleh karena itu, hukum sebagai *al-Marhuun bihi* tetap berlaku terhadap *al-Muslam fiihi*, meskipun barang yang digadaikan ditahan dengan sesuatu tanggungan yang lain (yaitu *ra`su maalis salam*) bukan *al-Muslam fiihi* lagi. Lihat, *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 207.

Adapun selain ulama Hanafiyyah, di dalam masalah tanggungan utang berupa barang yang dipesan, ada dua versi pendapat yang diriwayatkan dari imam Ahmad. Versi pertama mengatakan boleh menjadikannya sebagai *al-Marhuun bihi*, sedangkan versi riwayat yang kedua mengatakan tidak boleh. Berdasarkan pendapat yang pertama, apabila *al-Marhuun bihi* adalah *al-Muslam fiihi* (sesuatu yang dipesan), kemudian kedua belah pihak sepakat membatalkan akad *salam* yang ada atau akad *salam* yang ada dibatalkan, maka akad *ar-Rahnu* ikut batal, karena sudah tidak ditemukannya tanggungan utang yang menjadi *al-Marhuun bihi*. Dan *al-Muslam ilaihi* (pihak yang menerima pesanan) harus segera menyerahkan harga barang yang dipesan yang telah diterimanya, kepada pihak yang berhak, yaitu *al-Muslim* (orang yang memesan).

Sementara itu, Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i mengatakan bahwa tidak boleh mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa harga penukar akad *ash-Sharfu* dan harga barang yang dipesan yang terikat dengan tanggungan. Karena harga barang yang dipesan harus langsung diserahterimakan ketika di majlis akad, begitu juga akad *ash-Sharfu* disyaratkan harus dilakukan dengan cara *at-Taqaabudh (cash and carry)* di majlis akad. Dan boleh mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa *al-Muslam fiihi* (sesuatu yang dipesan). Karena *al-Muslam fiihi* adalah termasuk bentuk *ad-Dain* (tanggungan utang), dan ayat Al-Qur'an memperbolehkan akad *ar-Rahnu* di dalam *al-Mudaayanah* (transaksi tidak secara tunai).

b. Jika *al-Marhuun bihi* berupa *al-'Ain* (barang, harta yang wujudnya sudah konkrit, kebalikan dari *ad-Dain* atau utang), maka penjelasannya seperti berikut.

Apabila *al-'Ain* tersebut berupa barang amanat, seperti barang titipan, barang pinjaman, sewa, harta akad *asy-Syarikah* dan *al-Mudhaarabah*, maka tidak boleh menjadikannya sebagai *al-Marhuun bihi* berdasarkan kesepakatan ulama. Hal ini dikarenakan menerima barang yang digadaikan termasuk tanggungan, maka juga harus dibandingi dengan tanggungan juga. Maksudnya tidak ada *ar-Rahnu* kecuali dengan adanya sesuatu yang menjadi tanggungan (pihak *ar-Raahin*), supaya *al-Qabdhu* (memegang barang yang digadaikan) bisa membawa kepada terwujudnya *al-Istiifaa`* (terbayarnya hak atau utang).

Apabila *al-'Ain* atau barang itu dalam bentuk sesuatu yang ditanggung dengan *al-'Ain* itu sendiri, maksudnya jika barang itu rusak atau hilang, maka wajib menggantinya dengan sesuatu yang serupa jika memang barang itu memiliki padanan (harta *mitsli*), atau mengganti dengan nilainya jika memang tidak memiliki padanan (harta *qiimi*) seperti sesuatu yang dighashab yang berada di tangan orang yang menggashabnya, sesuatu yang diterima atas *saumisy syiraa`* (penawaran pembelian), mahar yang berada di tangan suami, *'iwadh* atau ganti khuluk yang berada di tangan istri, *'iwadh* dalam suatu kesepakatan damai (*al-Mushaalah 'alaihi*) dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak darah yang dialirkan secara sengaja (maksudnya hak qishash atas pembunuhan secara sengaja), maka menurut ulama Hanafiyyah, *al-'Ain* seperti ini bisa dijadikan sebagai *al-Marhuun bihi*, dan pihak *al-Murtahin* menahan barang yang digadaikan sampai ia menerima kembali *al-'Ain* yang menjadi *al-Marhuun bihi* itu. Apabila barang yang digadaikan rusak di

tangan *al-Murtahin* sebelum ia menerima kembali *al-'Ain* yang menjadi *al-Marhuun bihi* dan *al-'Ain* tersebut masih ada dan utuh, maka dikatakan kepada *ar-Raahin,* "Serahkan *al-'Ain* itu kepada *al-Murtahin* dan ambillah darinya sesuatu yang lebih sedikit apakah nilai barang gadaian yang rusak tersebut atau nilai barang yang menjadi *al-Marhuun bihi* tersebut (maksudnya yang berhak diterima oleh *ar-Raahin* adalah disesuaikan dengan mana jumlah atau kadar yang lebih sedikit, apakah nilai barang yang digadaikan ataukah nilai barang yang menjadi *al-Marhuun bihi*)." Karena barang yang digadaikan terjamin dengan yang lebih sedikit apakah nilai barang yang digadaikan ataukah nilai barang atau utang yang menjadi *al-Marhuun bihi.*

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah memiliki pendapat yang sama dengan pendapat ulama Hanafiyyah, yaitu *al-'Ain* yang ditanggung dengan *al-'Ain* itu sendiri boleh dijadikan sebagai *al-Marhuun bihi.*[140]

Sedangkan ulama Syafi'iyyah[141] berpendapat bahwa tidak sah mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa *al-'Ain* yang berupa amanat, atau *al-'Ain* yang tertanggung. Karena mereka mensyaratkan *al-Marhuun bihi* harus berupa *ad-Dain* (tanggungan utang). Karena Allah SWT menyebutkan *ar-Rahnu* di dalam hal *al-Mudaayanah* (hal-hal yang bersifat utang atau dengan kata lain transaksi tidak secara tunai). Oleh karena itu, *ar-Rahnu* tidak berlaku di dalam hal selain *al-Mudaayanah.* Juga karena jika *al-'Ain* ini dijadikan sebagai *al-Marhuun bihi,* maka tidak bisa dilakukan *al-Istiifaa'* terhadapnya dengan menggunakan harga hasil penjualan *al-Marhuun.* Hal ini tentunya bertentangan dengan tujuan *ar-Rahnu* ketika barang yang digadaikan dijual untuk membayar *al-Marhuun bihi.*[142]

Adapun *al-'Ain* atau barang yang terjamin atau tertanggung dengan sesuatu yang lain, seperti barang yang dijual yang masih berada di tangan si penjual, barang tersebut terjamin dengan sesuatu yang lain, yaitu harga barang tersebut. Oleh karena itu, seandainya barang tersebut rusak di tangan si penjual, maka harga barang itu gugur dari tanggungan si pembeli, maksudnya si pembeli tidak lagi wajib membayarkan harga barang tersebut. Ini adalah yang disebut barang yang statusnya tertanggung dan terjamin dengan sesuatu yang lain. Maka karena itu, *al-'Ain* seperti ini (barang yang tertanggung dengan sesuatu yang lain, seperti barang yang dijual yang masih berada di tangan pihak penjual) tidak boleh dijadikan sebagai *al-Marhuun bihi* menurut riwayat *"An-Nawaadir,"* dari imam Abu Hanifah. Karena memegang barang yang digadaikan (*al-Qabdhu*) adalah memegang yang mengandung unsur *al-Istiifaa'* (memegangnya untuk mendapatkan pembayaran hak atau utang yang ada) dan makna *al-Istiifaa'* tidak bisa ditemukan di dalam sesuatu yang terjamin atau tertanggung dengan yang lain. Misalnya si A menjual suatu barang kepada si B, maka ketika barang itu masih berada di tangan si A, maka di sini tidak boleh ada barang lain yang

140 *Bidayatul Mujtahid,* juz 1 hlm. 270; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 3 hlm. 311.

141 *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 126; *Nihaayatul Muhtaaj,* juz 3 hlm. 265; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 305.

142 Berdasarkan pendapat ini, maka bisa diketahui kekeliruan apa yang diterapkan oleh sebagian orang, yaitu, mereka mewakafkan suatu kitab dan mensyaratkan kitab tersebut tidak boleh dipinjamkan atau tidak boleh dibawa ke luar dari tempat di mana kitab tersebut diwakafkan kecuali harus dengan menyerahkan sesuatu yang menjadi jaminannya. Lihat, *Al-Bujairmi 'alal Khathiib,* juz 3 hlm. 59.

dijadikan sebagai gadaian atau jaminan untuk barang yang dibeli si B yang masih berada di tangan si A tersebut. Karena jika seandainya di dalamnya boleh ada barang lain yang dijadikan sebagai gadaian atau jaminan, lalu barang yang digadaikan itu rusak di tangan si B, maka di sini si B tidak bisa disebut bahwa dirinya mendapatkan suatu pembayaran (*al-Istiifaa`*) dengan rusaknya barang yang digadaikan tersebut. Karena menerima pembayaran untuk apa? Sementara dirinya juga tidak berkewajiban membayar barang yang dibelinya itu ketika rusak di tangan pihak penjual.

Sedangkan menurut zhahir riwayat, bahwa *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa barang yang dijual sebelum *al-Qabdhu* (diserahterimakan kepada pihak pembeli) hukumnya boleh. Karena barang yang dijual tersebut statusnya *madhmuun* (terjamin, tertanggung) dan pihak pembeli menahan barang yang digadaikan sampai ia menerima barang yang ia beli itu. Karena *al-Istiifaa`* yang diinginkan bisa ditemukan jika ditilik dari sisi makna. Karena barang yang dijual sebelum diterima oleh pihak pembeli, meskipun memang tidak terjamin dengan nilainya, namun terjamin dengan harga pembeliannya. Sehingga gugurnya harga dari diri pihak pembeli ketika barang yang dibeli itu rusak sebelum diserahkan kepadanya kedudukannya adalah sebagai pengganti dari kegagalan dirinya mendapatkan barang yang dibelinya yang rusak dan belum diterima tersebut. Oleh karena itu, pihak pembeli bisa dikatakan telah mendapatkan pembayaran haknya yang berupa barang yang dijual tersebut dilihat dari sifat *maaliyah*-nya (kehartaan).

Berdasarkan syarat *al-Marhuun bihi* harus berupa hak yang wajib diserahkan kepada pemiliknya, maka muncul beberapa masalah seperti berikut.

- *Ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa *an-Nuquud* (uang, dirham atau dinar) yang telah ditentukan. Seandainya ada seorang laki-laki menikahi seorang wanita dengan mahar berupa *an-Nuquud* yang ditentukan barangnya (seperti dengan menggunakan kata "dirham atau dinar yang ini"), atau ada seseorang membeli sesuatu dengan harga pembayaran berupa *an-Nuquud* yang ditentukan barangnya, kemudian ia mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* adalah *an-Nuquud* tersebut, maka menurut Imam Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Muhammad, akad *ar-Rahnu* tersebut tidak sah. Karena *an-Nuquud* tidak bisa tertentukan dengan adanya penentuan (*at-Ta`yiin*). Sedangkan menurut Zufar, *ar-Rahnu* tersebut sah karena menurutnya, *an-Nuquud* bisa tertentukan dengan adanya penentuan.
- *Ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa utang yang dijanjikan, atau dengan *al-Marhuun bihi* berupa utang yang akan dipinjamkan oleh *al-Murtahin* kepada *ar-Raahin*.

Berdasarkan syarat *al-Marhuun bihi* harus berupa hak yang wajib diserahkan kepada pemiliknya, maka tidak sah akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa utang yang dijanjikan, atau akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa utang yang akan dipinjamkan oleh *al-Murtahin* kepada *ar-Raahin*. Karena utang tersebut belum ada saat akad *ar-Rahnu* dilaksanakan.

Akan tetapi ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah dengan berdasarkan pada prinsip *al-Istihsaan*, memperbolehkan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa utang yang dijanjikan akan dipinjamkan, karena manusia membutuhkan bentuk akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* seperti itu.[143] Adapun jika *al-Murtahin*

143 *Al-Badaai'*, juz 3 hlm. 143; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 351; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir dan Ad-Dasuqi, juz 3 hlm. 245.

menerima gadai dengan *al-Marhuun bihi* berupa hak yang baru akan tetap dan positif untuknya atas *ar-Raahin* tanpa dibarengi dengan janji, maka *ar-Rahnu* tersebut tidak sah. Atau dengan kata lain *ar-Rahnu* tidak sah jika *al-Marhuun bihi* adalah berupa utang yang nanti akan diberikan kepada *ar-Raahin* di waktu mendatang tanpa hal itu dibarengi dengan janji. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah berdasarkan zhahir madzhab,[144] akad *ar-Rahnu* tidak sah jika *al-Marhuun bihi* berupa utang yang akan dipinjamkan kepada *ar-Raahin* atau dengan kata lain *al-Marhuun bihi* berupa utang yang baru akan tetap dan positif di waktu yang akan datang. Karena utang seperti ini bukan merupakan hak yang tetap dan positif di dalam tanggungan ketika mengadakan akad *ar-Rahnu*. Padahal *ar-Rahnu* disyariatkan ketika utang yang ada memang sudah tetap dan positif keberadaannya, bukan utang yang masih baru dijanjikan.

- *Ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa *ad-Darak* (pihak penjual harus menyerahkan kembali harga yang telah diterimanya, kepada pihak pembeli ketika barang yang dijualnya itu ternyata *mustahaqq* atau bukan hak milik si penjual sendiri, akan tetapi hak milik orang lain),[145] maksudnya dengan *al-Marhuun bihi* berupa apa yang mungkin terjadi terhadap barang yang dijual, yaitu *al-Istihqaaq* (barang yang dijual ternyata bukan hak milik si penjual, akan tetapi ternyata hak milik orang lain)[146], seperti si A menjual suatu barang kepada si B, dan telah terjadi serah terima di antara keduanya (yaitu si A telah menyerahkan barang yang dijualnya kepada si B dan si B telah menyerahkan harga pembayarannya), lalu si B khawatir nanti akan terjadi *al-Istihqaaq*, lalu ia pun berinisiatif mengambil barang gadaian dari si A sebagai jaminan untuk harga yang telah diserahkannya itu sebelum *ad-Darak* benar-benar terjadi (maksudnya sebelum benar-benar terjadi *al-Istihqaaq*), maka akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa *ad-Darak* yang belum pasti seperti ini tidak boleh, meskipun *ad-Darak* seperti itu boleh dijadikan sebagai *al-Makfuul bihi* (sesuatu yang dijamin). Karena *al-Istihqaaq* tersebut masih bersifat kemungkinan saja, mungkin terjadi dan mungkin tidak. Oleh karena itu jika *al-Marhuun bihi* berupa *ad-Darak*, maka itu berarti mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa sesuatu yang statusnya waktu itu tidak wajib diserahkan, bahkan sesuatu yang tidak ada wujudnya saat itu dan mungkin nantinya memang tidak akan ada. Karena *al-Istihqaaq* yang dikhawatirkan tersebut masih bersifat kemungkinan, kemungkinan terjadi dan kemungkinan tidak.

Adapun memberikan *al-Kafaalah* terhadap *ad-Darak* adalah boleh. Karena *al-Kafaalah* adalah komitmen memberi jaminan untuk siap ditagih, dan sah memberikan komitmen dan jaminan terhadap sesuatu yang mungkin akan terjadi pada waktu yang akan datang, sama seperti nadzar. Ulama Hanafiyyah mengatakan bahwa *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa *ad-Darak* adalah batal, tidak sah,

144 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 127; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 305; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 328.

145 *Ad-Darak* adalah pihak pembeli meminta kembali harga pembelian yang telah diserahkannya dari pihak penjual ketika barang yang dijual ternyata *mustahaqq* (hak milik orang lain, bukan hak milik si penjual sendiri. Lihat, *Al-'Inaayah 'alal Hidaayah bi Haamisyi Takmilatil Fath*, juz 8 hlm. 206.

146 Pembahasan seputar *al-Istihqaaq* akan dibahas dalam pasal tersendiri dibelakang, yaitu setelah pembahasan seputar *al-Ibraa'*.

sedangkan memberikan *al-Kafaalah* terhadap *ad-Darak* adalah boleh.[147]

Sedangkan *ar-Rahnu* adalah bertujuan untuk *al-Istiifaa`* (mendapatkan pembayaran hak atau utang yang berada di dalam tanggungan orang lain yang berkewajiban untuk memenuhi dan membayarnya), jika utang tidak ada, lalu apa yang harus dibayar?! Karena tidak ada yang namanya *al-Istiifaa`* sebelum adanya utang yang sudah tetap dan positif di dalam tanggungan atau wajib untuk membayarnya. Sementara *al-Istiifaa`* mengandung arti *al-Mu'aawadhah* (pertukaran), sedangkan *al-Mu'aawadhah* dan bentuk-bentuk *at-Tamliik* (pemilikan, penguasaan) tidak sah jika disandarkan kepada waktu mendatang. Karena menyandarkannya kepada waktu yang akan datang mengandung risiko, unsur tipuan dan spekulatif (*al-Khathar* dan *al-Gharar*). Dan *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa *ad-Darak* termasuk ke dalam kelompok ini. Karena seolah-olah pihak *ar-Raahin* yaitu penjual berkata kepada *al-Murtahin* yaitu pembeli, "Jika barang yang dijual ini ternyata *mustahaqq* (hak milik orang lain, bukan hak milik saya), maka barang ini menjadi *al-Marhuun* (barang gadaian) dan kamu bisa mendapatkan dari barang tersebut, hakmu berupa pengganti harga yang telah kamu serahkan."

Perbedaan antara *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa *ad-Darak* dengan *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa utang yang dijanjikan akan diberikan adalah bahwa yang pertama adalah sesuatu yang tidak ada, sedangkan yang kedua kedudukannya seperti sesuatu yang ada, maksudnya hampir ada dan hampir positif. Ulama Hanafiyyah memperbolehkan yang kedua seperti yang telah kami jelaskan di atas.

b. Al-Marhuun bihi harus berupa utang yang dimungkinkan untuk dipenuhi dan dibayar dari al-Marhuun (barang yang digadaikan)

Apabila *al-Marhuun bihi* tidak mungkin untuk terbayarkan dari *al-Marhuun*, maka akad *ar-Rahnu* tidak sah. Karena *al-Irtihaan* (menerima gadai) tujuannya adalah untuk *al-Istiifaa`* (mendapatkan pembayaran hak atau utang). Maka karena itu, apabila elemen *al-Istiifaa`* tidak ada, berarti *ar-Rahnu* dan tujuannya juga tidak ada. Berdasarkan syarat ini, maka tidak sah sebuah akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa hal-hal seperti berikut,

a. *Al-Marhuun bihi* berupa qishah atau hukuman *hadd*, karena tidak mungkin qishash atau *hadd* terpenuhi dari barang yang digadaikan. Akan tetapi boleh mengadakan *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa denda *jinaayah* (kejahatan), karena denda *jinayah* itu memungkinkan untuk terbayarkan dari *al-Marhuun*.
b. *Al-Marhuun bihi* berupa *al-Kafaalah* (jaminan) dengan *al Makfuul bihi* berupa jiwa atau diri seseorang (*ashiil*), maksudnya jaminan menghadirkan seseorang (*ashiil*) ke majlis pengadilan dan lain sebagainya. Jadi, tidak boleh mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa *al-Kafaalah* dengan *al-Makfuul bihi* berupa diri *ashiil*. Sebab *al-Makfuul bihi* (sesuatu yang dijamin) tidak mungkin untuk dipenuhi dari *al-Marhuun*. Seperti Zaid menjamin diri Khalid, bahwa jika dalam jangka satu tahun Zaid tidak bisa memenuhinya (maksudnya tidak bisa mendatangkan Khalid), maka Zaid yang bertanggung jawab membayar uang

147 *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 206; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 143 dan setelahnya; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 350.

seribu yang menjadi tanggungan Khalid. Kemudian Khalid menyerahkan barang gadaian yang menjadi jaminan harta tersebut sampai setahun. Akad *ar-Rahnu* seperti ini tidak sah, karena harta yang ada belum lagi menjadi kewajiban Khalid. Juga, karena *al-Makfuul bihi* (yaitu menyerahkan diri Khalid) tidak bisa terpenuhi dan terbayarkan dari barang yang digadaikan.

c. *Al-Marhuun bihi* berupa hak *syuf'ah*, maksudnya tidak sah mengambil barang gadaian dari pihak pembeli yang berkewajiban untuk menyerahkan barang yang dibelinya karena adanya hak *syuf'ah*. Oleh karena itu, *asy-Syafii'* (pihak yang memiliki hak *syuf'ah*) tidak boleh berkata kepada pihak pembeli, "Berikan kepada saya barang gadaian sebagai jaminan rumah yang menjadi objek *syuf'ah*." Karena hak *syuf'ah* tidak mungkin untuk dipenuhi dari *al-Marhuun*, maka hak *syuf'ah* tidak boleh dijadikan sebagai *al-Marhuun bihi*. Di samping itu *syuf'ah* juga bukan tertanggung oleh pihak pembeli, maksudnya pihak pembeli tidak wajib menyerahkannya, buktinya, seandainya *al-'Iqaar* (harta tidak bergerak) yang menjadi obyek akad *syuf'ah* (*al Masyfuu' fiihi*) rusak, maka pihak pembeli tidak menanggung apa-apa.

d. *Al-Marhuun bihi* berupa upah atau pekerjaan yang haram, seperti upah perempuan yang bertugas menangisi dan meratapi mayat (*an-Naa'ihah*), upah biduanita, atau upah penari. Seperti seseorang menyewa seorang wanita *an-Naa'ihah* atau penyanyi atau penari, lalu ia menyerahkan barang gadaian dengan *al-Marhuun bihi* berupa upah atas pekerjaan haram tersebut, maka akad *ar-Rahnu* seperti ini tidak sah, karena tidak sahnya akad *ijaarah* (sewa atau mempekerjakan) tersebut. Maka oleh karenanya, upah tersebut statusnya tidak wajib. Sehingga akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa upah atau biaya atas pekerjaan yang diharamkan itu, berarti mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa sesuatu yang tidak tertanggung (tidak wajib menyerahkannya) yaitu upah atas pekerjaan haram, karena tidak ada sesuatu yang tertanggung yang menjadi bandingannya, maka oleh karenanya akad *ar-Rahnu* tersebut tidak sah.

Begitu juga tidak sah suatu akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa kemanfaatan (jasa) yang sudah tetap di dalam tanggungan yang wajib dipenuhi oleh *ajiir* (pekerja dengan upah) yang *musytarak* (pekerjaan yang harus ia tunaikan atas dasar akad *ijaarah* ada dua), karena kemanfaatan tersebut tidak bisa terbayar dan terpenuhi dari *al-Marhuun*.

c. Hak yang menjadi al-Marhuun bihi harus diketahui dengan jelas dan pasti

Oleh karena itu, tidak sah suatu akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa hak yang tidak diketahui dengan jelas dan pasti. Seandainya ada seseorang memiliki dua tanggungan utang terhadap orang lain, lalu ia menyerahkan barang gadaian kepadanya sebagai jaminan salah satu dari dua utang tersebut tanpa menentukan utang yang mana, maka *ar-Rahnu* tersebut tidak sah.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[148] mensyaratkan tiga hal terhadap *al-Marhuun bihi* seperti berikut,

1. *Al-Marhuun bihi* harus berupa *ad-Dain* (tanggungan utang) yang positif dan wajib, seperti pinjaman utang (*al-Qardh*), nilai

148 *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 3 hlm. 264; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 126 dan setelahnya; *Al-Bujairmi 'alal Khathiib*, juz 3 hlm. 60; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 311.

harga barang yang dirusakkan, atau berupa kemanfaatan seperti pekerjaan (baca: jasa) yang wajib ditunaikan atas dasar akad *ijaarah* (mengupah seseorang untuk melakukan suatu pekerjaan) yang masih berada di dalam tanggungan pihak *ajiir* seperti *ajiir musyatarak* (seseorang yang diupah untuk melakukan dua pekerjaan) yang disewa atau dipekerjakan untuk menjahit baju dan membangun rumah, atau untuk membawakan sesuatu yang ditentukan dengan jelas ke suatu tempat tertentu yang jelas pula. Akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa kemanfaatan seperti ini hukumnya sah. Karena kemanfaatan (jasa) yang ada memungkinkan untuk dipenuhi dari *al-Marhuun* dengan cara menjualnya dan menggunakan harga hasil penjualannya untuk mendapatkan kemanfaatan tersebut. Misalnya pihak *ajiir* (yang dipekerjakan dengan upah) yang dalam hal ini ia adalah sebagai pihak *ar-Raahin*, tidak melaksanakan pekerjaan yang telah disepakati, maka barang yang ia gadaikan (*al-Marhuun*) dijual, lalu orang yang mempekerjakannya—dalam hal ini ia adalah pihak *al-Murtahin*—mempekerjakan orang lain untuk melakukan pekerjaan tersebut dengan upah diambil dari hasil penjualan barang yang digadaikan tersebut. Hal ini berbeda dengan pendapat ulama Hanafiyyah. Sedangkan jika yang disewakan adalah berupa *al-'Ain* (barang), maka tidak boleh menjadikannya sebagai *al-Marhuun bihi*. Karena *al-Marhuun bihi* di sini tidak dimungkinkan untuk dipenuhi dari sesuatu selain barang yang telah ditentukan, meskipun *al-Marhuun* yang ada dijual.

Berdasarkan syarat ini, maka menurut ulama Syafi'iyyah, tidak sah mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa *al-'Ain* (barang) yang dipinjamkan atau yang dighashab. Sementara itu, ulama Hanabilah memperbolehkan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa barang yang terjamin atau tertanggung seperti barang yang dighashab, barang yang dipinjamkan, barang yang dipegang atas penawaran pembelian, dan sesuatu yang didapatkan melalui suatu akad yang tidak sah. Karena ulama Hanabilah berpendapat bahwa sah mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa tanggungan utang yang bersifat wajib, atau yang akan menjadi wajib seperti harga pembelian di dalam masa *khiyaar* (memilih antara melanjutkan atau menggagalkan pembelian).

Menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, tidak sah mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa utang yang belum tetap dan positif, yaitu utang yang dijanjikan akan diberikan. Hal ini berbeda dengan pendapat ulama Hanafiyyah.

Dalam kaitannya dengan syarat ini, tidak ada perbedaan antara apakah utang yang ada sudah *mustaqirr* (pasti, permanen) seperti pinjaman utang, harga barang yang dibeli yang telah diterima dan dipegang, atau utang tersebut belum *mustaqirr* seperti harga barang yang dibeli yang barang tersebut belum diserahterimakan, biaya di dalam penyewaan barang sebelum barang yang disewakan digunakan dan dimanfaatkan, dan mahar sebelum si suami menggauli si istri. Adapun *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa upah di dalam akad *ijaarah* (berarti *ar-Raahin* adalah pihak yang mempekerjakan sedangkan *al-Murtahin* adalah orang yang dipekerjakan), maka itutidak sah. Karena upah tersebut tidak tetap dan tidak mengikat di dalam tanggungan, karena upah yang ada harus diserahterimakan di majlis akad sebelum kedua

belah pihak berpisah. Karena upah di dalam akad *ijaarah* kedudukannya seperti harga barang yang dipesan di dalam akad *salam*.

2. Utang yang dijadikan *al-Marhuun bihi* sifatnya harus sudah *laazim* (positif dan mengikat) atau akan berujung menjadi *laazim*. Oleh karena itu, sah mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa harga pembelian setelah akad jual beli yang ada positif dan berlaku mengikat, seperti halnya juga sah mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa harga pembelian ketika masih di masa-masa *al-Khiyaar* sebelum akad jual beli yang ada positif dan berlaku mengikat. Karena akad jual beli tersebut akan menjadi positif dan berlaku mengikat setelah selesainya masa *al-Khiyaar*.

   Tidak sah mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa utang atau angsuran pembayaran di dalam akad *al-Mukaatabah* (pemerdekaan budak dengan syarat si budak menyerahkan sejumlah harta kepada majikannya). Karena utang tersebut statusnya tidak positif dan tidak berlaku mengikat. Dikarenakan budak *mukaatab* bisa membatalkan akad *al-Mukaatabah* yang ada kapan saja. Dan hal ini bertentangan dengan arti dan maksud *ar-Rahnu*, yaitu *at-Tawatstsuq* (penjaminan). Begitu juga tidak sah mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa komisi atau kompensasi akad *ji'aalah*, karena komisi di dalam akad *ji'aalah* statusnya tidak tetap dan tidak positif, dikarenakan pihak *al-Maj'uul lahu* bisa kapan saja membatalkan akad *ji'aalah* yang ada. Dan hal ini bertentangan dengan arti dan maksud *ar-Rahnu*, yaitu *at-Tawatstsuq* (penjaminan).

3. Utang yang dijadikan *al-Marhuun bihi* harus diketahui dengan jelas spesifikasinya, yaitu kadar dan sifatnya, oleh kedua belah pihak. Jika seandainya utang yang menjadi *al-Marhuun bihi* tidak diketahui dengan jelas oleh kedua belah pihak atau oleh salah satunya, atau tanggungan utang ada dua dan tidak ditentukan utang yang mana yang dijadikan *al-Marhuun bihi*, maka akad *ar-Rahn* tidak sah.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[149] mengatakan, bahwa sah mengadakan akad *ar-Rahn* dengan *al-Marhuun bihi* berupa semua bentuk hak yang muncul dari akad jual beli, *salaf* dan lain sebagainya, kecuali harga penukar dalam akad *ash-Sharf* (jual beli emas atau perak dibeli dengan emas atau perak) dan harga barang yang dipesan dalam akad *salam*. Ulama Malikiyyah mensyaratkan, *al-Marhuun bihi* harus berupa tanggungan utang. Oleh karena itu, tidak sah mengadakan akad *ar-Rahn* dengan *al-Marhuun bihi* berupa sesuatu yang bersifat amanat seperti *wadii'ah* (barang titipan), *mudhaarabah* (bagi hasil, seseorang menyerahkan sejumlah harta kepada orang lain untuk ia putar dan infestasikan dengan menentukan bagiannya dari keuntungan yang didapatkan). Begitu juga, mereka mensyaratkan utang tersebut berada dalam tanggungan. Maka karena itu, tidak sah mengadakan akad *ar-Rahn* dengan *al-Marhuun bihi* berupa barang tertentu dan kemanfaatan barang tertentu.[150] Begitu juga, mereka mensyaratkan, tanggungan

149 *Al Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 323, *Asy-Syarhul Kabiir wa Ad-Dasuqi*, juz 3 hlm. 245.

150 Contoh *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun bihi* berupa sesuatu *al-'Ain* (barang) yang ditentukan adalah, seseorang menjual hewan tertentu, seperti kambing yang ini misalnya, lalu pihak pembeli mengambil gadaian dari pihak penjual sebagai jaminan jika kambing tersebut ternyata *mustahaqq* (hak milik orang lain, bukan hak milik pihak penjual sendiri) atau cacat, maka pihak pembeli akan mendapatkan kambing yang itu juga dengan diambilkan dari hasil penjualan barang yang digadaikan tersebut.

utang tersebut sudah tetap dan mengikat atau akan tetap dan mengikat. Maka oleh karena itu, tidak sah mengadakan akad *ar-Rahn* dengan *al-Marhuun bihi* berupa utang atau angsuran pembayaran akad *al-Mukaatabah.*

4. SYARAT-SYARAT AL-MARHUUN (SESUATU YANG DIGADAIKAN)

Al-Marhuun adalah harta yang ditahan oleh pihak *al-Murtahin* untuk mendapatkan pemenuhan atau pembayaran haknya (*al-Istiifaa'*) yang menjadi *al-Marhuun bihi.* Jika *al-Marhuun* sama jenisnya dengan hak yang menjadi *al-Marhuun bihi,* maka diambilkan dari *al-Marhuun.* Jika tidak sama jenisnya, maka *al-Marhuun* dijual terlebih dahulu lalu hak yang menjadi *al-Marhuun bihi* dibayar dengan diambilkan dari harga hasil penjualan itu. Jika memang penjualan tersebut bisa digunakan untuk *al-Istiifaa',* seperti jika utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) berupa *nuquud* (uang, dinar atau lira misalnya) sedangkan *al-Marhuun* dalam bentuk harta yang masuk kategori harta *qiimiy.* Namun jika penjualan tersebut tidak bisa digunakan untuk *al-Istiifaa',* maka pembayaran hak yang ada dilakukan dengan cara *al-Mu'aawadhah* (pertukaran), seperti jika *al-Marhuun bihi* berupa gandum, sedangkan *al-Marhuun* berupa uang atau harta *mitsliy* selain uang.

Oleh karena itu, fuqaha sepakat bahwa syarat-syarat *al-Marhuun* sama dengan syarat-syarat *al-Mabii'* (barang yang dijual), supaya *al-Marhuun* bisa dijual untuk selanjutnya digunakan untuk membayar utang yang menjadi *al-Marhuun bihi.*[151]

Proses penjualan *al-Marhuun* adalah, jika *ar-Raahin* tidak ada dan tidak diketahui nasibnya apakah ia telah mati atau masih hidup, maka harus dengan seizin hakim. Namun jika *ar-Raahin* ada, maka ia dipaksa untuk menjual *al-Marhuun.* Apabila ia menolak, maka hakim atau wakilnya yang menjual *al-Marhuun,* lalu hak *al-Murtahin* dibayar dan dipenuhi dari hasil penjualan tersebut.[152]

SYARAT-SYARAT AL-MARHUUN MENURUT ULAMA HANAFIYYAH[153]

Al-Marhuun menurut ulama Hanafiyyah disyaratkan harus berupa harta yang memiliki nilai, diketahui dengan jelas dan pasti, bisa untuk diserahkan, dipegang, dikuasai, tidak tercampur dengan sesuatu yang tidak termasuk *al-Marhuun,* terpisah dan teridentifikasi, baik itu berupa harta tidak bergerak atau harta bergerak, baik itu harta *mitsli* maupun *qiimi.* Penjelasan syarat-syarat ini adalah seperti berikut,

a. Al-Marhuun harus bisa dijual

Yaitu *al-Marhuun* harus ada ketika akad dan bisa diserahkan. Berdasarkan hal ini, maka tidak sah menggadaikan sesuatu yang tidak ada ketika akad, tidak sah menggadaikan sesuatu yang mungkin ada dan mungkin tidak ada (spekulatif). Seperti seseorang menggadaikan buah yang akan dihasilkan oleh pohonnya tahun ini, atau anak yang akan dilahirkan oleh kambingnya tahun ini, atau menggadai-

---

Ini adalah sesuatu yang mustahil secara akal, karena jika kambing itu *mustahaqq* atau cacat, maka tidak mungkin untuk mendapatkan kambing yang itu juga dalam keadaan yang tidak *mustahaqq* atau cacat. Contoh manfaat *al-'Ain* yang ditentukan barangnya adalah, seseorang menyewakan sebuah mobil tertentu seperti mobil yang ini misalnya, dengan syarat pihak yang menyewakan menyerahkan gadaian sebagai jaminan jika mobil tersebut ternyata rusak atau *mustahaqq,* maka pihak yang menyewakan harus menyerahkan mobil yang itu juga agar pihak penyewa bisa mendapatkan haknya dari mobil tersebut. Kedua contoh ini adalah sesuatu yang mustahil secara akal, oleh karena itu tidak sah secara syara'. Akan tetapi boleh mengadakan akad *ar-Rahn* dengan *al-Marhuun bihi* berupa nilai *al-'Ain* (barang tertentu) atau nilai suatu kemanfaatan barang tertentu.

151 *Al-Mughni,* juz 4 hlm. 327.

152 *Raddul Muhtaar,* juz 5 hlm. 357.

153 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 135 - 140; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 340, 348, 351; *Takmilatul Fathi,* juz 8 hlm. 193, 208; *Al-Lubaab,* juz 2 hlm. 54 dan setelahnya, 57.

kan seekor burung yang terbang, hewan yang melarikan diri dan lain sebagainya berupa hal-hal yang tidak bisa untuk digunakan membayar utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) dan tidak memungkinkan untuk dijual.

Syarat ini disepakati oleh sebagian besar fuqaha. Syarat ini adalah pendapat ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah menurut pendapat yang *azhhar*, zhahir riwayat-riwayat yang ada menurut ulama Malikiyyah sebagaimana yang diteliti dan ditetapkan oleh ad-Dasuqi, dan merupakan salah satu versi pendapat ulama Hanabilah. Berdasarkan hal ini, maka menurut mereka tidak sah menggadaikan buah sebelum *buduwwush shalaah* (sebelum nampak baiknya, sebelum tua). Juga tidak sah menggadaikan tanaman pertanian yang masih hijau tanpa ada syarat *al-Qath'u* (memotongnya). Karena buah yang belum nampak baiknya dan tanaman pertanian yang masih hijau tidak boleh dijual, oleh karena itu tidak boleh menggadaikannya seperti hal-hal lainnya yang tidak boleh dijual.[154]

Ibnul Qasim, Ibnul Majisyun—keduanya adalah ulama Malikiyyah—dan ulama Hanabilah menurut pendapat yang lebih shahih menurut mereka, mengatakan bahwa ada beberapa hal yang terkecualikan dari kaidah, "Sesuatu yang tidak sah dijual, maka tidak sah digadaikan." Hal-hal tersebut adalah, menggadaikan buah sebelum nampak baiknya tanpa syarat *al-Qath'u* (memotongnya), menggadaikan tanaman pertanian yang masih hijau tanpa syarat *al-Qal'u* (mencabutnya), menggadaikan hewan yang melarikan diri dan hewan yang hilang. Karena larangan menjual barang-barang tersebut tidak lain dikarenakan alasan tidak aman dari penyakit atau wabah, atau dikarenakan penjualan tersebut mengandung unsur *al-Gharar* (penipuan) dan *al-Khathar* (risiko). Oleh karena itu, agama memerintahkan *wadh'ul jawaa'ih* (apabila buah atau tanaman yang dijual rusak karena wabah penyakit atau bencana, maka harga yang ada gugur dari diri pihak pembeli, dengan kata lain, pihak penjual mengembalikan harga yang telah diterimanya kepada pihak pembeli sesuai dengan kadar kerusakan yang ada). Sementara alasan tersebut tidak ditemukan di dalam gadai, karena utang yang ada sebenarnya berada di dalam tanggungan pihak *al-Madiin*, yaitu *ar-Raahin*. Unsur *al-Gharar* (tipuan) atau *al-Khathar* (risiko) persentasenya sangat kecil di dalam gadaian. Karena jika barang yang digadaikan rusak, maka hak *al-Murtahin* tidak ikut hilang, akan tetapi tetap menjadi tanggungan pihak *ar-Raahin*. Dan jika barang yang digadaikan tidak rusak seperti jika tanaman pertanian yang masih hijau tersebut akhirnya membuahkan hasil atau buah yang belum nampak baiknya akhirnya bisa dipetik atau hewan yang hilang telah kembali, maka kemanfaatan bagi pihak *al-Murtahin* bisa didapatkan, selanjutnya hal-hal tersebut dijual kapan utang yang ada telah jatuh tempo atau penjualan bisa ditunda jika hal itu yang diinginkan pihak *al-Murtahin*. Berdasarkan hal ini, maka menurut sebagian ulama Malikiyyah dan menurut ulama Hanabilah, sah menerima gadai berupa sesuatu yang ketika mengadakan akad *ar-Rahnu* sesuatu itu belum boleh dijual (seperti buah yang belum nampak baiknya), dan *al-Marhuun* tersebut tidak boleh dijual kecuali jika telah nampak baiknya, meskipun utang yang ada telah jatuh tempo.

b. Al-Marhuun harus berupa harta

Oleh karena itu, tidak sah menggadaikan sesuatu yang tidak berupa harta, seperti bang-

154 *Haasyiyatud Dasuqi 'ala Asy-Syarhil Kabiir*, juz 3 hlm. 233 dan setelahnya; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 269; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 323, *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 343; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 124; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 315; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 309.

kai, hasil buruan tanah haram atau hasil buruan seseorang yang sedang dalam keadaan ihram.

c. Menggadaikan kemanfaatan

Menurut fuqaha, tidak sah menggadaikan kemanfaatan, seperti seseorang menggadaikan kemanfaatan menempati rumahnya selama sebulan atau lebih misalnya.[155] Karena menurut ulama Hanafiyyah, kemanfaatan bukan termasuk harta. Sedangkan menurut selain ulama Hanafiyyah, karena kemanfaatan tidak bisa diserahkan, karena pada waktu akad, kemanfaatan tersebut tidak ada, kemudian jika setelah ada, maka akan langsung hilang berlalu dan digantikan dengan kemanfaatan yang lainnya.[156] Sehingga kemanfaatan tidak memiliki sifat pasti dan tetap, sehingga tidak bisa diserahterimakan. Juga karena kemanfaatan tidak akan bisa tetap ada sampai tempo pembayaran utang. Akan tetapi tidak sahnya menggadaikan kemanfaatan menurut ulama Syafi'iyyah adalah kalau memang sejak awal kemanfaatan dijadikan sebagai sesuatu yang digadaikan. Oleh karena itu, menurut ulama Syafi'iyyah, boleh menggadaikan kemanfaatan tanpa memunculkan akad *ar-Rahn*, seperti ada seseorang meninggal dunia padahal ia masih memiliki hak berupa suatu kemanfaatan sedangkan pada waktu yang sama, ia juga memiliki tanggungan utang.

d. Al-Marhuun harus mutaqawwam (memiliki nilai)

Maksudnya boleh digunakan dan dimanfaatkan menurut agama, sekiranya utang yang ada bisa terbayar dari *al-Marhuun* tersebut.

e. Menggadaikan minuman keras dan babi

Berdasarkan syarat ini, tidak sah seorang Muslim menggadaikan minuman keras atau babi, juga tidak boleh menerima barang gadaian berupa minuman keras dan babi dari seorang Muslim lainnya atau dari kafir *dzimmi*. Karena menggadaikan mengandung makna pembayaran utang, sedangkan menerima gadai mengandung makan *al-Istiifaa'* (menerima pembayaran utang). Sedangkan seorang Muslim tidak boleh membayar utang dengan menggunakan minuman keras atau sejenisnya, juga tidak boleh seorang Muslim menerima pembayaran utang dengan minuman keras dan sejenisnya.

Seandainya ada seorang Muslim menggadaikan minuman keras atau barang haram lainnya kepada seorang kafir *dzimmi*, maka kafir *dzimmi* tersebut tidak menanggungnya untuk si Muslim, seperti halnya seorang kafir dzimmi juga tidak menanggung apa-apa jika ia meng*gashab* minuman keras atau barang haram lainnya dari tangan seorang Muslim.

Seandainya yang menggadaikan minuman keras adalah seorang kafir *dzimmi* sedangkan yang menerima gadai (*al-Murtahin*) adalah seorang Muslim, maka menurut ulama Hanafiyyah si Muslim menanggung minuman keras tersebut untuk si kafir *dzimmi*, sama seperti jika seorang Muslim meng*gashab* minuman keras dari tangan orang kafir *dzimmi*, maka si Muslim juga menanggungnya. Karena minuman keras bagi orang kafir *dzimmi* adalah termasuk harta.

Kaum kafir *dzimmi* boleh menggadaikan dan menerima gadai berupa minuman keras dan babi di antara sesama mereka sendiri.

---

155 Ulama Hanabilah mengungkapkannya dengan ungkapan seperti berikut, menggadaikan kemanfaatan tidak sah, karena tujuan *al-Murtahin* adalah bisa menerima pembayaran haknya dari sesuatu yang digadaikan, padahal suatu kemanfaatan sifatnya adalah hilang dan binasa sampai tempo pembayaran hak, sebab kemanfaatan sifatnya langsung hilang digantikan dengan kemanfaatan yang lain. *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 350; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 307.

156 Ungkapan ulama Syafi'iyyah dalam hal ini adalah seperti berikut, secara pasti tidak sah menggadaikan kemanfaatan, karena kemanfaatan sifatnya rusak, oleh karena itu, tidak bisa dijadikan jaminan. *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 122; *Haasyiyatul Bajuri*, juz 2 hlm. 124.

Karena minuman keras dan babi bagi mereka adalah termasuk harta, sama seperti cuka dan kambing bagi kita kaum Muslimin.

f. Al-Marhuun harus diketahui dengan jelas dan pasti

Sebagaimana halnya barang yang dijual juga disyaratkan harus diketahui dengan jelas dan pasti.

g. Menggadaikan sesuatu yang tidak diketahui dengan jelas dan pasti

Berdasarkan syarat ini, maka setiap sesuatu yang meskipun mengandung unsur *jahaalah* (samar, tidak diketahui dengan jelas dan pasti) namun tetap sah dijual, maka sah juga digadaikan. Sedangkan sesuatu yang mengandung unsur *jahaalah* namun tidak sah dijual, maka juga tidak sah digadaikan. Bentuk mengetahui yang disyaratkan untuk barang yang dijual adalah bentuk mengetahui yang bisa mencegah timbulnya perselisihan atau bentuk mengetahui yang biasanya bisa mencegah munculnya perselisihan.

Oleh karena itu, jika *ar-Raahin* berkata, "Saya menggadaikan rumah ini berikut isinya," lalu pihak *al-Murtahin* setuju dan rumah itu pun diserahterimakan kepadanya, maka akad *ar-Rahnu* ini sah menurut ulama Hanafiyyah. Karena menjual rumah tersebut dengan cara seperti itu adalah sah. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah dan Ulama Hanabilah,[157] akad *ar-Rahnu* tersebut tidak sah, karena menjual rumah dengan cara seperti itu adalah tidak sah, dikarenakan tidak diketahui dengan jelas dan pasti apa yang terdapat di dalam rumah tersebut.

Seandainya seorang *ar-Raahin* berkata, "Saya menggadaikan salah satu dari dua bilik ini," maka akad *ar-Rahnu* ini sah menurut ulama Hanafiyyah.[158] Karena menjual dengan cara seperti itu adalah sah, namun dengan syarat pihak *al-Murtahin* berhak memilih untuk menentukan mana bilik yang diinginkannya sebagai barang gadaian. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah dan Ulama Hanabilah, akad *ar-Rahnu* ini tidak sah, karena tidak adanya *at-Ta'yiin* (menentukan mana bilik yang digadaikan).[159]

Seandainya *ar-Raahin* menyerahkan dua helai baju kepada *al-Murtahin*, lalu *ar-Raahin* berkata kepadanya, "Ambillah salah satunya sebagai barang gadaian," lalu *al-Murtahin* mengambil kedua-duanya, maka salah satu dari kedua baju tersebut kedudukannya belum menjadi barang yang digadaikan sebelum ia menentukan mana helai baju yang ia pilih sebagai barang gadaian. Karena *ar-Raahin* menggadaikan salah satu dari dua baju itu sesuai dengan pilihan *al-Murtahin*. Sehingga selama *al-Murtahin* belum menentukan dan memilih salah satunya, maka berarti *al-Marhuun* masih belum diketahui dan belum jelas. Baru setelah *al-Murtahin* memilih dan menentukan salah satunya, maka *al-Marhuun* baru diketahui dengan jelas, sehingga selanjutnya akad *ar-Rahn* sah.

Jika seandainya kedua baju tersebut rusak, maka utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) gugur sesuai dengan separuh nilai masing-masing dari kedua helai baju tersebut, jika memang kadar utang yang ada sama dengan nilai salah satu helai baju tersebut. Seperti jika kedua baju tersebut masing-masing bernilai seribu, sedangkan utang yang ada berjumlah seribu, maka jika kedua baju tersebut binasa, maka utang yang ada gugur sesuai dengan kadar separoh nilai harga masing-masing dari baju tersebut, yaitu lima ratus lima ratus.

157 *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 309; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 348; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 356; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 231.
158 *Ad Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 356, 4 hlm. 61; *Al-Badaai'*, juz 5 hlm. 157.
159 *Ibid.*

h. Al-Marhuun statusnya harus milik ar-Raahin

Menurut ulama Hanafiyyah, syarat ini bukan merupakan syarat sah akad *ar-Rahnu*, akan tetapi syarat berlaku efektifnya akad *ar-Rahn*. Berdasarkan hal ini, maka bisa diketahui hukum menggadaikan harta milik orang lain.

Oleh karena itu, sah seseorang menggadaikan harta orang lain tanpa izin atas dasar kewenangan yang sah, seperti ayah atau *washi* (orang yang ditunjuk untuk mengasuh dan mengelola harta anak yatim). Berdasarkan hal ini, sah seorang ayah atau *washi* menggadaikan harta anak yang berada di bawah perwaliannya, baik *al-Marhuun bihi* adalah tanggungan utang si anak sendiri maupun tanggungan utang si wali atau si *washi* sendiri.

Begitu juga sah menggadaikan harta orang lain atas izin si pemilik harta tersebut, seperti seseorang meminjam sesuatu dari orang lain untuk ia gadaikan dengan *al-Marhuun bihi* adalah tanggungan utang si peminjam. Jika seandainya tidak ada izin dari si pemilik harta untuk digadaikan, maka status akad *ar-Rahnu* itu digantungkan kepada izin si pemilik harta tersebut, jika ia mengizinkan, maka akad *ar-Rahnu* bisa dilanjutkan dan berlaku efektif, namun jika tidak, maka akad *ar-Rahnu* itu batal dan tidak sah.

Ulama Syafi'iyyah dan Ulama Hanabilah[160] berpendapat bahwa tidak sah menggadaikan harta orang lain tanpa seizinnya. Karena menjual harta orang lain tanpa seizin pemiliknya adalah tidak sah. Di samping itu juga, harta itu tidak bisa diserahkan dan tidak bisa dijual untuk membayar tanggungan utang pihak *ar-Raahin* kepada *al-Murtahin*. Maka oleh karenanya tidak sah menggadaikannya. Sama seperti seekor burung yang terbang dan hewan yang melarikan diri. Oleh karena itu, apabila ada seseorang menggadaikan barang yang ia kira milik orang lain, kemudian ternyata barang tersebut milik ayahnya, sedangkan ayahnya telah meninggal dunia dan barang tersebut menjadi miliknya melalui jalur waris, maka menurut Ulama Hanabilah dan menurut salah satu versi pendapat ulama Syafi'iyyah, *ar-Rahnu* seperti ini sah. Karena di dalam *mu'aamalah* (transaksi), yang diperhitungkan adalah hakekatnya. Sedangkan menurut apa yang ditetapkan di dalam madzhab Syafi'i, akan *ar-Rahnu* seperti ini tidak sah, karena akad tersebut dilaksanakan dalam kondisi pihak *'aaqid* (yaitu *ar-Raahin*) bermain-main, oleh karena itu akad tersebut tidak sah.

Jika seandainya ada seseorang meminjam sesuatu untuk ia gadaikan, maka itu boleh berdasarkan kesepakatan para imam madzhab-madzhab yang ada.[161] Karena dengan peminjaman tersebut, berarti ia memegang milik orang lain untuk ia manfaatkan sendirian tanpa adanya pengganti atau imbalan, dan ini (maksudnya memanfaatkan sesuatu milik orang lain tanpa adanya imbalan atau penukar) memang keadaan *al-I'aarah* (peminjaman), maka oleh karenanya peminjaman seperti itu sah untuk mendapatkan sebuah kemanfaatan dari kemanfaatan-kemanfaatan barang yang dipinjam.

i. Al-Marhuun harus mufarragh (tidak ditempeli sesuatu yang tidak ikut digadaikan)

Maksudnya tidak dalam kondisi masih menyangkut sesuatu yang menjadi hak *ar-Raahin*. Oleh karena itu, tidak sah menggadaikan pohon kurma saja tanpa mengikutsertakan buahnya. Begitu juga, tidak sah menggadaikan sebidang lahan saja tanpa mengikut sertakan tanamannya. Begitu juga, tidak sah menggadaikan sebuah rumah saja tanpa mengikut

160 *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 308; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 315.

161 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 269; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 88.

sertakan apa yang ada di dalamnya, sementara di dalam rumah tersebut masih terdapat barang-barang milik *ar-Raahin*. Adapun menggadaikan seperti barang-barang yang ada di dalam rumah, sedangkan rumah tersebut masih digunakan oleh *ar-Raahin* dan barang-barang yang ia gadaikan tersebut tidak terkait dengan rumah yang masih ia gunakan tersebut, maka itu sah.

j. Al-Marhuun harus muhawwaz (tidak menempel pada sesuatu yang tidak ikut digadaikan)

Oleh karena itu, tidak sah menggadaikan buah yang berada di pohon tanpa mengikutsertakan pohonnya, tidak sah menggadaikan tanaman pertanian yang berada di lahan pertanian tanpa mengikut sertakan lahannya. Karena tidak dimungkinkannya meletakkan penguasaan terhadap buah yang masih ada di pohonnya atau tanaman pertanian yang masih tertanam di atas lahan tanpa pohonnya atau lahannya.

k. Al-Marhuun harus mutamayyiz (terbedakan dan tertentukan), maksudnya tidak dalam bentuk bagian yang masih umum dari sesuatu (musyaa')

Berdasarkan syarat ini, maka tidak sah menggadaikan separuh rumah atau seperempat kendaraan, walaupun itu digadaikan kepada *syariik* (pihak yang ikut memiliki barang tersebut).

Sebab kenapa *al-Marhuun* disyaratkan harus *mufarragh*, *muhawwaz* dan *mutamayyiz* adalah karena *al-Qabdhu* (pemegangan terhadap *al-Marhuun*) adalah syarat berlaku mengikatnya suatu akad *ar-Rahnu*, bukan syarat sahnya. Sedangkan *al-Qabdhu* tidak bisa dilakukan selama ada hal-hal yang menjadi penghalang seperti di atas. Apabila *al-Marhuun* telah berada di tangan *al-Murtahin* dalam keadaan *mufarragh*, *muhawwaz* dan *mutamayyiz*, maka akad *ar-Rahnu* telah sempurna dan berlaku mengikat. Namun selama *al-Marhuun* belum berada dalam pemegangan (*al-Qabdhu*) *al-Murtahin*, maka pihak *ar-Raahin* masih memiliki kebebasan untuk memilih antara melanjutkan akad *ar-Rahnu* dengan menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin* atau membatalkan akad *ar-Rahnu*. Hal ini seperti yang berlaku dalam akad hibah, karena *ar-Rahnu* memiliki unsur kesamaan dengan akad hibah, yaitu kedua-duanya merupakan akad *tabarru`* (derma, tanpa imbalan) yang statusnya belum berlaku mengikat kecuali dengan adanya *al-Qabdhu* (penyerahterimaan barang yang menjadi objek akad). Berdasarkan penjelasan ini, maka bisa diketahui bahwa ketiga syarat ini pada kenyataannya adalah elemen-elemen *al-Qabdhu* atau penyerahterimaan terhadap *al-Marhuun* bisa dilakukan dengan terpenuhinya elemen-elemen tersebut.

5. SYARAT SEMPURNA AKAD AR-RAHNU, YAITU AL-QABDHU (AL-MARHUUN DISERAHTERIMAKAN KE TANGAN PIHAK AL-MURTAHIN)

Secara garis besar, fuqaha sepakat bahwa *al-Qabdhu* adalah salah satu syarat akad *ar-Rahnu*. Hal ini berdasarkan ayat,

"...maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang)...." **(al-Baqarah: 283)**

Namun mereka berbeda pendapat seputar jenis syarat yang dimaksud, apakah termasuk syarat berlaku mengikatnya akad *ar-Rahnu*, atau syarat sempurnanya akad *ar-Rahnu*? Barangsiapa yang berpendapat bahwa *al-Qabdhu* adalah syarat berlaku mengikatnya akad *ar-Rahnu*, maka selama belum terjadi *al-Qabdhu*, maka pihak *ar-Raahin* belum wajib me-

matuhi konsekuensi-konsekuensi hukum *ar-Rahnu* atau dengan kata lain akad *ar-Rahnu* belum berlaku mengikat dan *ar-Raahin* masih memiliki kebebasan memilih antara melanjutkan *ar-Rahnu* atau membatalkan dan menganulir kembali. Sedangkan barangsiapa yang mengatakan bahwa *al-Qabdhu* adalah syarat sempurnanya akad *ar-Rahnu*, maka akad *ar-Rahnu* sudah berlaku mengikat dan *ar-Raahin* tidak bisa membatalkan kembali, dan ia dipaksa untuk menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin*. Kecuali jika *al-Murtahin* bersikap lambat dalam meminta *al-Marhuun* dari pihak *ar-Raahin* hingga *ar-Raahin* mengalami kepailitan atau sakit atau meninggal dunia.[162]

1. Jumhur ulama selain ulama Malikiyyah[163] berpendapat bahwa *al-Qabdhu* tidak merupakan syarat sah akad *ar-Rahnu*, akan tetapi syarat berlaku mengikatnya akad *ar-Rahnu*. Oleh karena itu, akad *ar-Rahnu* belum berlaku mengikat kecuali setelah adanya *al-Qabdhu*. Selama belum ada *al-Qabdhu*, maka *ar-Raahin* masih memiliki kebebasan untuk membatalkan dan mencabut kembali akad. Dan apabila *ar-Raahin* telah menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin* dan ia pun menerima dan memegangnya (*al-Qabdhu*), maka akad *ar-Rahnu* telah berlaku mengikat, sehingga setelah adanya *al-Qabdhu*, akad *ar-Rahnu* tersebut tidak boleh dibatalkan secara sepihak oleh *ar-Raahin*.

   Dalil yang mereka jadikan dasar pendapat ini adalah ayat,

   "maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang)." **(al-Baqarah: 283)**

   Karena jika seandainya akad *ar-Rahnu* sudah berlaku mengikat tanpa adanya *al-Qabdhu*, maka tentunya penyebutan kata, *"maqbuudhah,"* (yang dipegang) di dalam ayat di atas tidak memiliki fungsi dan arti apa-apa. Padahal di dalam ayat tersebut, Allah SWT menggantungkan akad *ar-Rahnu* kepada *al-Qabdhu*. Juga, karena akad *ar-Rahnu* adalah salah satu bentuk akad *tabarru'* (derma) atau *irfaaq* (memberi kemanfaatan) yang butuh kepada qabul. Maka karena itu, juga butuh kepada *al-Qabdhu*, supaya hal itu menjadi bukti adanya keinginan untuk meneruskan akad dan tidak ada niat untuk membatalkannya. Selain itu juga harus ada *al-Qabdhu* supaya akad *ar-Rahnu* yang ada berlaku mengikat, sama seperti hibah dan *al-Qardhu* (pinjaman utang).

2. Sementara itu, ulama Malikiyyah[164] berpendapat bahwa akad *ar-Rahnu* tidak bisa sempurna kecuali dengan adanya *al-Qabdhu* atau *al-Hauz* (penggenggaman, penguasaan). Jadi, *al Qabdhu* menurut ulama Malikiyyah adalah syarat kesempurnaan akad *ar-Rahnu*, maksudnya kesempurnaan faedahnya, bukan syarat sah atau syarat berlaku mengikatnya akad *ar-Rahnu*. Jika suatu akad *ar-Rahnu* sudah dilaksanakan dengan ijab dan qabul, maka akad *ar-Rahnu* tersebut secara otomatis telah berlaku mengikat. Selanjutnya *ar-Raahin* dipaksa untuk menyerahkan *al-Marhuun* kepada pihak *al-Murtahin* ketika *al-Murtahin* memintanya. Apabila pihak *al-Murtahin* bersikap lambat dalam menagih dan meminta *al-Marhuun*, atau ia rela *al-Marhuun* berada di tangan atau genggaman *ar-Raahin*, maka akad *ar-Rahnu* batal.

---

162 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 1 hlm. 270 dan setelahnya.

163 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 340 dan setelahnya; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 137; *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 54 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 128; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 305 dan setelahnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 317; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 328.

164 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 271; *al Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 323 dan setelahnya, *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 313.

Dalil ulama Malikiyyah dalam hal ini adalah mengqiyaskan atau menganalogikan akad *ar-Rahnu* dengan akad-akad yang berkaitan dengan harta benda lainnya yang sudah berstatus berlaku mengikat dengan ijab dan qabul, berdasarkan ayat,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ .... ﴿١﴾

"Hai orang-orang yang beriman, penuhilah akad-akad itu." **(al-Maa'idah: 1)**

Ar-Rahnu adalah termasuk akad, oleh karena itu wajib untuk menepati dan memenuhinya. Di samping itu, akad *ar-Rahnu* adalah akad penjaminan seperti akad *al-Kafaalah*. Oleh karena itu, *ar-Rahnu* sudah berlaku mengikat dengan adanya akad meskipun belum ada *al-Qabdhu*.

Berdasarkan syarat *al-Qabdhu* ini, maka seandainya *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* mengadakan akad *ar-Rahnu* dengan kesepakatan *al-Marhuun* berada di tangan *ar-Raahin*, maka akad *ar-Rahnu* tersebut tidak sah. Dan seandainya *al-Marhuun* itu rusak di tangan *ar-Raahin*, maka *al-Marhuun bihi* tidak bisa gugur. Dan seandainya setelah kesepakatan *al-Marhuun* berada di tangan *ar-Raahin* ini, pihak *al-Murtahin* ingin mengambil *al-Marhuun* dari tangan *ar-Raahin* untuk ia pegang sebagai jaminan, maka itu tidak boleh ia lakukan, karena akad *ar-Rahnu* yang sudah rusak dan batal tersebut tidak bisa menjadi sah kembali.[165]

a. Tata cara dan bentuk al-Qabdhu, atau sesuatu yang karenanya al-Qabdhu bisa terealisasi

Fuqaha sepakat bahwa *al-Qabdhu*, jika *al-Marhuun* berupa harta tidak bergerak adalah, dengan cara menyerahkannya dalam bentuk penyerahan yang sesungguhnya dan nyata, atau dengan cara *at-Takhliyah*, yaitu menghilangkan sesuatu yang bisa menghalangi *al-Qabdhu* atau yang bisa menghalangi mungkinnya untuk meletakkan "tangan" atau kekuasaan atas *al-Marhuun* dengan tidak adanya hal-hal yang menghalanginya, lalu *ar-Raahin* membiarkan (*at-Takhliyah*) antara *al-Murtahin* dan *al-Marhuun* serta menjadikannya bisa untuk menetapkan pemegangan terhadap *al-Marhuun* dan meletakkannya di bawah kekuasaan dan pegangannya.

Sedangkan *al-Qabdhu* terhadap *al-Marhuun* berupa harta bergerak, maka berdasarkan zhahir riwayat menurut ulama Hanafiyyah, cukup dengan adanya *at-Takhliyah* (membiarkan antara *al-Murtahin* dengan *al-Marhuun*). Apabila *at-Takhliyah* sudah ada, maka berarti *ar-Raahin* telah menyerahkan *al-Marhuun* dan *al-Murtahin* berarti telah menerima dan memegangnya. Karena *at-Takhliyah* dianggap sebagai bentuk *al-Iqbaadh* (penyerahterimaan) menurut kebiasaan dan syara'. Adapun *at-Takhliyah* dianggap sebagai bentuk *al-Iqbaadh* menurut kebiasaan, karena *al-Qabdhu* terhadap *al-Marhuun* jika dalam bentuk harta tidak bergerak tidak bisa dilakukan kecuali dengan cara *at-Takhliyah*. Dikatakan, "Tanah ini atau rumah ini berada dalam tangan (kekuasaan dan genggaman) si Fulan." Yang dipahami dari perkataan ini tidak lain adalah *at-Takhallii*, yaitu orang yang bersangkutan bisa melakukan pentasharufan terhadap harta yang ada. Sedangkan menurut syara', maka sesungguhnya *at-Takhliyah* berdasarkan ijma' dianggap sebagai bentuk *al-Iqbaadh* (penyerahterimaan) dalam akad jual beli tanpa harus adanya *an-Naqlu* (memindahkan). Ini adalah pendapat yang bisa diterima akal karena sesuai dengan karakter transaksi dan sifatnya yang serba harus cepat dan segera.

165 *Al-Badaa'i',* juz 6 hlm. 137.

Abu Yusuf mengatakan, apabila *al-Marhuun* berupa harta bergerak, maka tidak cukup hanya dengan adanya *at-Takhliyah*. Akan tetapi disyaratkan harus ada tindakan *an-Naqlu* dan *at-Tahwiil* (memindahkan). Selama belum ada *an-Naqlu*, maka *al-Murtahin* berarti belum dianggap telah menerima dan memegang *al-Marhuun*. Karena *al-Qabdhu* tersebutkan di dalam ayat secara mutlak, oleh karena itu dipahami dalam konteks *al-Qabdhu* dalam bentuk yang hakiki atau riil, dan *al-Qabdhu* dalam bentuk yang nyata tidak bisa terwujud kecuali dengan adanya unsur *an-Naqlu*. Adapun *at-Takhliyah*, maka yang ada hanya baru sebatas *al-Qabdhu* secara hukum atau anggapan saja dan tidak dalam bentuk yang nyata, oleh karena itu tidak cukup. Kemudian di samping itu, sesungguhnya *al-Qabdhu* terhadap *al-Marhuun* memunculkan konsekuensi pihak *al-Murtahin* menanggung *al-Marhuun* yang sebelum akad hal itu belum ada. Oleh karena itu harus benar-benar ada *an-Naqlu* secara sempurna dengan adanya *al-Qabdhu* dalam bentuk yang nyata agar tanggungan yang dimaksud bisa terwujud, seperti di dalam masalah ghashab. Berbeda dengan jual beli, karena konsekuensi yang dimunculkannya tidak lain adalah memindahkan tanggungan dari pihak penjual kepada pihak pembeli, oleh karena itu hanya dengan *at-Takhliyah* sudah cukup. Akan tetapi jika diperhatikan, maka sesungguhnya perbedaan antara akad *ar-Rahnu* dengan akad jual beli ini tidak memiliki pengaruh apa-apa.

Ulama Syafi'iyyah dan Ulama Hanabilah[166] dalam hal ini sependapat dengan Abu Yusuf. Mereka mengatakan bahwa yang dimaksud *al-Qabdhu* dalam akad *ar-Rahnu* adalah *al-Qabdhu* yang berlaku di dalam akad jual beli. Jadi, *al-Qabdhu* di dalam akad *ar-Rahnu* sama dengan *al-Qabdhu* di dalam akad jual beli. Jika dalam bentuk harta tidak bergerak atau harta yang tidak bisa dipindah seperti rumah dan tanah, maka *al-Qabdhu* terhadapnya adalah dengan cara *at-Takhliyah*, maksudnya *ar-Raahin* membiarkan antara *al-Murtahin* dan *al-Marhuun* tanpa ada sesuatu penghalang. Hal ini juga berlaku di dalam harta berupa buah yang berada di atas pohon dan tanaman pertanian yang masih tertanam di tanah. Namun jika harta yang ada berupa harta bergerak atau bisa dipindah, maka *al-Qabdhu* terhadapnya harus dengan adanya *an-Naqlu* atau mengambilnya. Maksudnya mengambilnya dari *ar-Raahin* dalam bentuk pengambilan yang sesungguhnya.

Jika harta tersebut seperti perhiasan, maka *al-Qabdhu* terhadapnya dilakukan dengan memindahnya. Jika dalam bentuk seperti dirham dan pakaian, maka pemindahannya adalah dengan cara mengambilnya. Jika dalam bentuk harta yang ditakar atau ditimbang, maka *al-Qabdhu* terhadapnya dilakukan dengan menakar atau menimbangnya. Jika dalam bentuk harta yang diukur, maka *al-Qabdhu* terhadapnya dengan cara mengukurnya. Jika dalam bentuk harta yang dihitung, maka *al-Qabdhu* terhadapnya dilakukan dengan cara menghitungnya. Dalam semua ini, yang dijadikan patokan adalah hukum kebiasaan yang berlaku.

b. Penggadaian formalitas harta tidak bergerak atau sesuatu yang bisa menggantikan fungsi al-Qabdhu

Secara zhahir, yang dimaksudkan dari syarat *al-Qabdhu* terhadap *al-Marhuun* (barang yang digadaikan) adalah memberikan jaminan kepada pihak *ad-Daa'in*, yaitu *al-Murtahin*, serta memberikan rasa aman dan percaya di dalam dirinya dengan memberinya kuasa untuk menahan dan memegang *al-Marhuun* di bawah kekuasaannya, supaya ia bisa memperoleh haknya dari *al-Marhuun* itu. Jadi, yang

166 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 128; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 328; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 318.

dimaksudkan dari pensyaratan *al-Qabdhu* bukanlah hanya bersifat murni *at-Ta'abbud*, maksudnya melaksanakan apa yang diperintahkan tanpa ada makna dan tujuannya, akan tetapi di balik pensyaratan *al-Qabdhu* itu terdapat alasan atau maksud dan tujuan seperti yang disebutkan di atas.

Berdasarkan hal ini, maka sah menggunakan segala bentuk medium yang bisa memberikan jaminan kepada pihak *ad-Daa'in* sebagai ganti dari *al-Qabdhu*. Dan di antara medium tersebut adalah peraturan yang dikeluarkan oleh undang-undang sipil berupa bentuk atau prosedur formalitas penggadaian harta tidak bergerak dengan cara membubuhkan sebuah tanda di surat harta tidak bergerak yang digadaikan tersebut di departemen pencatatan pertanahan, hal mana tanda tersebut dijadikan sebagai bukti kalau harta tersebut dalam status digadaikan. Hal ini bisa merealisasikan tujuan di atas, yaitu menetapkan barang yang digadaikan sebagai jaminan bagi pihak *ad-Daa'in* (yang berpiutang, *al-Murtahin*) dan untuk menjamin hak serta kemaslahatannya. Bentuk seperti ini bisa menjalankan fungsi *al-Qabdhu* yang diperintahkan oleh syara'. Ini adalah apa yang ditetapkan oleh ulama Malikiyyah tentang bolehnya penggadaian formalitas seperti di atas, ditambah dengan disyariatkannya penggadaian dengan cara menguasakan dan menyerahkan *al-Marhuun* dalam bentuk yang sesungguhnya kepada *al-Murtahin* yang disepakati oleh fuqaha.

c. Syarat-syarat al-Qabdhu

Supaya *al-Qabdhu* yang ada sah, maka harus memenuhi syarat-syarat seperti berikut,

1) Al-Qabdhu harus atas izin pihak ar-Raahin

Fuqaha[167] sepakat bahwa supaya *al-Qabdhu* sah, maka harus atas izin dari pihak *ar-Raahin*. Karena dengan *al-Qabdhu*, status akad *ar-Rahnu* berlaku mengikat serta hak *ar-Raahin* untuk membatalkannya sudah gugur. Berdasarkan hal ini, maka jika *al-Murtahin* melanggar syarat ini dengan melakukan *al-Qabdhu* terhadap *al-Marhuun* tanpa seizin *ar-Raahin*, maka hukum *al-Qabdhu* yang dilakukannya dianggap belum ada dan ia dianggap belum memegang *al-Marhuun*. Jika seandainya *ar-Raahin* mengizinkan *al-Murtahin* untuk melakukan *al-Qabdhu* terhadap *al-Marhuun*, kemudian *ar-Raahin* mencabut kembali izinnya tersebut sebelum *al-Murtahin* melakukan *al-Qabdhu*, maka izin tersebut batal. Adapun jika ia mencabut kembali izin tersebut setelah adanya *al-Qabdhu*, maka hal itu tidak berpengaruh apa-apa.

Jika *al-Murtahin* melakukan *al-Qabdhu* (memegang) terhadap sesuatu dengan jalan *ghashab*, lalu pihak yang memiliki sesuatu yang di*ghashab* tersebut menyetujui bahwa apa yang diambil oleh *al-Murtahin* tersebut adalah sebagai *al-Marhuun*, maka dalam masalah ini, Imam Malik berpendapat bahwa sah memindahkan sesuatu dari tanggungan karena *ghashab* kepada tanggungan sebagai *al-Marhuun*. Sehingga hal ini berarti, pihak yang memiliki sesuatu yang di*ghashab* tersebut menjadikan apa yang di*ghashab* tersebut sebagai *al-Marhuun* di tangan *al-Murtahin* yang meng*gashab* sebelum *al-Murtahin* melakukan *al-Qabdhu* terhadap sesuatu tersebut darinya. Sementara Imam Syafi'i berpendapat bahwa hal itu tidak boleh, akan tetapi sesuatu yang di*ghashab* tersebut tetap sebagai tanggungan karena *ghashab* bukan sebagai *al-Marhuun*, sampai sesuatu yang di*ghashab* tersebut dikembalikan kepada *ar-Raahin*, kemudian setelah itu ia mengizinkan kepada *al-Murtahin* untuk meme-

167 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 138; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 269; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 128; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 232; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 305 dan setelahnya.

gangnya kembali sebagai *al-Marhuun*, dan pihak yang meng*gashab* tidak bisa terbebas dari tanggungan sesuatu yang di*ghashab*nya hanya karena dirinya menerima sesuatu yang ia ghashab itu sebagai barang gadaian dari pihak yang memiliki sesuatu yang ia *ghashab* tersebut.

Dalam hal ini, izin ada dua macam, *shariih* (jelas, secara eksplisit) dan *dilaalah* (isyarat, secara implisit).

Izin yang bersifat *shariih* adalah seperti, *ar-Raahin* berkata kepada *al-Murtahin*, "Saya mengizinkanmu untuk melakukan *al-Qabdhu* (mengambil dan memegang *al-Marhuun*)," atau, "Saya rela dan setuju kamu memegang ini sebagai *al-Marhuun*," atau *ar-Raahin* memerintahkan *al-Murtahin* untuk melakukan *al-Qabdhu*, seperti, "Peganglah ini sebagai *al-Marhuun*," atau bentuk-bentuk yang lainnya, baik apakah *al-Qabdhu* itu langsung dilakukan di majlis akad atau setelah akad.

Sedangkan bentuk izin yang bersifat isyarat atau petunjuk implisit adalah seperti ketika di majlis akad, *al-Murtahin* melakukan *al-Qabdhu* (pemegangan) terhadap harta yang dijadikan sebagai *al-Marhuun* dan pihak *ar-Raahin* hanya diam saja, tidak menampakkan penolakan, maka *al-Qabdhu* tersebut sah. Karena dengan adanya ijab dari *ar-Raahin*, hal ini berarti menunjukkan keinginannya agar akad tersebut berlaku efektif dan memunculkan konsekuensi-konsekuensi hukumnya, dan akad tersebut tidak bisa berlaku efektif dan memiliki konsekuensi hukum kecuali dengan adanya *al-Qabdhu*. Oleh karena itu, ijab dari pihak *ar-Raahin* secara implisit mengandung isyarat izin *al-Qabdhu* di majlis akad, bukan setelah akad, karena mungkin saja setelah akad, *ar-Raahin* berubah pandangannya.

Dalam hal ini, Zufar mengqiyaskan atau menganalogikan *ar-Rahnu* dengan hibah. Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa izin *al-Qabdhu* harus *shariih* dan *al-Qabdhu* tidak boleh berlangsung setelah kedua belah pihak berpisah dari majlis akad. Hal ini dikarenakan, menurut Zufar, *al-Qabdhu* adalah termasuk salah satu rukun akad *ar-Rahnu*.

2) Ketika dilakukan al-Qabdhu, kedua belah pihak yang melakukan akad ar-Rahnu harus memiliki kelayakan dan kompetensi (al-Ahliyyah) melakukan akad

Yaitu keduanya harus berakal, baligh, dan tidak dalam status dilarang mentasharufkan harta (*al-Mahjuur*) karena masih kecil atau karena gila atau karena tidak memiliki kemampuan mengelola dan membelanjakan harta dengan baik dan benar dengan bersikap menghambur-hamburkan harta (*as-Safah*), atau karena mengalami kepailitan menurut ulama yang memperbolehkan untuk menetapkan status pailit bagi orang yang masih hidup. Karena *al-Qabdhu* adalah yang bisa memunculkan konsekuensi-konsekuensi hukum akad *ar-Rahnu*, maka karena itu di dalam *al-Qabdhu* diberlakukan syarat yang sama dengan syarat yang diberlakukan di dalam akad, yaitu kedua belah pihak harus memiliki kelayakan dan kewenangan melakukan akad. Ini sudah menjadi kesepakatan para imam madzhab empat yang ada.[168]

Jika setelah akad namun belum sampai terjadi *al-Qabdhu*, salah satu pihak yang melakukan akad tiba-tiba gila atau dungu atau meninggal dunia, maka menurut ulama Hanafiyyah, akad *ar-Rahnu* batal. Dikarenakan salah satu pihak kehilangan kelayakan dan kewenangannya untuk melakukan akad sebelum akad tersebut sempurna.

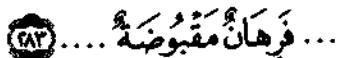
Sementara ulama Syafi'iyyah menurut pendapat yang lebih shahih dan ulama Hana-

168 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 135, 141; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 268, 271; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 122, 129; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 328 dan setelahnya; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 316; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 319; *Asy-Syarhul Kabiir* karya ad-Dardir, juz 3 hlm. 241; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 307.

bilah mengatakan, akad *ar-Rahnu* tersebut tidak batal, seperti akad jual beli yang dibarengi dengan *khiyaar*. Selanjutnya, yang menggantikan posisi pihak yang mengalami gila atau dungu adalah walinya, atau jika meninggal dunia, maka pihak ahli waris yang menggantikannya. Atau yang menggantikannya adalah *al-Qayyim*, jika seandainya salah satu pihak tersebut berstatus *al-Mahjuur 'alaihi* (dilarang menggunakan dan membelanjakan harta) karena bersikap *as-Safah* (tidak memiliki kemampuan mengelola harta dengan baik dan benar). Adapun jika *ar-Raahin* berstatus sebagai *al-Mahjuur 'alaihi* dikarenakan mengalami kepailitan, maka ia tidak boleh menyerahkan *al-Marhuun*. Dan jika pihak *ar-Raahin* pingsan, maka pihak *al-Murtahin* tidak boleh melakukan pemegangan (*al-Qabdhu*) terhadap *al-Marhuun*.

Sementara itu, ulama Malikiyyah mengatakan bahwa akad *ar-Rahnu* batal jika pihak *ar-Raahin* meninggal dunia, gila, mengalami kepailitan, atau sakit keras yang berujung kepada kematiannya sebelum berlangsungnya *al-Qabdhu*. Sedangkan jika yang terjadi adalah sebaliknya, yaitu pihak *al-Murtahin* meninggal dunia, mengalami kepailitan, berstatus sebagai *al-Mahjuur 'alaihi* dikarenakan gila, maka akad *ar-Rahnu* tidak batal dan tetap sah. Karena akad *ar-Rahnu* sudah sempurna dengan adanya ijab qabul, dan melanjutkan akad *ar-Rahnu* tersebut mengandung nilai positif dan menguntungkan bagi pihak *al-Murtahin*. Selanjutnya pihak ahli warisnya yang menggantikan posisinya untuk melakukan *al-Qabdhu*.

Jika sebelum adanya *al-Qabdhu*, pihak *ar-Raahin* mengalami sakit keras yang berujung kepada kematiannya, maka menurut ulama Hanafiyyah, tidak boleh menyerahkan *al-Marhuun* jika jumlah harta *ar-Raahin* lebih sedikit atau sepadan dengan jumlah tanggungan utang yang menjadi *al-Marhuun bihi*, sementara *ar-Raahin* di samping memiliki tanggungan utang kepada *al-Murtahin*, ia juga memiliki tanggungan utang kepada pihak-pihak lain. Karena dalam kondisi seperti ini, tidak boleh hanya melunasi utang sebagian pihak saja. Karena hak-hak semua pihak yang berpiutang tersebut semuanya terkait dengan harta peninggalan *ar-Raahin*, bukan hanya hak pihak *al-Murtahin* saja. Kecuali jika pihak-pihak lain selain *al-Murtahin* rela *al-Marhuun* diserahkan kepada *al-Murtahin*. Ini sama dengan pendapat ulama Malikiyyah, seperti yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah menurut pendapat yang lebih shahih dan ulama Hanabilah menurut sebuah versi pendapat, mengatakan bahwa orang yang memiliki tanggungan utang kepada beberapa pihak, jika ia mengalami sakit, maka boleh baginya untuk lebih mendahulukan sebagian pihak untuk ia lunasi utangnya meskipun seluruh hartanya akan habis jika digunakan untuk membayar utang sebagian pihak tersebut. Karena hal itu merupakan bentuk penunaian hak yang menjadi kewajibannya. Maka di sini ia juga boleh menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin*. Ada versi pendapat lain di dalam madzhab Syafi'i dan madzhab Hanbali yang menyatakan bahwa ia tidak boleh menyerahkan *al-Marhuun*.

3. Penyerahterimaan atau al-Qabdhu harus dilakukan dalam bentuk yang permanen (maksudnya, al-Marhuun harus selalu berada di dalam genggaman pihak al-Murtahin)

Ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah[169] mensyaratkan bahwa pemegangan atau *al-Qabdhu* harus dilakukan

169 *Al-Badaa'i'*, juz 6 hlm. 142; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 271 dan setelahnya; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir dan Ad-Dasuqi, juz 3 hlm. 241 dan setelahnya, 243; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 324, *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 331.

dalam bentuk yang permanen, dalam artian *al-Marhuun* harus tetap berada di dalam genggaman *al-Murtahin*. Oleh karena itu, apabila *al-Murtahin* telah melakukan *al-Qabdhu* terhadap *al-Marhuun*, kemudian atas keinginannya sendiri ia mengembalikan *al-Marhuun* kepada *ar-Raahin*, atau *al-Marhuun* kembali kepada *ar-Raahin* melalui jalur pinjaman, titipan, sewa, penggunaan, atau menaikinya jika *al-Marhuun* berupa kendaraan, maka menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah, akad *ar-Rahnu* yang ada batal. Sedangkan menurut ulama Hanabilah, akad *ar-Rahnu* yang ada kembali berubah menjadi tidak berlaku mengikat lagi seperti ketika belum ada *al-Qabdhu*. Oleh karena itu, jika *ar-Raahin* kembali menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin*, maka menurut ulama Hanabilah, akad *ar-Rahnu* yang ada kembali menjadi berlaku mengikat berdasarkan hukum akad *ar-Rahnu* sebelumnya. Sedangkan menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah, akad *ar-Rahnu* tidak bisa kembali seperti semula kecuali dengan akad yang baru.

Dalil yang digunakan sebagai dasar pendapat mereka ini adalah keumuman ayat,

... فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ .... ﴿٢٨٣﴾

"maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang)." **(al-Baqarah: 283)**

Dari ayat ini, bisa dipahami bahwa disyaratkan *al-Marhuun* harus selalu berada di dalam genggaman *al-Murtahin*.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[170] mengatakan bahwa jika *al-Marhuun* berupa sesuatu yang jika digunakan dan dimanfaatkan, maka sesuatu tersebut tetap seperti semula tanpa terkurangi, maka tidak disyaratkan harus selalu berada di genggaman *al-Murtahin*. Oleh karena itu, berdasarkan hal ini, keberadaan *al-Qabdhu* tidak menghalangi untuk meminjamkan *al-Marhuun* kepada *ar-Raahin* atau *ar-Raahin* mengambil *al-Marhuun* atas seizin *al-Murtahin*, menggunakannya, memanfaatkannya, menempatinya atau menaikinya, dan kedudukan *al-Marhuun* tetap sebagai barang jaminan utang yang ada, tidak berubah. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dan al-Hakim,

اَلرَّهْنُ مَرْكُوبٌ وَمَحْلُوبٌ

"Hewan yang digadaikan boleh dinaiki dan diperah susunya."

Juga berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh imam al-Bukhari,

اَلظَّهْرُ يُرْكَبُ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَلَبَنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَعَلَى الَّذِي يَرْكَبُ وَيَشْرَبُ نَفَقَتُهُ

"Hewan yang digadaikan boleh dinaiki, susu hewan yang digadaikan boleh diminum, dan yang menanggung nafkah hewan tersebut adalah yang menaiki dan meminum susunya."

Di samping itu juga, akad *ar-Rahnu* adalah sebuah akad yang unsur *al-Qabdhu* hanya disyaratkan di awalnya saja. Maka oleh karena itu, *al-Marhuun* tidak disyaratkan harus selalu berada di dalam genggaman *al-Murtahin*, sama seperti hibah.

Adapun jika *al-Marhuun* adalah berupa sesuatu yang tidak bisa dimanfaatkan kecuali dengan cara mengkonsumsinya (maksudnya jika digunakan, maka pasti akan berkurang), maka setelah adanya *al-Qabdhu*, pihak *ar-Raahin* tidak boleh meminta kembali *al-Marhuun*

170 *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 311; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 130, 131, 132.

untuk ia manfaatkan. *Al-Marhuun* tersebut harus selalu berada di dalam genggaman *al-Murtahin*. Karena jika *al-Marhuun* adalah berupa sesuatu yang tidak bisa dimanfaatkan kecuali dengan cara mengkonsumsinya, maka hak *al-Murtahin* tidak bisa terjamin kecuali dengan tetapnya *al-Marhuun* tersebut berada di dalam genggamannya, supaya haknya tidak terancam hilang dan tidak bisa terbayar.

Al-Marhuun telah berada digenggaman _al-Murtahin_ sebelum adanya akad _ar-Rahnu_, atau dengan kata lain menggadaikan sesuatu yang sebelumnya _al-Marhuun_ sudah berada di genggaman _al-Murtahin_

Apabila sebelum adanya akad *ar-Rahnu*, ternyata *al-Marhuun* telah berada di dalam genggaman *al-Murtahin* melalui jalur pinjaman atau titipan atau sewa atau ghashab, maka ketika mengadakan akad *ar-Rahnu*, apakah *al-Qabdhu* tersebut telah mencukupi sehingga akad *ar-Rahnu* tersebut sah, tetap dan mengikat hanya dengan ijab dan qabul saja? Atau diharuskan untuk memperbarui *al-Qabdhu* lagi setelah diadakannya akad *ar-Rahnu*? Dalam masalah ini ada dua versi pendapat, yaitu pendapat jumhur ulama dan pendapat ulama Syafi'iyyah.

1. Jumhur ulama, yaitu ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah[171] berpendapat bahwa *al-Qabdhu* yang telah ada tersebut sudah cukup dan tidak perlu memperbaruinya lagi.

   Adapun ulama Hanafiyyah, dalam masalah ini menetapkan sebuah patokan atau prinsip yang bisa diterapkan di dalam akad hibah, *ar-Rahnu* dan akad yang sejenis. Patokan atau prinsip itu adalah, apabila *al-Marhuun* telah berada di dalam genggaman dan pegangan *al-Murtahin* ketika mengadakan akad, maka pemegangan (*al-Qabdhu*) tersebut sudah mencukupi dan bisa mewakili *al-Qabdhu* dalam kaitannya dengan akad *ar-Rahnu* yang diadakan tersebut, jika memang kedua bentuk *al-Qabdhu* tersebut sejenis, yaitu masing-masing *al-Qabdhu* tersebut memiliki kekuatan yang sama dan setingkat. Namun jika berbeda, maka yang lebih tinggi tingkatannya bisa menggantikan yang lebih rendah.

   Penjelasannya adalah, bahwa *al-Qabdhu* seperti yang telah kami jelaskan dalam pembahasan akad hibah, ada dua macam, yaitu *al-Qabdhu* dalam bentuk amanah (*al-Qabdhu* atau pemegangan terhadap suatu barang yang statusnya adalah amanat di tangan orang yang memegangnya), dan *al-Qabdhu* dalam bentuk tanggungan (*al-Qabdhu* atau pemegangan terhadap suatu barang yang statusnya adalah ditanggung oleh orang yang memegangnya). *Al-Qabdhu* dalam bentuk amanat seperti *al-Qabdhu* di dalam akad *wadii'ah* (titipan, pemegangan terhadap barang titipan), sedangkan *al-Qabdhu* dalam bentuk tanggungan seperti *al-Qabdhu* di dalam masalah ghashab (pemegangan terhadap barang ghashaban). *Al-Qabdhu* yang kedua, yaitu *al-Qabdhu* dalam bentuk tanggungan lebih kuat dari pada *al-Qabdhu* yang pertama, yaitu *al-Qabdhu* dalam bentuk amanat.

   Apabila kedua *al-Qabdhu* yang ada adalah sejenis, seperti jika keduanya adalah sama-sama *al-Qabdhu* dalam bentuk amanat, atau kedua-duanya adalah *al-Qabdhu* dalam bentuk tanggungan, maka *al-Qabdhu* yang telah ada lebih dahulu bisa menggantikan *al-Qabdhu* yang diinginkan setelahnya. *Al-Qabdhu* di dalam

171 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 142, 5 hlm. 126 dan setelahnya; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 3 hlm. 236; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 334; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 309; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 269.

akad *ar-Rahnu* adalah *al-Qabdhu* dalam bentuk amanat,[172] sementara tidak ada sebuah keadaan di mana *al-Qabdhu* yang ada di dalamnya lebih rendah dari *al-Qabdhu* di dalam akad *ar-Rahnu.*

Oleh karena itu, seandainya suatu harta sebelumnya telah berada di dalam genggaman *ad-Daa`in* (pihak yang berpiutang) melalui jalur titipan atau pinjaman atau sewa, kemudian si pemilik harta tersebut menjadikannya sebagai harta gadaian kepada *ad-Daa`in*, maka *ar-Rahnu* tersebut sudah berlaku mengikat tanpa harus memperbarui atau mengadakan *al-Qabdhu* lagi. Karena *al-Qabdhu* di dalam akad titipan atau pinjaman atau sewa sama atau setingkat dengan *al-Qabdhu* di dalam *ar-Rahn*, yaitu *al-Qabdhu* dalam bentuk amanat, oleh karena itu bisa saling menggantikan.

Sedangkan jika harta tersebut sebelumnya telah berada di dalam genggaman *ad-Daa`in* melalui jalur ghashab, lalu si pemilik harta tersebut menggadaikannya kepada pihak yang meng*gashab* harta tersebut dikarenakan adanya hubungan utang piutang yang muncul dari akad jual beli atau pinjaman utang, maka *al-Qabdhu* melalui jalur ghashab tersebut menggantikan *al-Qabdhu* di dalam *ar-Rahnu*. Karena *al-Qabdhu* di dalam kasus ghashab adalah *al-Qabdhu* dalam bentuk tanggungan yang posisinya lebih kuat tingkatannya dari *al-Qabdhu* di dalam *ar-Rahnu*, karena *al-Qabdhu* di dalam *ar-Rahnu* adalah *al-Qabdhu* dalam bentuk amanat. Dan *al-Qabdhu* yang lebih kuat dan lebih tinggi tingkatannya bisa menggantikan *al-Qabdhu* yang lebih rendah.

Sementara itu, ulama Malikiyyah mengatakan bahwa semua bentuk *al-Qabdhu* yang telah ada sebelum terjadinya akad *ar-Rahnu* bisa menggantikan atau mewakili *al-Qabdhu* di dalam akad *ar-Rahnu*. Karena tujuan dari *al-Qabdhu* menurut mereka adalah *al-Hiyaazah* (meletakkan barang yang digadaikan di dalam genggaman dan kekuasaan pihak *al-Murtahin*) dan itu telah ditemukan. Ulama Malikiyyah menetapkan bahwa barang yang disewakan boleh digadaikan kepada pihak yang menyewanya sebelum masa penyewaan berakhir, juga boleh menggadaikan ladang perkebunan kepada pihak yang menggarapnya berdasarkan akad *al-Musaaqaah*, dan di sini tidak perlu adanya *al-Qabdhu* yang baru lagi, akan tetapi cukup dengan *al-Qabdhu* yang telah ada, dalam contoh di atas adalah *al-Qabdhu* berdasarkan akad sewa dan *al-Musaaqaah.*

Adapun ulama Hanabilah, maka mereka juga mengatakan bahwa jika seorang *al-Murtahin* menerima gadai dengan *al-Marhuun* sesuatu yang sebelumnya telah berada di dalam genggamannya melalui jalur *i'aarah* (pinjaman) atau titipan atau ghashab dan lain sebagainya, maka akad *ar-Rahnu* tersebut sah dan sudah berlaku mengikat hanya dengan ijab dan qabul saja tanpa membutuhkan sesuatu yang lain lagi

172 Adapun kenapa utang yang ada gugur semuanya atau sebagiannya karena rusaknya *al-Marhuun*, maka itu adalah karena alasan lain, yaitu bahwa unsur kehartaan *al-Marhuun* dianggap tertahan di tangan *al-Murtahin* sebagai jaminan terhadap haknya, dan dari satu sisi digunakan untuk memenuhi haknya (*al-Marhuun bihi*) yang ada dengan meletakkan nilai *al-Marhuun* atau sebagian nilainya di bawah genggaman dan kekuasaannya. Maka oleh karena itu, jika *al-Marhuun* tersebut binasa, maka sisi kehartaan *al-Marhuun* tidak bisa dikembalikan kepada pemiliknya (*ar-Raahin*). Maka oleh karena itu, utang yang ada berarti telah terbayarkan dari *al-Marhuun*, sehingga utang yang ada gugur sesuai dengan kadar kehartaan *al-Marhuun*. Oleh karena itu, berdasarkan hal ini, maka jika seandainya kehartaan *al-Marhuun* lebih besar daripada kadar utang yang ada, maka sisa atau kelebihannya tersebut gugur dalam kapasitasnya sebagai amanat di tangan *al-Murtahin*, karena statusnya tidak tertahan atas dasar *al-Istiifaa`* (tidak tertahan di tangan *al-Murtahin* dengan tujuan untuk digunakan mendapatkan pembayaran utang yang ada).

selain ijab dan qabul. Karena *al-Marhuun* telah berada di dalam genggaman *al-Murtahin*, sehingga tidak butuh kepada *al-Qabdhu* yang baru lagi, karena *al-Qabdhu* disyaratkan tidak lain bertujuan untuk mengukuhkan genggaman dan kekuasaan atas *al-Marhuun*.

2. Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan Al-Qadhi Abu Ya'la salah satu ulama Hanabilah mengatakan, bahwa di dalam masalah ini, *al-Qabdhu* yang telah ada sudah mencukupi, namun sesuatu yang telah berada di dalam genggaman tersebut statusnya belum dianggap sebagai *al-Marhuun* yang sudah berada dalam genggaman kecuali setelah berlalunya masa yang biasanya bisa untuk digunakan untuk melakukan *al-Qabdhu* terhadap barang tersebut. Jika sesuatu tersebut berupa harta bergerak, maka kedudukannya baru bisa dikatakan sebagai *al-Marhuun* yang sudah berstatus dipegang dengan berlalunya waktu yang bisa digunakan untuk memindahnya. Jika dalam bentuk harta yang ditakar, maka dengan berlalunya waktu yang bisa digunakan untuk menakar sesuatu tersebut. Jika dalam bentuk harta tidak bergerak, maka dengan berlalunya waktu yang biasanya digunakan untuk *at-Takhliyah* (membiarkan antara *al-Murtahin* dengan *al-Marhuun*). Jika sesuatu tersebut hilang dari *al-Murtahin*, maka sesuatu tersebut dianggap belum dipegang sampai *al-Murtahin* atau wakilnya mendapatkannya kembali ditambah dengan berlalunya waktu yang bisa digunakan untuk melakukan *al-Qabdhu* terhadap sesuatu tersebut. Baru setelah berlalunya waktu tersebut, maka sesuatu itu baru dianggap berstatus dipegang. Karena akad *ar-Rahnu* butuh kepada *al-Qabdhu* dan *al-Qabdhu* tidak bisa ditemukan kecuali dengan melakukan *al-Qabdhu* itu sendiri atau dengan adanya keadaan yang memungkinkan untuk melakukan *al-Qabdhu*, dan itu mutlak membutuhkan waktu.

Jumhur ulama mengatakan, apabila *al-Qabdhu* yang telah ada sebelumnya adalah *al-Qabdhu* dalam bentuk tanggungan, dengan kata lain, apabila *al-Marhuun* yang telah ada di tangan *al-Murtahin* sebelum dilakukannya akad *ar-Rahnu* statusnya adalah tanggungan, maka dengan adanya akad *ar-Rahnu*, maka *al-Qabdhu* tersebut berubah menjadi *al-Qabdhu* dalam bentuk amanat, atau dengan kata lain, barang itu statusnya berubah menjadi barang amanat dengan adanya akad *ar-Rahnu* tersebut. Karena dengan adanya akad *ar-Rahnu*, sebab yang menjadikan *al-Qabdhu* tersebut sebagai *al-Qabdhu* dalam bentuk tanggungan sudah hilang, maka dampak yang dimunculkan sebab tersebut, yaitu tanggungan juga hilang. Buktinya, tanggungan yang ada secara otomatis hilang dengan dikembalikannya harta yang ada kepada pemiliknya, karena sebab yang memunculkan tanggungan telah hilang. Sebab yang memunculkan tanggungan adalah ghashab dan peminjaman. Dan dengan berubahnya harta tersebut menjadi *al-Marhuun*, maka status *al-Murtahin* tidak lagi sebagai seorang yang meng*gashab* atau meminjam, sehingga hukum yang dimunculkannya, yaitu tanggungan, juga hilang dengan hilangnya sebabnya, yaitu pengghashaban atau peminjaman.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah mengatakan bahwa jika *al-Qabdhu* yang telah ada adalah *al-Qabdhu* dalam bentuk tanggungan, maka kedudukan *al-Qabdhu* tersebut masih tetap seperti semula dan tidak berubah, yaitu *al-Qabdhu* dalam bentuk tanggungan, meskipun harta tersebut kedudukannya telah berubah menjadi *al-Marhuun*. Oleh karena itu,

jika harta yang telah ada di tangan *al-Murtahin* sebelum dilakukannya akad *ar-Rahnu* adalah melalui jalur pengghashaban atau pinjaman, maka meskipun harta tersebut kedudukannya telah berubah menjadi *al-Marhuun*, namun hal itu tidak lantas bisa membebaskan *al-Murtahin* dari hukum *ghashab*[173] atau pinjaman. Karena tidak ada pertentangan di antara keduanya, maka tidak ada pertentangan antara *al-Qabdhu* yang tujuannya adalah *at-Tawatstsuq* (penguatan, penjaminan), yaitu kedudukannya sebagai *al-Murtahin* yang berarti *al-Qabdhu* tersebut adalah *al-Qabdhu* dalam bentuk amanat, dan antara menganggapnya sebagai *al-Qabdhu* dalam bentuk tanggungan. Buktinya, jika seandainya *al-Murtahin* melakukan tindakan pelanggaran terhadap *al-Marhuun*, maka ia tetap menanggungnya dan akad *ar-Rahn* yang ada tetap berlaku, buktinya adalah bahwa di antara para *ad-Daa'in* yang lain, hanya *al-Murtahin* saja yang menanggung hal tersebut. Jika memang akad *ar-Rahnu* tidak batal atau tidak terhapus dengan adanya status tanggungan tersebut yang kemunculannya terjadi dalam akad *ar-Rahnu*, maka jika status tanggungan itu sudah ada sebelum adanya akad *ar-Rahnu*, maka secara prioritas sudah tentu status tanggungan itu tidak bisa menghapus *ar-Rahnu*.

Akan tetapi jika ada seseorang meng*ghashab* sesuatu, lalu si pemilik sesuatu tersebut menjadikan sesuatu miliknya yang dighashab tersebut sebagai barang titipan di tangan pelaku pengghashaban, maka menurut pendapat yang lebih shahih, hal itu membebaskan si pelaku dari tanggungan pengghashaban. Karena *al-Iidaa'* (menitipkan) adalah *i'timaan*, maksudnya orang yang dititipi adalah sebagai orang yang dipercaya dan diamanati, yakni apabila sesuatu yang dititipkan tersebut rusak tanpa ada unsur pelanggaran dan keteledoran, maka orang yang dititipi itu tidak menanggung atau dengan kata lain tidak harus menggantinya, karena status barang itu di tangannya adalah sebagai barang amanat, bukan barang tanggungan, dan *i'timaan* seperti ini bertentangan dengan status tanggungan. Buktinya jika kerusakan tersebut terjadi dikarenakan keteledoran pihak yang dititipi, maka jika begitu, maka ia tidak lagi disebut sebagai orang yang dipercaya atau dengan kata lain ia harus menanggung dan menggantinya. Hal ini berbeda dengan yang berlaku dalam akad *ar-Rahnu*.

Orang yang memiliki kewenangan melakukan *al-Qabdhu* atau pemegangan terhadap *al-Marhuun*

Pihak yang memiliki kewenangan untuk melakukan *al-Qabdhu* terhadap *al-Marhuun* adalah *al-Murtahin* sendiri atau wakilnya. Namun tidak sah jika wakilnya adalah pihak *ar-Raahin* sendiri. Karena maksud dan tujuan dari *al-Qabdhu* adalah memberikan jaminan kepada *al-Murtahin*, dan hal ini tidak bisa terwujud jika *al-Marhuun* masih berada di dalam genggaman *ar-Raahin*.

Kedua belah pihak, yaitu *al-Murtahin* dan *ar-Raahin* boleh melakukan kesepakatan untuk menitipkan *al-Marhuun* kepada pihak ke-

173 Apabila dengan berubahnya status pelaku pengghashaban menjadi pihak *al-Murtahin* tetap tidak bisa membebaskannya dari status hukum sebagai peng*gashab*, maka oleh karena itu, jika seandainya pemilik harta membebaskannya dari tanggungan barang yang di*ghashab*nya yang barangnya masih utuh, maka ia tetap tidak bisa terbebas, karena seseorang tidak bisa dibebaskan dari *al-'Ain* (harta yang barangnya berwujud konkrit dan nyata), karena pembebasan adalah pengguguran atau pemilikan terhadap apa yang berada dalam tanggungan (sementara harta *al-'Ain* yang barangnya masih ada dan belum rusak statusnya tidak berada dalam tanggungan). Begitu juga jika seandainya ia dibebaskan dari apa yang ada di dalam tanggungannya ketika barang yang ada mengalami kerusakan, karena hal itu berarti membebaskannya dari sesuatu yang sebenarnya belum wajib atas dirinya. Begitu juga ketika pemilik harta yang dighashab mengadakan akad *ijaarah* atau *mudhaarabah* dengan pihak pengghashab dengan objek akad adalah harta yang dighashabnya, atau mewakilkannya untuk mentasharufkan harta yang dighashabnya tersebut, maka ia tetap tidak bisa terbebas dari hukum *ghashab* seperti halnya jika yang diadakan adalah akad *ar-Rahn*.

tiga yang mereka berdua pilih. Pihak ketiga tersebut dinamakan *al-'Adl*. Karena *ar-Raahin* mungkin tidak suka jika *al-Marhuun* berada di tangan *al-Murtahin*, dan *al-Murtahin* sendiri terkadang mungkin tidak ingin *al-Marhuun* berada bersamanya, karena jika rusak, maka ia yang menanggungnya, atau dikarenakan sebab dan alasan lainnnya.[174]

Al-'Adl, pemilihan *al-'Adl*, membebas tugaskan *al-'Adl* dari tugas sebagai *al-'Adl*, hak dan kewajiban *al-'Adl* dan hukum-hukumnya

- ***Penentuan dan penunjukan pihak ketiga sebagai* al-'Adl**

Al-'Adl adalah pihak ketiga yang dipercaya oleh kedua belah pihak yang mengadakan akad *ar-Rahnu* (*ar-Raahin* dan *al-Murtahin*) agar *al-Marhuun* berada di dalam genggamannya untuk ia jaga dan meletakkannya di bawah kuasanya.[175] *Al-'Adl* dianggap sebagai wakil bagi *ar-Raahin* sekaligus wakil bagi *al-Murtahin*. *Al-'Adl* adalah wakil bagi *ar-Raahin*, karena ia yang menjaga dan memelihara *al-Marhuun* atas keinginan dan pilihan *ar-Raahin* sendiri karena ia mempercayainya dan yakin kepada sifat amanahnya. Begitu juga, ia adalah sebagai wakil pihak *al-Murtahin* dalam tugas melakukan *al-Qabdhu* berdasarkan persetujuan dan ridha *al-Murtahin*, bahkan dengan keberadaan *al-Marhuun* di dalam kekuasaan dan genggamannya, dilihat dari sebuah sisi, hal itu dianggap sebagai bentuk *al-Istiifaa'*.

Al-'Adl memainkan dua peran, yaitu sebagai orang yang diamanati, dikarenakan ia adalah wakil pihak *ar-Raahin* yang memiliki *al-Marhuun*, oleh karenanya, *al-Marhuun* yang berada di dalam genggamannya, dilihat dari sisi ini adalah sebagai titipan. Peran kedua, sebagai orang yang menanggung, karena posisinya adalah juga sebagai wakil pihak *al-Murtahin*, maka di lihat dari sisi ini, *al-Marhuun* yang berada di dalam genggamannya adalah sebagai titipan juga, akan tetapi bukan barangnya, hanya sifat kehartaannya.

Dan dikarenakan *al-'Adl* adalah sebagai wakil pihak *ar-Raahin* sekaligus wakil pihak *al-Murtahin*, maka ia harus memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan bagi seorang wakil.[176] Oleh karena itu, *al-'Adl* tidak boleh seorang anak kecil yang belum *mumayyiz*, orang yang berstatus *al-Mahjuur 'alaihi* (dilarang mentasharufkan harta) dikarenakan gila atau dungu menurut seluruh fuqaha. Seperti halnya menurut mayoritas ulama selain ulama Hanafiyyah, ia juga tidak boleh anak kecil yang sudah *mumayyiz* dan orang yang berstatus *al-Mahjuur 'alaihi* dikarenakan memiliki sifat *as-Safah* (tidak memiliki kemampuan mengelola harta dengan baik dan benar). Seseorang yang berutang yang berstatus sebagai *al-Makfuul 'anhu* (pihak yang dijamin) tidak bisa menjadi *al-'Adlu* terhadap barang gadaian pihak *kafiil*-nya (pihak yang menjamin dirinya). *Syariik* (pihak yang ikut memiliki hak atau bagian di dalam suatu harta) tidak bisa menjadi *al-'Adlu* terhadap barang gadaian *syariik*-nya. Pihak pemodal di dalam akad *mudhaarabah* tidak bisa menjadi *al-'Adlu* terhadap gadaian pihak *al-Mudhaarib* (pihak yang memutar modal) dalam utang yang berkaitan dengan aktifitas *al-Mudhaarabah*, karena status "tangannya" sama dengan status "tangan" pihak *al-Mudhaarib*.

Jika kedua belah pihak yang mengadakan akad *ar-Rahnu* sepakat bahwa *al-'Adlu* adalah pihak *ar-Raahin* sendiri, maka jika kesepakatan tersebut terjadi sebelum *al-Murtahin* melakukan *al-Qabdhu* terhadap *al-Marhuun*, maka akad *ar-Rahnu* itu tidak sah berdasarkan

174 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 321.

175 *Haasyiyatusy Syalabi 'alaa Tabyiinil Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 80.

176 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 150; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 351; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 123.

kesepakatan ulama, dikarenakan adanya syarat yang rusak atau tidak sah berkaitan dengan hak akad. Namun jika kesepakatan tersebut terjadi setelah *al-Murtahin* melakukan *al-Qabdhu* terhadap *al-Marhuun*, maka menurut ulama Syafi'iyyah,[177] akad *ar-Rahnu* tersebut sah. Karena menurut mereka, *al-Qabdhu* tidak disyaratkan harus bersifat permanen, atau dengan kata lain tidak disyaratkan *al-Marhuun* harus tetap dan selalu berada di dalam genggaman *al-Murtahin*. Sedangkan menurut selain ulama Syafi'iyyah, akad *ar-Rahnu* itu tidak sah.

Penentuan dan pemilihan *al-'Adlu* adalah dengan kesepakatan antara *ar-Raahin* dan *al-Murtahin*, baik hal itu terjadi sebelum *al-Murtahin* melakukan *al-Qabdhu* terhadap *al-Marhuun* maupun setelahnya. Karena terkadang ada kondisi tertentu yang memaksa untuk melakukan hal tersebut. Seperti *ar-Raahin* tidak ingin *al-Marhuun* berada di tangan *al-Murtahin*, karena ia tidak mempercayainya, atau ia tidak percaya bahwa *al-Murtahin* akan bisa menjaga *al-Marhuun* dengan baik, atau ia mengkhawatirkan *al-Murtahin* akan berbuat sesuatu yang tidak diinginkan terhadap *al-Marhuun* padahal *ar-Raahin* masih sangat membutuhkan *al-Marhuun*.

Apabila *al-Marhuun* telah berada di bawah pemegangan pihak *al-'Adl*, maka *al-Qabdhu* atau pemegangan tersebut sah dan akad *ar-Rahnu* menjadi berlaku mengikat karenanya menurut jumhur ulama. Karena *al-Qabdhu* dalam akad *ar-Rahnu* adalah *al-Qabdhu* di dalam akad, maka karena itu boleh mewakilkannya, sama seperti bentuk-bentuk *al-Qabdhu* yang lainnya. *Al-'Adlu* dalam hal ini, posisinya adalah sebagai wakil pihak *al-Murtahin* di dalam memegang kehartaan *al-Marhuun* dengan bentuk pemegangan yang bersifat tanggungan, meskipun pada waktu yang sama ia juga sebagai wakil pihak *ar-Raahin* dalam kaitannya dengan barang *al-Marhuun* dengan pemegangan yang bersifat amanat. Tangan atau pemegangan yang bersifat tanggungan berbeda dengan tangan yang bersifat amanat.

Sebagian ulama seperti Ibnu Abi Laila, Zufar dan Qatadah berpendapat bahwa tidak sah mewakilkan *al-Qabdhu* kepada pihak ketiga yang disebut *al-'Adl*. Karena *al-Qabdhu* termasuk unsur atau elemen kesempurnaan akad. Maka oleh karena itu, harus dilakukan sendiri oleh salah satu pihak yang melakukan akad, yaitu *al-Murtahin*, sama seperti ijab dan qabul.[178]

Kedua belah pihak yang mengadakan akad *ar-Rahnu* boleh menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-'Adl* yang berjumlah dua orang. Jika begitu, maka tugas penjagaaan terhadap *al-Marhuun* harus dilakukan oleh mereka berdua, tidak boleh hanya dilakukan oleh salah satunya saja. Apabila salah satu *al-'Adl* menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-'Adl* yang satunya lagi, maka yang menyerahkan tetap menanggung yang setengahnya. Ini adalah pendapat ulama Hanabilah dan pendapat yang lebih shahih menurut ulama Syafi'iyyah.[179] Karena kedua belah pihak yang mengadakan akad *ar-Rahnu* tidak menginginkan dan tidak setuju kecuali penjagaan mereka berdua, tidak hanya salah satunya saja. Maka karena itu, tidak boleh hanya salah satunya saja yang menjaganya. Dan caranya adalah, mereka berdua menyimpan *al-Marhuun* dalam sebuah gudang penyimpanan dan masing-masing *al-'Adlu* memegang kuncinya.

Imam Abu Hanifah mengatakan, apabila *al-Marhuun* adalah harta yang bisa dibagi, maka mereka berdua membaginya. Namun apabila

177 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 132 dan setelahnya.

178 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 351; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 132; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 310; *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 220; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 80; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 357; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 321.

179 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 352; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 134; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 310.

al-Marhuun merupakan harta yang tidak bisa dibagi, maka masing-masing *al-'Adl* memegang keseluruhan *al-Marhuun*. Karena jika mereka berdua harus berkumpul dan bersama-sama untuk menjaganya dalam waktu yang bersamaan, maka hal itu tentunya memberatkan bagi mereka berdua.

Sementara itu, Abu Yusuf dan Muhammad mengatakan bahwa jika salah satunya setuju bahwa yang membawa adalah pihak yang satunya lagi, maka hal itu boleh.

- ***Pembebas tugasan* al-'Adl *dari jabatannya sebagai* al-'Adl**

Al-'Adl terbebas tugaskan dari kedudukannya sebagai *al-'Adl* dikarenakan hal-hal berikut,

1. *Al-'Adl* mengundurkan diri sebagai *al-'Adl*.

   Apabila *al-'Adl* mengundurkan diri dan menyerahkan kembali *al-Marhuun* kepada kedua belah pihak yang mengadakan akad, maka kedudukannya sebagai wakil usai dan berakhir. Karena posisinya hanya sebagai seorang relawan untuk menjaga *al-Marhuun*, oleh karena itu, ia boleh untuk mengundurkan diri di tengah jalan. Apabila kedua belah pihak yang mengadakan akad menolak pengunduran dirinya, maka urusannya dilaporkan kepada hakim, untuk selanjutnya hakim memaksa keduanya untuk menerima pengunduran dirinya tersebut, atau menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-'Adl* yang lain.

2. Memberhentikan *al-'Adl*.

   Apabila kedua belah pihak yang mengadakan akad sepakat untuk membebastugaskan *al-'Adl*, atau menggantinya dengan *al-'Adl* yang lain, atau mereka berdua sepakat *al-Marhuun* berada di tangan *al-Murtahin*, maka *al-'Adl* terbebastugaskan dan ia tidak menjadi *al-'Adl* lagi. Karena ia adalah wakil keduanya. Namun jika kedua belah pihak yang mengadakan akad tidak mencapai kata sepakat, ada yang menginginkan diganti dan ada yang menginginkan tidak, maka urusannya diajukan kepada hakim, biar hakim yang mengambil kebijakan untuk menggantinya atau tidak.

3. *Al-Marhuun* dijual dan utang yang ada dibayar dari hasil penjualan tersebut.

4. *Ar-Raahin* meninggal dunia berdasarkan zhahir riwayat menurut ulama Hanafiyyah.

Oleh karena itu apabila *ar-Raahin* meninggal dunia dan penunjukan *al-'Adlu* dilakukan setelah akad, maka *al-'Adlu* terbebastugaskan. Karena dalam hal ini,status *al-'Adlu* hanya sebagai wakil, dan perwakilan selesai dengan meninggalnya orang yang mewakilkan. Adapun jika yang meninggal dunia adalah *al-Murtahin*, maka menurut ulama Hanafiyyah, hak untuk memegang *al-Marhuun* berpindah ke tangan ahli warisnya, karena utang yang ada sekaligus jaminannya (*al-Marhuun*) berpindah menjadi hak mereka, maka karena itu, mereka berhak untuk memegang *al-Marhuun* (jaminan utang) yang ada.

Adapun jika penunjukan dan penentuan *al-'Adl* terjadi di dalam akad, maka *al-'Adl* tidak terbebas tugaskan dengan kematian *ar-Raahin* atau *al-Murtahin*. Karena penentuan dan penunjukan yang ada statusnya berarti sebagai sesuatu yang mengikuti akad *ar-Rahnu*. Dikarenakan akad *ar-Rahnu* tidak batal dengan meninggalnya salah satu pihak yang mengadakan akad, maka oleh karena itu, *al-'Adl* juga tidak terbebastugaskan dengan kematian salah satu pihak yang mengadakan akad. Sementara ulama Hanabilah dan ulama Syafi'iyyah[180] mengatakan

180 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 354.

bahwa *al-'Adl* terbebastugaskan jika yang meninggal dunia adalah pihak *ar-Raahin*, karena ia adalah wakilnya. Namun jika yang meninggal dunia adalah pihak *al-Murtahin*, maka ia tidak terbebastugaskan, karena ia bukanlah wakilnya.

5. Meninggalnya *al-'Adl*.

   Jika *al-'Adl* meninggal dunia, maka ahli warsinya tidak memiliki hak untuk menggantikan posisinya di dalam memegang *al-Marhuun*, kecuali jika kedua belah pihak yang mengadakan akad sepakat dan menyetujui hal tersebut.

6. *Al-'Adl* gila.

   Jika *al-'Adl* mengalami gila yang tidak bisa diharapkan kesembuhannya, maka ia terbebastugaskan. Adapun jika masih bisa diharapkan kesembuhannya, maka ia tidak terbebastugaskan.

7. *Ar-Raahin* membebastugaskan *al-'Adl*.

   Menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah,[181] apabila *ar-Raahin* membebastugaskan *al-'Adl*, maka ia terbebastugaskan. Baik apakah penunjukannya terjadi di dalam akad maupun setelah akad. Karena ia adalah wakilnya. Sedangkan jika yang membebastugaskan adalah *al-Murtahin*, maka menurut mereka *al-'Adl* tidak bisa terbebastugaskan, karena ia bukanlah wakil *al-Murtahin*, sama seperti hukum yang berlaku apabila *ar-Raahin* meninggal dunia.

Sementara itu, ulama Hanafiyyah[182] mengatakan jika penunjukan terjadi sesaat setelah akad, maka *ar-Raahin* berhak memberhentikan *al-'Adl*. Namun jika penunjukan terjadi di dalam akad, maka *al-'Adl* tidak bisa diberhentikan. Imam Malik mengatakan bahwa *al-'Adl* tidak bisa diberhentikan oleh *ar-Raahin*, karena perwakilannya telah menjadi bagian dari hak-hak akad *ar-Rahnu*. Maka oleh karena itu, *ar-Raahin* tidak bisa menggugurkannya seperti halnya hak-hak akad yang lain.

Kesimpulannya adalah, meninggalnya *ar-Raahin* dan pemberhentian *ar-Raahin* terhadap *al-'Adl* menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah menyebabkan *al-'Adl* terberhentikan dari kedudukannya sebagai *al-'Adl*. Karena ia adalah wakil pihak *ar-Raahin* sedangkan akad *al-Wakaalah* (perwakilan) adalah akad yang bersifat tidak mengikat, maka oleh karena itu pihak *ar-Raahin* tidak bisa dipaksa untuk tetap melanjutkan akad *wakaalah* tersebut.

Sedangkan ulama Hanafiyyah mengatakan bahwa *al-'Adl* terberhentikan jika penunjukan terhadap dirinya terjadi setelah akad. Sedangkan jika penunjukkan dirinya terjadi berbarengan dengan akad, maka ia tidak bisa terberhentikan.

Adapun ulama Malikiyyah mengatakan bahwa *al-'Adl* tidak bisa terberhentikan. Mereka juga sepakat bahwa *al-'Adl* tidak terberhentikan dengan pemberhentian terhadap dirinya yang dilakukan oleh pihak *al-Murtahin*, juga tidak bisa terberhentikan dengan meninggalnya *al-Murtahin*. Karena *al-'Adl* adalah wakil pihak *ar-Raahin*, karena *al-Marhuun* adalah miliknya. Oleh karena itu, seandainya hanya *ar-Raahin* yang menunjuk *al-'Adl* sebagai wakilnya, maka itu sah, sehingga karenanya, *al-'Adl* tidak bisa terberhentikan oleh selain *ar-Raahin*.

- ***Hukum-hukum* al-'Adl *atau hak dan kewajiban* al-'Adl**

Al-'Adl memiliki beberapa hak dan kewajiban seperti berikut.[183]

181 Ibid, juz 4 hlm. 353.

182 *Al-Badaai'*,juz 6 hlm. 151.

183 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 148 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 80 dan setelahnya; *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 221 dan setelahnya; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 358 dan setelahnya; *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 57; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 321; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 134 dan setelahnya; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 353 dan setelahnya.

1. *Al-'Adl* berkewajiban menjaga *al-Marhuun* dengan baik seperti ia menjaga harta milik sendiri, baik ia sendiri yang menjaganya maupun dengan lantaran seseorang yang memang ia suruh untuk menjaga hartanya. Karena dalam hal menjaga *al-Marhuun*, kedudukannya sama seperti kedudukan orang yang menerima titipan.
2. *Al-Marhuun* harus selalu berada di dalam genggaman *al-'Adlu*, ia tidak boleh menyerahkannya kepada *ar-Raahin* atau *al-Murtahin* kecuali jika pihak yang lain mengizinkan hal tersebut. Karena keduanya telah sepakat untuk meletakkan *al-Marhuun* di bawah genggaman *al-'Adl* dan keduanya tidak setuju jika salah satu di antara mereka berdua yang memegang dan menjaga *al-Marhuun*. Baik *ar-Raahin* maupun *al-Murtahin* tidak boleh mengambil *al-Marhuun* dari tangan *al-'Adl*, karena keduanya sama-sama memiliki hak di dalam *al-Marhuun*. Hak *ar-Raahin* adalah terjaganya *al-Marhuun*, sedangkan hak *al-Murtahin* adalah *al-Istiifaa`* (hak menerima pembayaran utang), dan salah satu pihak dari mereka berdua tidak bisa membatalkan hak pihak yang lain.

Seandainya *al-'Adl* menyerahkan *al-Marhuun* kepada salah satu pihak dari mereka berdua (*ar-Raahin* atau *al-Murtahin*) tanpa persetujuan pihak yang satunya, maka pihak yang tidak setuju itu boleh meminta kembali *al-Marhuun* dan menyerahkannya kembali ke tangan *al-'Adl*. Dan jika *al-Marhuun* ternyata rusak di tangan salah satu pihak yang diserahi itu sebelum pihak yang satunya lagi memintanya kembali, maka *al-'Adl* menanggung denda nilai harganya. Karena disini ia telah melakukan keteledoran dengan menyerahkan *al-Marhuun* kepada salah satu pihak. Adapun denda yang harus ditanggung oleh *al-'Adl* adalah sesuai dengan yang lebih kecil apakah nilai *al-Marhuun* atau jumlah utang yang ada. Ini adalah kesepakatan ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah.

Hukum yang sama juga berlaku jika *al-'Adl* menyerahkan *al-Marhuun* kepada orang lain tanpa persetujuan kedua belah pihak yang mengadakan akad sebelum gugurnya utang (*al-Marhuun bihi*) yang ada. Dan ketika *al-'Adl* menanggung denda nilai *al-Marhuun*, lalu ia menyerahkan denda itu kepada kedua belah pihak yang mengadakan akad, maka ketika itu kedua belah pihak yang mengadakan akad boleh menyerahkan kembali denda tersebut ke tangan *al-'Adl* sebagai gadaian lagi sampai utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) terbayarkan. Namun jika *al-'Adl* sendiri yang melakukannya, maksudnya ia sendiri yang menjadikan denda itu sebagai gadaian di tangannya atas inisiatifnya sendiri, maka hal itu tidak boleh. Karena di sini *al-'Adl* adalah sebagai pihak yang membayar denda. Karena seandainya ia sendiri yang melakukan hal itu, maka berarti ia melakukan dua fungsi sekaligus yang saling bertentangan, yaitu sebagai pihak memutuskan sekaligus sebagai pihak yang menjadi objek keputusan tersebut. Maka dari itu, apabila *ar-Raahin* telah melunasi utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) dan ia ingin meminta nilai *al-Marhuun* dari *al-'Adl*, maka dalam hal ini kita lihat,

- Apabila *al-'Adlu* menanggung denda tersebut disebabkan karena dirinya menyerahkan *al-Marhuun* kepada *ar-Raahin*, maka di sini *ar-Raahin* tidak boleh meminta nilai *al-Marhuun* dari *al-'Adl*. Karena *ar-Raahin* telah menerima haknya ketika *al-'Adl* menyerahkan *al-Marhuun* kepada dirinya. Oleh karena itu, nilai *al-Marhuun* itu berarti menjadi hak *al-'Adl*.

- Namun jika *al-'Adl* menanggung denda itu disebabkan karena dirinya menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin*, maka pihak *ar-Raahin* berhak meminta nilai *al-Marhuun* dari *al-'Adl*. Karena nilai *al-Marhuun* tersebut adalah sebagai ganti barangnya. Dan jika begitu, maka pihak *al-'Adl* tidak berhak meminta ganti kepada *al-Murtahin* atas denda yang ia tanggung, jika ia menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin* sebagai bentuk pinjaman atau titipan. Karena dengan begitu berarti *al-'Adlu* telah menyerahkan kepada *al-Murtahin* sesuatu milik *al-'Adl* sendiri yang ia miliki sejak dari waktu penyerahan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin* ketika *al-'Adl* menanggung denda nilai *al-Marhuun*.[184] Namun jika *al-'Adl* menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin* sebagai *al-Marhuun*, bukan sebagai barang pinjaman atau titipan, maka berarti *al-Marhuun* tersebut statusnya tertanggung oleh *al-Murtahin*, seperti sesuatu yang dipegang atas dasar *saumur rahni* (penawaran gadaian) atau *saumul bai'* (penawaran pembelian). Karena dengan begitu berarti *al-'Adl* menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin* dalam status tanggungan.

3. *Al-'Adl* tidak boleh memanfaatkan dan menggunakan *al-Marhuun*, juga tidak boleh melakukan pentasharufan terhadapnya dengan menyewakannya, meminjamkannya atau menggadaikannya. Karena kewajibannya adalah memegang *al-Marhuun*, ia tidak memiliki hak untuk memanfaatkan dan mentasharufkannya. Ia juga tidak boleh menjualnya kecuali jika ketika akad atau setelahnya ia juga diberi kuasa untuk menjualnya, dan jika *al-'Adl* meninggal dunia, maka ahli warisnya tidak bisa menggantikan posisinya untuk menjual *al-Marhuun*. Karena akad *wakaalah* (perwakilan) tidak bisa diwarisi. Begitu juga orang yang menjadi *al-Washi* (pelaksana wasiat) bagi *al-'Adl*, juga tidak bisa menggantikan posisinya untuk menjual *al-Marhuun*, karena *ar-Raahin* tidak setuju dengan pandangan si pelaksana wasiat tersebut.

Namun diriwayatkan dari Abu Yusuf bahwa si *al-washi* bisa menggantikan posisinya. Karena akad *al-Wakaalah* adalah akad yang berlaku mengikat. Maka karena itu, *al-Washi* pihak *al-'Adl* kedudukannya sama seperti seorang *al-Washi* pihak *al-Mudhaarib* (pihak yang memutar modal di dalam akad *mudhaarabah*) jika *al-Mudhaarib* meninggal dunia.

Namun pendapat ini disanggah dengan sebuah argumen bahwa *al-'Adl* berbeda dengan *al-Mudhaarib*. Karena *al-Mudhaarib* memiliki hak mewakilkan ketika ia masih hidup meski tanpa seizin pihak yang memiliki modal. Oleh karena itu, si pelaksana wasiatnya bisa menggantikan posisinya seperti posisi seorang ayah terhadap harta anaknya yang masih kecil.

Apabila *al-'Adl* menjual *al-Marhuun*, maka *al-Marhuun* tersebut statusnya sudah tidak menjadi *al-Marhuun* lagi, karena *al-Marhuun* tersebut telah menjadi mi-

184 Dengan kata lain, *al-'Adl* dengan dirinya membayar tanggungan denda yang ada berarti status barang yang dijadikan *al-Marhuun* itu sudah berubah menjadi miliknya dan itu berlaku surut ke belakang, yaitu dengan dirinya membayar denda yang ada, maka barang itu menjadi miliknya semenjak ia menyerahkannya kepada *al-Murtahin*, sehingga dengan begitu berarti ia menitipkan atau meminjamkan sesuatu miliknya sendiri kepada *al-Murtahin*, sedangkan orang yang meminjam atau dititipi–dalam hal ini adalah *al-Murtahin*–tidak menanggung sesuatu yang ia pinjam atau dititipkan kepadanya kecuali dikarenakan ada unsur pelanggaran.

lik orang yang membelinya. Akan tetapi yang menjadi *al-Marhuun* di sini adalah harga hasil penjualan *al-Marhuun* tersebut, karena hasil penjualan tersebut menduduki kedudukan *al-Marhuun*.

Al-'Adl boleh mengikutsertakan sesuatu yang dihasilkan atau yang terlahir dari *al-Marhuun* dalam penjualan tersebut. Karena apa yang dihasilkan atau yang terlahir dari *al-Marhuun* kedudukannya mengikuti *al-Marhuun*. Dan ketika menjual *al-Marhuun, al-'Adl* boleh menjualnya dengan harga standar atau di bawah harga standar namun masih dalam batas-batas yang lumrah. Menurut Imam Abu Hanifah, *al-'Adl* boleh menjual *al-Marhuun* baik secara kontan maupun tidak. *Al-'Adl* juga boleh menjual *al-Marhuun* sebelum utang yang ada jatuh tempo, dan ketika itu, hasil penjualan *al-Marhuun* adalah yang selanjutnya menjadi *al-Marhuun* di tangannya sampai utang yang ada jatuh tempo. Karena hasil penjualan *al-Marhuun* kedudukannya adalah sebagai *al-Marhuun* itu sendiri.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah mengatakan, *al'Adl* hanya boleh menjual *al-Marhuun* dengan harga standar dan secara kontan dibayar dengan mata uang setempat, kedudukannya dalam hal ini adalah sama seperti wakil. Dan jika *al-'Adl* telah menjual *al-Marhuun* dan memegang harganya, maka harga penjualan yang berada di dalam genggamannya tersebut adalah menjadi tanggungan pihak *ar-Raahin*, karena ia yang memilikinya sedangkan *al-'Adl* hanyalah orang yang dipercaya olehnya untuk memegangnya sampai *al-Murtahin* menerima pembayaran utang yang ada.

4. Apabila *al-Marhuun* rusak di tangan *al-'Adl* tanpa ada unsur pelanggaran dan keteledoran, maka kedudukannya sama seperti jika *al-Marhuun* tersebut berada di tangan *al-Murtahin*. Karena tangan atau pemegangan *al-'Adl* dalam kaitannya dengan sifat kehartaan *al-Marhuun* adalah seperti tangan atau pemegangan *al-Murtahin*. Dan menurut ulama Hanafiyyah, *al-Marhuun* menjadi tanggungan *al-Murtahin*, sedangkan yang tertanggung adalah yang lebih sedikit apakah nilai *al-Marhuun* atau besaran utang yang ada.

   Ketika *al-'Adl* menanggung denda nilai *al-Marhuun* dikarenakan pelanggaran atau keteledorannya, atau *al-Marhuun* tersebut menjadi tanggungan pihak lain yang melakukan pelanggaran terhadap *al-Marhuun* yang sebelumnya *al-Marhuun* memang diserahkan oleh *al-'Adl* kepadanya tanpa didasari alasan yang benar, maka *al-'Adlu* tidak bisa menjadikan nilai *al-Marhuun* sebagai gadaian atau jaminan yang berada di dalam genggamannya. Karena pada dua kasus ini, *al-'Adl* adalah pihak yang memang berkewajiban menanggung nilai *al-Marhuun*. Dan seseorang tidak bisa menjadi pihak yang memutuskan dan pada waktu yang sama sekaligus sebagai pihak yang menjadi objek keputusan tersebut. Akan tetapi di dalam dua kasus ini, *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* mengambil nilai *al-Marhuun* itu, baru setelah itu, mereka berdua bisa menjadikannya sebagai gadaian, baik itu diserahkan kembali kepada *al-'Adl* lagi atau kepada orang lain. Namun ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah mengatakan bahwa nilai *al-Marhuun* yang rusak tersebut dijadikan sebagai gadaian jika memang kerusakan tersebut disebabkan oleh tindak pelanggaran pihak lain yang diserahi *al-Marhuun* oleh *al-'Adl*.

   Jika ada kasus *al-Marhuun* ternyata *mustahaqq* (hak orang lain, bukan hak milik *ar-Raahin* sendiri), sementara *al-*

Marhuun tersebut masih berada di tangan *al-'Adl*, maka pihak *mustahiqq* (pemilik sah barang yang digadaikan itu) berhak mengambilnya dan akad *ar-Rahnu* yang ada batal. Namun jika *al-Marhuun* itu berstatus *mustahaqq* setelah *al-Marhuun* mengalami kerusakan, maka pihak *mustahiqq* bebas memilih antara meminta ganti denda nilainya kepada *ar-Raahin* atau kepada *al-'Adl*, dan jika ia mendenda *al-'Adl*, maka selanjutnya *al-'Adl* boleh meminta ganti kepada *ar-Raahin*.

5. *Al-'Adl* yang juga diberi kuasa untuk menjual *al-Marhuun* menurut ulama Hanafiyyah ia tidak boleh mengundurkan diri kecuali atas seizin pihak *al-Murtahin*, demi untuk menjaga dan menghormati haknya, jika memang perwakilan yang ada dipersyaratkan ketika akad. Maka selanjutnya, *al-'Adl* didesak untuk menjual *al-Marhuun* jika utang yang ada telah jatuh tempo dan ia tidak bersedia untuk menjualnya. Desakan ini dilakukan dengan cara menahan *al-'Adl* selama beberapa hari agar ia bersedia menjualnya. Namun jika setelah ditahan, dirinya tetap tidak bersedia menjualnya, maka selanjutnya hakimlah yang menjualnya. Karena menjual *al-Marhuun* ketika utang yang ada telah jatuh tempo merupakan hak *al-Murtahin*.

   Namun jika penunjukan *al-'Adl* sebagai wakil untuk menjual *al-Marhuun* terjadi setelah akad, maka *al-'Adl* boleh untuk mengundurkan diri. Karena perwakilan tersebut merupakan akad baru yang berdiri sendiri, sehingga di dalamnya berlaku hukum-hukum *al-Wakaalah* (perwakilan). Sementara Abu Yusuf mengatakan, *al-'Adl* tetap tidak bisa mengundurkan diri.

   Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah mengatakan, bahwa dalam segala keadaan, *al-'Adl* boleh mengundurkan diri. Karena kedudukannya adalah sebagai wakil yang berdiri sendiri dan terpisah dari akad, maka oleh karena itu, ia tidak boleh dipaksa untuk tetap mempertahankan kedudukannya sebagai *al-'Adl*.

6. KONSEKUENSI-KONSEKUENSI SYARAT AL-MARHUUN ATAU APA SAJA YANG BOLEH DIGADAIKAN DAN APA SAJA YANG TIDAK BOLEH DIGADAIKAN

Di samping hal-hal yang menjadi konsekuensi syarat-syarat *al-Marhuun* yang telah kami sebutkan di atas, terlebih syarat *al-Qabdhu*, ada beberapa hal yang perlu untuk dijelaskan lebih jauh lagi, di antara yang terpenting adalah seperti berikut,

a. Menggadaikan sesuatu dalam bentuk yang masih umum dan global (al-Musyaa')

Fuqaha berselisih pendapat seputar menggadaikan sebagian yang masih umum dan global dari suatu harta (*al-Musyaa'*), seperti separuhnya, sepertiganya atau seperempatnya. Ulama Hanafiyyah tidak memperbolehkannya, sementara mayoritas ulama berpendapat sebaliknya, yaitu memperbolehkannya. Sebab yang melatarbelakangi munculnya perselisihan dalam hal ini adalah, apakah mungkin meletakkan sebagian yang masih umum dan global dari suatu harta seperti itu (*al-Musyaa'*) di dalam genggaman dan kekuasaan ataukah tidak?[185]

Ulama Hanafiyyah[186] mengatakan bahwa tidak boleh menggadaikan harta *al-Musyaa'*, baik apakah harta tersebut bisa dibagi maupun tidak, baik digadaikan kepada salah satu

185 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 269.

186 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 38; *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 203 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 68 dan setelahnya; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 348; *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 56.

pihak yang ikut memiliki bagian di dalamnya maupun kepada orang lain. Dan yang benar adalah bahwa akad *ar-Rahnu* dengan *al-Marhuun* berupa harta *al-Musyaa'* adalah rusak dan tidak sah, dan jika telah terjadi *al-Qabdhu*, maka muncul hukum *adh-Dhamaan* (tanggungan). Karena *al-Qabdhu* adalah syarat sempurna dan berlaku mengikatnya akad gadai, bukan syarat boleh dan terbentuknya akad.

Dalil mereka adalah bahwa akad gadai atau *ar-Rahn* menghendaki muncul dan tetapnya "tangan *al-Istiifaa`*" (maksudnya meletakkan *al-Marhuun* di bawah kekuasaan dan genggaman pihak *al-Murtahin* untuk selanjutnya digunakan untuk membayar tanggungan utang yang ada ketika pihak *ar-Raahin* tidak membayarnya pada saat telah jatuh tempo) dan hak menahan *al-Marhuun* secara permanen (maksudnya, *al-Marhuun* harus selalu berada di tangan pihak *al-Murtahin*, tidak boleh berpindah ke tangan orang lain hingga utang yang ada jatuh tempo dan dibayar), sementara penahanan terhadap *al-Marhuun* secara permanen tidak bisa dilakukan jika *al-Marhuun* berupa harta *al-Musyaa'*. Karena hal itu memunculkan terjadinya *al-Muhaaya`ah* (bergiliran) dalam memegangnya, seolah-olah satu hari *ar-Raahin* menggadaikannya dan satu hari lagi tidak. Oleh karena itu, akad *ar-Rahn* dengan *al-Marhuun* berupa harta *al-Musyaa'* adalah tidak sah, baik apakah harta *al-Musyaa'* tersebut bisa dibagi maupun tidak, meskipun itu digadaikan kepada *syariik* (salah satu pihak yang ikut memiliki bagian dari harta tersebut), dikarenakan adanya *al-Muhaaya`ah* (bergiliran, bergantian) dalam *al-Hiyaazah* (meletakkan harta itu di dalam genggaman).

Bahkan *al-Hiyaazah* atau *al-Qabdhu* (pemegangan) terhadap sebagian yang masih umum dan global dari harta tersebut tidak bisa dilakukan, sementara sebagian yang lain tidak termasuk *al-Marhuun*. Oleh karena itu, *al-Qabdhu* tersebut tidak sah. Karena unsur *asy-Syuyuu'* (masih umum dan global, tidak terbagi dan tidak ditentukan batasan-batasannya) yang terdapat di dalam harta *al-Musyaa'* menghalangi terjadinya *al-Qabdhu* terhadap sebagian yang masih umum dan global dari harta *al-Musyaa'* tersebut, baik harta itu bisa dibagi maupun tidak. Hal ini berbeda dengan hibah, karena menghibahkan sebagian yang masih umum dan global dari suatu harta *al-Musyaa'* adalah sah karena alasan darurat jika harta itu adalah termasuk harta yang tidak memungkinkan untuk dibagi. Karena hibah mengandung arti kepemilikan, sementara unsur *asy-Syuyuu'* tidak bertentangan dengannya. Maka karena itu cukup dengan adanya *al-Qabdhu* dalam bentuk yang memungkinkan untuk dilakukan.

Hukum tidak sah menggadaikan harta *al-Musyaa'* ini berlaku baik apakah unsur *asy-Syuyuu'* tersebut berbarengan dengan akad *ar-Rahn* maupun terjadi setelahnya. Apabila unsur *asy-Syuyuu'* terjadi setelah akad, maka hal itu menyebabkan akad *ar-Rahnu* tersebut rusak dan tidak sah. Sementara ada sebuah riwayat dari Abu Yusuf bahwa unsur *asy-Syuyuu'* yang terjadi setelah akad tidak menyebabkan akad gadai yang ada rusak dan batal, sama seperti hibah yang unsur *asy-Syuyuu'* di dalamnya terjadi setelah adanya *al-Qabdhu* (maksudnya setelah sesuatu yang dihibahkan diterima oleh pihak yang diberi), hal itu tidak menyebabkan akad hibah tersebut rusak dan batal.

Pandangan Abu Yusuf ini disanggah dengan argumentasi bahwa 'illat atau sebab dilarangnya menggadaikan harta *al-Musyaa'* adalah karena unsur *asy-Syuyuu'* menghalangi terlaksananya *al-Qabdhu*, dan hal ini tidak ada perbedaan antara apakah unsur *asy-Syuyuu'* tersebut terjadi ketika akad maupun setelah akad. Hal ini berbeda dengan hibah, karena arti kepemilikan yang ada di dalamnya tidak bertentangan adanya unsur *asy-Syuyuu'*.

Adapun pendapat jumhur selain ulama Hanafiyyah[187] adalah bahwa sah menggadaikan sebagian dari harta *al-Musyaa'*, menghibahkannya, mensedekahkannya atau mewakafkannya. Hukum menggadaikan harta *al-Musyaa'* sama seperti menggadaikan keseluruhannya, baik digadaikan kepada *syariik* (salah satu pihak yang ikut memiliki bagian dari harta yang ada) maupun kepada orang lain, baik harta tersebut bisa dibagi maupun tidak. Karena setiap sesuatu yang boleh dijual, maka boleh digadaikan. Juga, karena tujuan *ar-Rahn* atau gadai adalah menerima pembayaran utang dari harga hasil penjualan *al-Marhuun* ketika pihak *ar-Raahin* tidak mampu melunasi utang yang ada. Dan harta *al-Musyaa'* termasuk sesuatu yang bisa dijual, sehingga oleh karenanya harga hasil penjualannya bisa digunakan untuk membayar utang yang ada. Kaidah yang mereka pegang adalah bahwa setiap sesuatu yang boleh dijual, maka boleh digadaikan, baik itu berupa harta *al-Musyaa'* maupun tidak.

Adapun cara atau bentuk *al-Hiyaazah* atau *al-Qabdhu* jika *al-Marhuun* berupa harta *al-Musyaa'*, maka ulama Malikiyyah mengatakan, *al-Qabdhu* (pemegangan) dilakukan terhadap keseluruhan harta *al-Musyaa'* yang ada, termasuk bagian dari harta itu yang tidak ikut digadaikan, supaya tangan *ar-Raahin* tidak bisa menyentuh dan memanfaatkan bagian dari harta itu yang tidak termasuk ke dalam *al-Marhuun* (yang tidak ikut digadaikan). Karena hal itu bisa menjadikan akad *ar-Rahn* yang ada batal dan tidak sah. Namun jika harta yang digadaikan adalah harta milik bersama dan tentunya ada bagian dari harta tersebut yang bukan milik *ar-Raahin*, maka yang dipegang adalah bagian yang digadaikan. Ketika menggadaikan bagiannya, *ar-Raahin* tidak perlu meminta izin kepada pihak yang ikut memiliki bagian dari harta tersebut (*syariik*). Karena hal itu tidak menimbulkan kemudharatan bagi *syariik*. Ini adalah pendapat Ibnul Qasim yang terkenal. Benar, akan tetapi *ar-Raahin* dianjurkan untuk meminta izin kepada *syariik*-nya demi menjaga perasaannya. Sementara Asyhab berpendapat bahwa *ar-Raahin* wajib meminta izin.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah melihat bahwa *al-Qabdhu* (pemegangan) terhadap *al-Marhuun* yang berbentuk *al-Musyaa'* tersebut adalah, jika harta tersebut berupa harta tidak bergerak, maka caranya adalah dengan *at-Takhliyah*, meskipun pihak *syariik* tidak mengizinkan. Namun jika berupa harta bergerak, maka dengan cara mengambilnya dan dalam hal ini disyaratkan harus atas izin *syariik*, tidak boleh mengambil dan memindahkannya tanpa seizinnya. Apabila *syariik* tidak mengizinkan, sementara *al-Murtahin* rela *al-Marhuun* tersebut berada di tangannya, maka hal ini boleh dan dengan begitu berarti *syariik* mewakili *al-Murtahin* di dalam *al-Qabdhu* (memegang *al-Marhuun*). Apabila terjadi perselisihan antara *syariik* dengan *al-Murtahin*, maka hakim menunjuk seseorang sebagai *al-'Adl* yang bertugas memegang dan menjaga *al-Marhuun*, bisa dalam bentuk amanat maupun dengan upah. Di sini, berlaku hukum *al-Muhaaya'ah* antara *al-Murtahin* dengan *syariik*, sama seperti yang berlaku di antara dua *syariik*.

b. Menggadaikan sesuatu yang menempel dengan sesuatu yang lain yang tidak ikut digadaikan dan menggadaikan sesuatu yang ditempeli sesuatu yang lain yang tidak ikut digadaikan

Perbedaan pendapat di dalam hukum masalah ini sama dengan perbedaan yang terjadi

187 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 235; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 269; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 323, *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 308; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 122 dan setelahnya; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 337 dan setelahnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 312.

dalam masalah menggadaikan harta *al-Musyaa'*.

Ulama Hanafiyyah[188] mengatakan tidak sah menggadaikan sesuatu yang menempel dengan sesuatu yang lain yang tidak ikut digadaikan, seperti menggadaikan buah yang terdapat di pohon tanpa mengikutsertakan pohonnya, menggadaikan tanaman pertanian yang ada di atas lahan tanpa mengikutsertakan lahannya, menggadaikan pohon yang ada di atas sebidang tanah tanpa mengikutsertakan tanahnya, menggadaikan sebidang tanah tanpa mengikutsertakan tanaman dan pepohonan yang tumbuh di atasnya. Semua itu tidak sah, karena *al-Marhuun* (barang yang digadaikan) menempel dengan sesuatu yang lain yang tidak ikut digadaikan. Karena dalam hal ini tidak mungkin untuk menahan dan memegang *al-Marhuun* kecuali dengan sesuatu yang ditempeli *al-Marhuun*. Maka oleh karena itu, kondisinya sama seperti menggadaikan harta *al-Musyaa'*.

Begitu juga, tidak sah menggadaikan sesuatu yang ditempeli oleh sesuatu yang lain yang tidak ikut digadaikan, seperti menggadaikan sebuah rumah yang di dalamnya terdapat barang-barang milik *ar-Raahin* namun barang-barang tersebut tidak ikut digadaikan. Hal ini tidak sah, karena *al-Marhuun* tergunakan atau ditempeli oleh sesuatu yang lain, dan kondisi ini menyebabkan tidak dimungkinkannya untuk menahan dan memegang *al-Marhuun*. Hal ini sama dengan kondisi menggadaikan harta *al-Musyaa'*.

Sementara itu, jumhur ulama yang memperbolehkan untuk menggadaikan harta *al-Musyaa'*, mereka juga memperbolehkan menggadaikan harta yang menempel dengan harta yang lain yang tidak ikut tergadaikan dan menggadaikan harta yang ditempeli oleh sesuatu yang lain yang tidak ikut tergadaikan, karena dimungkinkannya untuk menyerahkan *al-Marhuun* bersama dengan sesuatu yang ditempeli *al-Marhuun* atau yang menempel pada *al-Marhuun*. Adapun barang-barang yang berada di dalam rumah yang digadaikan, maka statusnya tidak ikut tergadaikan kecuali jika memang dinyatakan dengan jelas bahwa barang-barang tersebut ikut tergadaikan, karena barang-barang itu statusnya tidak mengikuti status rumah.

Menurut ulama Hanabilah, jika yang digadaikan adalah tanah atau rumah, maka jika sesuatu yang berada di atas tanah atau di dalam rumah tersebut seandainya tanah atau rumah tersebut dijual, maka sesuatu tersebut ikut terjual, jika tanah atau rumah tersebut digadaikan, sesuatu tersebut juga ikut tergadaikan. Oleh karena itu, jika yang digadaikan adalah sebidang tanah, maka apakah pohon-pohon yang tumbuh di atasnya juga ikut tergadaikan ataukah tidak, dalam hal ini ada dua versi pendapat. Jika yang digadaikan adalah pohon yang berbuah, maka buah yang sudah nampak tidak ikut tergadaikan, seperti halnya jika pohon tersebut dijual, maka buahnya yang sudah nampak juga tidak ikut terjual. Namun jika buahnya belum nampak, maka ikut tergadaikan, seperti halnya juga ikut terjual jika pohon tersebut dijual.

Ulama Syafi'iyyah berpendapat bahwa pohon yang berbuah ketika digadaikan, maka buahnya tidak ikut tergadaikan secara mutlak, baik buah yang ada telah nampak maupun belum.

Jika seandainya seseorang menggadaikan sebuah rumah, lalu ia pun menyerahkannya kepada *al-Murtahin* dengan cara *at-Takhliyah* (membiarkan antara *al-Murtahin* dengan rumah tersebut), sementara akad *ar-Rahnu* di

188 *Asy-Syarhul Kabiir, juz 3 hlm. 235; Bidaayatul Mujtahd*, juz 2 hlm. 269; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 323, *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 308; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 122 dan setelahnya; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 337 dan setelahnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 312.

adakan di dalam rumah tersebut, kemudian setelah itu *ar-Raahin* keluar dari rumah tersebut, maka akad *ar-Rahnu* itu sah menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah. Sementara ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa akad *ar-Rahnu* tersebut tidak sah kecuali jika *ar-Raahin* melakukan *at-Takhliyah* tersebut setelah dirinya keluar dari rumah tersebut.[189]

c. Menggadaikan harta yang masih berwujud utang

Hanya ulama Malikiyyah saja yang memperbolehkan menggadaikan utang.

Sementara itu, ulama Hanafiyyah mengatakan bahwa tidak boleh menggadaikan utang, karena utang bukan termasuk harta. Sebab menurut ulama Hanafiyyah, harta tidak lain harus berupa *al-'Ain* (harta yang barangnya sudah berwujud secara konkrit dan nyata). Juga, karena *al-Qabdhu* tidak memungkinkan untuk dilakukah terhadap harta yang masih dalam wujud utang, karena *al-Qabdhu* hanya bisa dilakukan terhadap harta *al-'Ain*. Misalnya, Umar memiliki utang kepada Khalid sebesar seratus dinar, sementara Khalid memiliki utang kepada Umar berupa seratus *mudd* gandum. Maka Umar tidak boleh menggadaikan seratus *mudd* gandum yang diutang Khalid itu kepada Khalid sebagai jaminan utangnya kepada Khalid sebanyak seratus dinar tersebut. Ini adalah bentuk menggadaikan harta yang masih dalam wujud utang kepada *al-Madiin* (orang yang berutang), yaitu pihak yang berpiutang menggadaikan utang yang menjadi haknya sebagai jaminan utang yang menjadi tanggungannya.

Begitu juga ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah menurut pendapat yang lebih shahih menurut mereka, mengatakan bahwa *al-Marhuun* (sesuatu yang digadaikan) harus dalam bentuk *al-'Ain* yang boleh untuk dijual. Maka oleh karena itu, tidak sah menggadaikan harta yang masih dalam wujud utang meskipun kepada orang yang utang tersebut menjadi tanggungannya, atau dengan kata lain meskipun kepada orang yang berutang. Karena harta yang masih berwujud utang tidak bisa diserahterimakan.

Akan tetapi larangan menggadaikan harta yang masih berwujud utang menurut ulama Syafi'iyyah adalah jika memang terjadi sejak awal. Maksudnya, sesuatu yang digadaikan itu (*al-Marhuun*) sejak awal memang dalam bentuk utang. Namun jika status sebagai harta yang berbentuk utang tersebut terjadi setelah akad, maka boleh menjadikannya sebagai *al-Marhuun*. Seperti tanggungan denda pengganti *al-Marhuun* yang mengalami kerusakan dikarenakan adanya tindakan pelanggaran terhadapnya, maka denda pengganti *al-Marhuun* yang rusak tersebut yang menjadi tanggungan pihak yang melakukan tindakan pelanggaran terhadapnya, kedudukannya adalah sebagai gadaian atau jaminan utang yang ada menurut pendapat yang *arjah*. Karena terkadang utang memang bisa menjadi *al-Marhuun* di tengah-tengah masa berlakunya akad gadai, sehingga *ar-Raahin* tidak bisa membebaskan pihak yang melakukan tindak pelanggaran terhadap *al-Marhuun* tersebut dari tanggungan denda tanpa persetujuan pihak *al-Murtahin* (misalnya, si A berutang kepada si B dengan barang gadaian berupa suatu barang sebagai jaminannya. Kemudian barang itu rusak karena ulah si C, sehingga si C terkena denda untuk menggantinya. Maka denda yang menjadi tanggungan si C di sini statusnya adalah sebagai gadaian menggantikan barang gadaian yang asli yang dirusakkannya).

Namun saya katakan di sini, bahwa sebenarnya tidak perlu menganggap denda yang berada di dalam tanggungan tersebut sebagai *al-Marhuun*, akan tetapi pada kenyataannya denda yang berada di dalam tanggungan terse-

189 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 333, 340; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 123.

but adalah sebuah utang yang terikat dengan hak *al-Murtahin*, seperti terikatnya hak pihak yang berpiutang dengan harta pihak yang berutang yang meninggal dunia yang harta itu diutang orang lain.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[190] mengatakan bahwa boleh menggadaikan setiap sesuatu yang boleh dijual, termasuk di antaranya adalah harta yang masih dalam wujud utang (*ad-Dain*). Karena menurut mereka, harta yang masih dalam wujud utang boleh dijual, oleh karena itu juga boleh digadaikan, baik digadaikan kepada pihak yang berutang (*al-Madiin*) maupun kepada orang lain. Di atas kami telah berikan contoh menggadaikan *ad-Dain* kepada *al-Madiin*. Adapun contoh menggadaikan *ad-Dain* kepada selain *al-Madiin* adalah, Umar berutang kepada Khalid dan Ahmad berutang kepada Umar, lalu Umar menggadaikan utang yang ia pinjamkan kepada Ahmad itu, ia gadaikan kepada Khalid dengan *al-Marhuun bihi* adalah utangnya kepada Khalid. Caranya adalah Umar menyerahkan kepada Khalid tanda bukti utang yang ia pinjamkan kepada Ahamd. Namun di dalam bentuk contoh yang terakhir ini, disyaratkan Khalid harus memegang tanda bukti utang yang ada dan mempersaksikannya. Sedangkan untuk bentuk contoh yang pertama, baik apakah kedua *ad-Dain* yang ada dalam bentuk pinjaman utang maupun karena transaksi tidak secara tunai, supaya sah, maka disyaratkan tempo pembayaran *ad-Dain* yang menjadi *al-Marhuun* sama dengan tempo pembayaran *ad-Dain* yang menjadi *al-Marhuun bihi* atau lebih lama, yaitu tempo pembayaran kedua *ad-Dain* tersebut jatuh pada waktu yang sama, atau *ad-Dain* yang menjadi *al-Marhuun* jatuh temponya adalah setelah utang yang menjadi *al-Marhuun bihi*.

Adapun jika tempo pembayaran *ad-Dain* yang menjadi *al-Marhuun* lebih cepat atau sudah jatuh tempo, maka tidak sah mengadaikannya. Karena hal itu menyebabkan terjadinya *al-Iqraadh* (pemberian pinjaman utang) sebagai padanan *al-Iqraadh* jika memang kedua *ad-Dain* yang ada adalah muncul dari akad *al-Qardh* (pinjaman utang). Sedangkan jika kedua *ad-Dain* tersebut dikarenakan transaksi jual beli tidak secara tunai, maka hal tersebut memunculkan terjadinya akad jual beli dan *salaf* (pinjaman utang) secara bersamaan. Karena jika begitu, berarti *ad-Dain* yang menjadi *al-Marhuun* setelah jatuh tempo, maka untuk beberapa waktu akan tetap berada bersama pihak yang mengutangnya, dan ini dianggap sebagai bentuk pinjaman utang yang menjadi padanan pinjaman utang yang menjadi *al-Marhuun bihi*. Jika kedua *ad-Dain* tersebut dikarenakan transaksi jual beli, maka utang yang menjadi *al-Marhuun* dianggap sebagai bentuk pinjaman utang yang menyertai akad jual beli, dan itu adalah tidak boleh menurut ulama Malikiyyah.

d. Menggadaikan barang yang disewakan atau dipinjamkan

Menurut para imam madzhab-madzhab yang ada, seseorang boleh menggadaikan barang miliknya, meskipun barang tersebut sedang disewa atau dipinjam.[191] Penjelasannya adalah seperti berikut,[192]

Ulama Hanafiyyah mengatakan, boleh menggadaikan barang yang dipinjamkan dan

190 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 269; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 323, *Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi*, juz 3 hlm. 231, 237; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 310 dan setelahnya.

191 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 146; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 269; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 236; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 306; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 334; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 128; *Haasyiyatul Bajuriy*, juz 2 hlm. 127; *Tabyiinul Haqaa'iq wa haasyiyatusy Syalabiy 'alaihi*, juz 6 hlm. 88.

192 Perlu diperhatikan bahwa menggadaikan utang dan menggadaikan *al-'Ain* (barang) yang disewakan atau yang dipinjamkan menggambarkan prinsip menggadaikan hak.

barang yang disewakan, kepada pihak yang menyewa atau meminjamnya. Dan *al-Qabdhu* yang telah ada, yaitu *al-Qabdhu* yang tejadi di dalam akad pinjaman dan sewa tersebut, menggantikan *al-Qabdhu* di dalam akad *ar-Rahn*.[193] Hanya saja mereka menetapkan bahwa jika kedua belah pihak sepakat untuk mengadakan akad *ar-Rahnu*, maka akad sewa dan akad pinjaman yang ada menjadi batal, sehingga apa yang ada di dalam genggaman *al-Murtahin* bukan lagi sesuatu yang disewa atau dipinjam dan akad *ar-Rahnu* tersebut sah. Karena tidak bisa satu barang berstatus ganda, yaitu menjadi sesuatu yang disewakan atau dipinjamkan dan pada waktu yang sama juga berstatus menjadi *al-Marhuun* (barang yang digadaikan).

Jika terjadi akad sewa setelah akad *ar-Rahnu*, maka akad *ar-Rahnu* yang ada menjadi batal dan akad sewa yang baru dibentuk sah. Karena *ar-Rahnu* adalah akad yang tidak berlaku mengikat, sementara akad sewa adalah akad yang berlaku mengikat.

Penjelasan ulama Malikiyyah mengandung petunjuk bolehnya menggadaikan barang yang disewakan. Oleh karena itu, jika pihak yang menyewakan menggadaikan barangnya yang disewakan itu, kepada orang yang menyewanya sebagai jaminan utang pihak yang menyewakan kepada pihak penyewa, maka *al-Qabdhu* yang telah terjadi pada akad sewa itu menggantikan *al-Qabdhu* untuk akad *ar-Rahnu* yang diadakan. Namun jika pihak yang menyewakan menggadaikannya kepada orang lain selain pihak yang menyewa sebagai jaminan utang pihak yang menyewakan kepada orang tersebut, maka hal itu boleh jika pihak *al-Murtahin* menunjuk pihak ketiga untuk selalu mengikuti pihak penyewa, dan pihak ketiga tersebut adalah juga yang memegang barang yang digadaikan tersebut. Karena pemegangan (*al-Qabdhu*) pihak yang menyewa adalah pemegangan untuk dirinya sendiri, oleh karena itu tidak bisa mewakili *al-Qabdhu* atau pemegangan pihak *al-Murtahin*.

Dan perlu diperhatikan bahwa tanah yang berada di tangan *al-Muzaari'* (pihak yang mengolah tanah di dalam akad *muzaara'ah*) dan kebun yang berada di tangan *al-Musaaqii* (pihak yang merawat dan menyirami kebun di dalam akad *musaaqaah*) boleh digadaikan, sama seperti barang yang disewakan.

Ulama Hanabilah juga memperbolehkan menggadaikan barang yang disewakan, barang yang dipinjamkan, barang yang dititipkan, atau barang yang dighashab, kepada pihak yang menyewa, pihak yang meminjam, pihak yang dititipi dan pihak yang mengghashab, sementara *al-Qabdhu* yang telah ada atas dasar akad sewa atau pinjaman atau titipan atau karena *ghashab* bisa menggantikan *al-Qabdhu* untuk akad *ar-Rahnu* tersebut, jadi tidak perlu untuk memperbarui *al-Qabdhu* lagi, sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas.

Ulama Syafi'iyyah juga memperbolehkan menggadaikan barang yang disewakan atau dipinjamkan atau dititipkan, namun supaya akad *ar-Rahnu* yang dilakukan berlaku mengikat, maka harus dengan syarat adanya rentang waktu yang bisa digunakan untuk melakukan *al-Qabdhu*. Oleh karena itu, jika barang tersebut digadaikan kepada pihak yang menyewa atau pihak yang meminjam, maka *al-Marhuun* tetap dikarenakan tetapnya pemegangan *al-Murtahin* yang dalam hal ini adalah pihak yang menyewa atau yang meminjam. Juga karena tidak ada pertentangan antara posisinya sebagai pihak penyewa dan posisinya sebagai *al-Murtahin*. Namun jika barang tersebut digadaikan kepa-

193 Perlu diperhatikan bahwa perkataan Al-Kasani di dalam kitab, "*Al-Badaai*," bahwa *al-Qabdhu* dalam akad *ar-Rahn* posisinya adalah lebih rendah dari *al-Qabdhu* dalam akad sewa, perlu ditinjau kembali, karena *al-Qabdhu* dalam akad *ar-Rahn* dan *al-Qabdhu* dalam akad sewa adalah sama, yaitu keduanya adalah sama-sama *al-Qabdhu* dalam bentuk amanat.

da orang lain selain pihak yang menyewa atau yang meminjam, maka akad *ar-Rahnu* sah jika pihak *al-Murtahin* setuju pihak penyewa atau pihak peminjam sebagai *al-'Adl* (pihak ketiga yang memegang dan menjaga *al-Marhuun*), sehingga *al-Marhuun* tetap berada di tangan pihak penyewa atau peminjam dalam kedudukannya sebagai wakil atau orang yang dipercaya oleh kedua belah pihak yang mengadakan akad untuk memegang dan menjaga *al-Marhuun*.

Namun jika *al-Murtahin* tidak setuju pihak penyewa atau peminjam sebagai *al-'Adl*, maka dilihat, jika akad *ar-Rahnu* tersebut atas seizin pihak yang menyewa, maka akad sewa yang ada batal, sedangkan jika tidak atas seizinnya, maka akad *ar-Rahnu* batal dan tidak sah. Adapun akad pinjaman, karena statusnya adalah akad yang tidak mengikat, maka jika barang yang dipinjam digadaikan, akad pinjaman yang ada batal.

e. Menggadaikan barang pinjaman

Pada pembahasan nomor empat di atas, pihak *ar-Raahin* (yang menggadaikan) adalah pemilik barang itu sendiri, jadi ia menggadaikan barang miliknya yang ia pinjamkan. Adapun di sini, yang dibahas adalah jika yang menggadaikan atau *ar-Raahin* adalah bukan si pemilik barang tersebut, akan tetapi yang menggadaikan adalah orang yang meminjam, jadi ia meminjam barang milik orang lain lalu ia gadaikan.

Seperti yang telah kami jelaskan di atas, para fuqaha sepakat bahwa seseorang boleh meminjam harta milik orang lain untuk ia gadaikan dengan izin si pemilik harta tersebut sedangkan *al-Marhuun bihi* adalah utang si peminjam.[194] Karena di sini berarti pemilik harta tersebut adalah *mutabrri'* (orang yang berderma) dengan menguasakan harta yang ada kepada pihak peminjam, dan sudah diketahui bersama bahwa seseorang bebas mentasharufkan harta miliknya. Maka oleh karena itu, ia boleh menetapkan kepemilikan dan kekuasaan atas harta miliknya kepada orang lain (*itsbaatu milkil 'ain wal yad*) melalui jalur hibah misalnya, seperti halnya ia juga boleh menetapkan kekuasaan saja atas harta miliknya kepada orang lain (*itsbaatul yad*) seperti meminjamkannya kepada orang lain untuk digadaikan oleh si peminjam.

Jika pemilik harta mengizinkan pihak peminjam menggadaikan harta yang dipinjamnya, maka ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa pihak peminjam boleh menggadaikan harta yang dipinjamnya itu kepada siapa saja yang diinginkan, dengan utang yang mana saja yang ingin ia jadikan sebagai *al-Marhuun bihi* dan di kawasan mana saja yang diinginkan, jika memang pihak yang meminjamkan—yang memiliki harta—tidak mensyaratkan apa-apa kepadanya ketika meminjamkan. Ini juga pendapat ulama Syafi'iyyah.

Namun jika pemilik harta yang meminjamkan membatasinya dengan suatu syarat atau batasan tertentu ketika meminjamkan, maka pihak yang meminjam harus memenuhi dan menghormati syarat tersebut. Seperti jika pihak pemilik harta membatasi dengan utang yang menjadi *al-Marhuun bihi* harus dalam kadar sekian umpamanya, maka pihak peminjam tidak boleh menggadaikannya dengan utang yang lebih tinggi dari yang ditetapkan tersebut, dan tidak pula dengan utang yang lebih kecil dari itu jika kadar *al-Marhuun bihi* lebih kecil dari nilai barang yang dipinjamkan untuk digadaikan tersebut (*al-Marhuun*). Karena orang yang mentasharufkan harta atas dasar sebuah izin, maka pentasharufannya harus disesuaikan dengan kadar izin yang ada. Juga, karena *al-Marhuun* statusnya adalah tertanggung (ter-

194 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 344; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 269; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 309.

jamin) dan pemilik harta menjadikannya tertanggung dengan kadar yang ia tetapkan. Karena, pemilik harta mungkin memiliki suatu tujuan dan maksud tertentu di balik pensyaratan dan pembatasan yang ditetapkannya. Namun jika kadar yang disyaratkan sepadan dengan nilai *al-Marhuun*, atau nilai *al-Marhuun* adalah lebih besar daripada kadar yang ditetapkan, pihak peminjam yang menggadaikannya tidak dianggap menyalahi izin yang ada. Karena hal itu meskipun memang tidak sesuai dengan izin yang ada, namun ketidaksesuaian itu justru membawa kepada yang lebih baik, sebab nilai *al-Marhuun bihi* lebih besar daripada *al-Marhuun*. Karena pemilik harta ketika menginginkan hartanya yang digadaikan ditebus, maka yang dibayarkan sesuai dengan kadar utang atau *al-Marhuun bihi* yang ada, dan ia juga tidak mengalami kerugian disebabkan *ar-Rahnu* tersebut ketika barang yang digadaikan rusak, karena yang hilang darinya kadarnya lebih kecil dari nilai *al-Marhuun bihi*.

Jika pemilik harta membatasinya dengan jenis utang tertentu, maka pihak peminjam tidak boleh menggadaikannya dengan utang dari jenis yang berbeda dengan jenis yang disyaratkan oleh pemilik harta tersebut. Karena pelunasan sebagian jenis utang mungkin terkadang lebih mudah dibanding jenis utang yang lain. Begitu juga jika pemilik harta membatasinya dengan *ad-Daa'in* (pihak yang berpiutang) tertentu atau membatasinya dengan daerah tertentu, maka pihak peminjam harus mematuhinya, tidak boleh melanggarnya.

Oleh karena itu, jika pihak peminjam menyalahi batasan dan syarat yang ditetapkan oleh pemilik harta yang meminjami, maka ia menanggung denda nilai barang yang ia pinjam dan gadaikan itu jika mengalami kerusakan. Karena dengan pelanggaran tersebut, berarti ia berubah sebagai orang yang meng*gahshab* dan akad *ar-Rahnu* yang ada batal dan tidak sah. Karena akad *ar-Rahnu* tersebut dilakukan terhadap barang ghashaban. Dan jika barang yang digadaikan rusak di tangan *al-Murtahin*, maka pemilik harta bebas memilih antara meminta denda nilai barang tersebut kepada pihak peminjam karena dengan pelanggaran yang dilakukannya terhadap batasan dan syarat yang ditetapkan, berarti ia adalah orang yang menggashab dan dengan dirinya membayar denda, maka berarti barang yang digadaikan itu menjadi miliknya semenjak ia memegangnya dari pihak yang meminjamkan. Atau pihak pemilik harta bisa meminta denda ganti rugi itu kepada pihak *al-Murtahin*, karena harta yang ada rusak di tangannya, dikarenakan kedudukannya adalah sebagai penggashab dari tangan penggashab. Dan jika *al-Murtahin* membayar denda, maka ia boleh meminta ganti kepada *ar-Raahin* atas denda yang ia bayarkan. Intinya adalah bahwa dengan adanya pelanggaran terhadap batasan dan syarat yang ditetapkan oleh pemilik harta, maka akad *ar-Rahnu* batal dan pihak peminjam menanggung denda.

Begitu juga halnya dengan ulama Malikiyyah,[195] mereka mengatakan bahwa jika pihak peminjam menyalahi batasan dan syarat yang ditetapkan oleh pihak yang meminjami (yang memiliki harta), lalu barang tersebut rusak atau dicuri atau berkurang, maka pihak peminjam harus menanggung dendanya karena ia telah melakukan pelanggaran. Dan seandainya pun barang tersebut tidak rusak, maka pihak yang meminjami boleh menolaknya dan akad *i'aarah* (peminjaman) yang ada batal.

Menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah,[196] pihak peminjam harus mematuhi

195 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 239.

196 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 129; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 344 dan setelahnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 309; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 3 hlm. 269.

batasan dan syarat-syarat yang ditetapkan oleh pihak yang meminjami (pemilik harta). Hanya saja mereka menetapkan bahwa jika seandainya pihak yang meminjami mensyaratkan atau membatasinya dengan kadar utang sekian umpamanya, lalu ternyata pihak peminjam menggadaikannya dengan utang yang lebih kecil dari yang disyaratkan, maka ia tidak dianggap melanggar batasan dan syarat tersebut. Karena izin terhadap sesuatu yang lebih besar juga dianggap izin terhadap sesuatu yang kurang dari itu (misalnya, jika yang diizinkan oleh pihak yang meminjami adalah utang pada batasan seribu umpamanya, maka secara prioritas berarti ia juga mengizinkan jika utang yang ada lebih kecil dari itu, tujuh ratus misalnya). Dan hal ini juga tidak merugikan pihak yang memiliki harta, karena barang gadaian menurut mereka adalah amanat di tangan *al-Murtahin*.

Pemanfaatan pihak peminjam terhadap barang yang dipinjam

Sesungguhnya seseorang yang meminjam sesuatu untuk ia gadaikan menurut ulama Hanafiyyah kedudukannya adalah sebagai orang yang dititipi sebelum ia menggadaikannya, bukan sebagai orang yang meminjam. Karena ia tidak diizinkan kecuali hanya untuk menggadaikannya saja. Maka dari itu, ia tidak boleh memanfaatkan sesuatu tersebut, baik sebelum ia gadaikan maupun setelah ia tebus. Jika ia tetap memanfaatkannya, maka ia harus menanggungnya jika terjadi apa-apa terhadap sesuatu tersebut, karena ia tidak diizinkan kecuali untuk memanfaatkan sesuatu tersebut dengan bentuk pemanfaatan khusus, yaitu memanfaatkannya untuk ia gadaikan, bukan yang lainnya. Oleh karena itu, jika ia memanfaatkannya untuk selain digadaikan, maka berarti ia telah menyalahi ketetapan yang ada, oleh karenanya ia harus menanggungnya. Dan ketika ia memanfaatkannya sebelum ia gadaikan kemudian setelah itu ia gadaikan, maka ia terbebas dari tanggungan. Karena dengan dirinya menggadaikannya berarti ia telah melakukan sesuatu yang sesuai dengan keinginan pihak yang meminjami, oleh karena itu ia terbebas dari tanggungan. Dan dikarenakan posisinya adalah seperti seseorang yang dititipi, maka jika seseorang yang dititipi telah kembali kepada apa yang sesuai dengan ketetapan dan aturan yang ada setelah sebelumnya ia melakukan pelanggaran terhadapnya, maka dengan begitu ia tidak menanggung denda. Karena tujuan dari penitipan itu, yaitu menjaga apa yang dititipkan kepadanya telah terealisasi.

Hal ini berbeda dengan orang yang meminjam ketika ia melakukan sesuatu yang tidak sesuai dengan syarat dan ketetapan pihak yang meminjami, kemudian ia kembali lagi kepada tindakan yang sesuai dengan syarat dan ketetapan pihak yang meminjami itu, maka ia tetap tidak terbebas dari tanggungan, karena ia telah melakukan pelanggaran, sebagaimana yang telah kami jelaskan tentang titik perbedaan ini dalam kajian akad titipan.

Bentuk tanggungan denda dikarenakan rusaknya barang yang dipinjam

Apabila orang yang meminjam sesuatu untuk ia gadaikan telah memegang barang yang dipinjam, lalu barang tersebut rusak di tangannya sebelum ia menggadaikannya, atau rusak di tangannya setelah ia menebusnya, maka ia tidak menanggung denda apa-apa. Karena barang tersebut rusak dalam posisinya sebagai sesuatu yang dipegang dengan pemegangan pinjaman, bukan pemegangan gadaian, sementara *al-Qabdhu* atau pemegangan pinjaman (memegang barang yang dipinjam) adalah *al-Qabdhu* yang bersifat amanat, bukan *al-Qabdhu* yang bersifat *dhamaan* (tanggungan) menurut ulama Hanafiyyah. Hal ini berbeda degan pendapat ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah, dan ulama Hanabi-

lah berdasarkan satu dari dua versi pendapat yang *azhhar* menurut mereka. Karena barang pinjaman adalah barang yang tertanggung secara mutlak menurut ulama Hanabilah, sedangkan menurut ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah barang pinjaman statusnya tertanggung di dalam beberapa kasus saja, tidak secara mutlak, seperti yang telah kami jelaskan dalam pembahasan akad akad pinjaman.

Sedangkan jika barang yang dipinjam tersebut rusak di tangan *al-Murtahin*, maka pihak pemilik barang tersebut hanya berhak mendapatkan apa yang tertanggung dari barang tersebut, yaitu yang lebih sedikit apakah nilai barang tersebut atau kadar utang (*al-Marhuun bihi*) yang ada, mana yang lebih sedikit apakah nilai barang itu atau kadar utang yang ada, maka itulah yang berhak didapatkan olehnya. Jika utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) lebih kecil dari nilai barang tersebut, maka pihak pemilik barang hanya berhak mendapatkan ganti rugi sesuai dengan kadar utang tersebut, ia tidak berhak meminta tambahan (baca: kekurangannya) dari pihak yang meminjam, karena barang pinjaman adalah amanat, dan barang amanat tidak tertanggung kecuali dikarenakan adanya unsur pelanggaran.

Sementara ulama Malikiyyah berpendapat bahwa dalam masalah ini, pihak pemilik barang berhak meminta ganti kepada pihak yang meminjam sesuai dengan nilai barang tersebut pada saat dipinjam. Sedangkan ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah di dalam salah satu dari dua pendapat yang lebih *azhhar* menyatakan bahwa jika barang tersebut rusak di tangan *al-Murtahin* tanpa ada unsur pelanggaran, maka pihak yang menanggung denda adalah yang meminjam (yaitu *ar-Raahin*), sedangkan dendanya adalah sesuai dengan nilai barang tersebut pada saat rusak, bukan nilainya pada saat dipinjam. Karena pinjaman statusnya adalah tertanggung secara mutlak menurut ulama Hanabilah, sedangkan menurut ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah pinjaman hanya tertanggung dalam beberapa kasus saja, tidak secara mutlak.

Permintaan pihak yang meminjami agar barang yang dipinjamkannya untuk digadaikan tersebut ditebus

Jika pihak yang meminjam telah menggadaikan barang yang dipinjam, maka menurut jumhur (ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah) kapan saja pihak yang meminjami (pemilik barang tersebut) berhak meminta kepada *ar-Raahin* (yaitu yang meminjam) untuk menebus barang tersebut. Karena menurut mereka pinjaman adalah akad yang tidak berlaku mengikat, dan pihak yang meminjam boleh mengembalikan barang yang dipinjamnya kapan saja, meskipun akad pinjaman yang ada dibatasi dengan waktu tertentu. Apabila *ar-Raahin* (pihak yang meminjam) telah menebus barang pinjaman yang digadaikannya itu, maka ia harus kembalikan kepada pemiliknya. Dan jika *ar-Raahin* tidak mampu menebusnya, maka si pemilik barang boleh menebusnya untuk menyelamatkan haknya, selanjutnya ia berhak meminta ganti kepada *ar-Raahin* atas apa yang telah ia bayarkan kepada *al-Murtahin* secara keseluruhan.

Sementara ulama Malikiyyah mengatakan bahwa pendapat yang *raajih* adalah bahwa pihak yang meminjami boleh meminta kembali barang yang dipinjamkannya kapan pun ia mau jika akad pinjaman yang ada bersifat mutlak. Namun jika akad pinjaman tersebut dibatasi dengan syarat atau kebiasaan yang berlaku, maka pihak yang meminjami tidak boleh semaunya meminta kembali barang yang dipinjamkannya seperti yang telah kami paparkan dalam pembahasan tentang akad pinjaman.

Menyewa suatu barang untuk digadaikan

Jika di atas telah dijelaskan bahwa boleh meminjam sesuatu untuk digadaikan, maka begitu juga boleh menyewa sesuatu untuk digadaikan.[197] Dan jika barang yang disewa rusak tanpa ada unsur pelanggaran, maka tidak ada tanggungan denda. Karena berdasarkan kesepakatan ulama, barang yang disewa sifatnya adalah barang amanat di tangan pihak yang menyewa bukan *madhmuunah* (tertanggung). Dan pihak yang menyewakan tidak boleh menebus barang yang disewa untuk digadaikan itu sebelum masa sewa habis.

f. Menggadaikan barang milik orang lain

Seperti yang telah kami jelaskan di atas, seseorang boleh menggadaikan barang milik orang lain atas seizinnya, seperti barang yang dipinjam dan barang yang disewa. Tidak ada seorang pun yang boleh menggadaikan barang milik orang lain kecuali dengan berdasarkan kewenangan atas barang tersebut. Jika seseorang tidak memiliki kewenangan atas barang yang ia gadaikan dan ia menyerahkannya kepada *al-Murtahin*, maka dengan penyerahan ini, berarti ia telah melakukan tindakan pelanggaran dan melakukan pengghashaban. Dan menurut ulama Hanafiyyah, sah dan tidaknya penggadaian tersebut tergantung kepada izin dan pengesahan pihak yang memiliki barang. Jika pemilik barang mengizinkan dan mengesahkannya, maka akad *ar-Rahnu* itu sah, namun jika tidak, maka tidak sah. Sedangkan barang yang ada menjadi tanggungan pihak *ar-Raahin* dikarenakan tindakan pengghashabannya tersebut. Ini adalah hukum yang berkaitan dengan *ar-Raahin* dalam masalah ini.

Adapun kaitannya dengan pihak *al-Murtahin*, maka dalam hal ini ulama Hanafiyyah mengatakan bahwa jika *al-Marhuun* rusak di tangan *al-Murtahin*, kemudian ternyata barang yang digadaikan tersebut sebenarnya bukan hak milik *ar-Raahin*, akan tetapi hak milik orang lain, maksudnya *al-Murtahin* sebelumnya tidak mengetahui kalau barang yang diterimanya sebagai gadaian tersebut ternyata adalah bukan hak milik *ar-Raahin* sendiri, akan tetapi hak milik orang lain, maka pihak pemilik barang yang asli bebas memilih antara meminta denda ganti rugi berupa nilai barang tersebut kepada *ar-Raahin* atau meminta denda ganti rugi kepada pihak *al-Murtahin*. Karena keduanya sama-sama telah melakukan tindakan pelanggaran terhadap haknya. Adapun *ar-Raahin*, maka karena ia menguasai barang tersebut tanpa ḥak dan menyerahkannya kepada *al-Murtahin*, sedangkan *al-Murtahin*, maka dikarenakan ia telah memegang dan menerima barang tersebut.

Apabila pemilik barang yang asli meminta denda ganti rugi kepada *ar-Raahin*, maka dengan adanya tanggungan denda tersebut, berarti *al-Murtahin* dianggap telah menerima pembayaran utang sesuai dengan kadar nilai barang tersebut, dikarenakan barang tersebut rusak di tangannya. Sebab ketika *ar-Raahin* membayarkan denda tersebut, maka barang tersebut berubah menjadi miliknya dengan kepemilikan yang berlaku surut ke belakang, yaitu ke waktu di mana *ar-Raahin* menguasai barang tersebut tanpa hak sebelum akad *ar-Rahnu*. Dengan kata lain, ketika *ar-Raahin* menyerahkan denda, maka barang tersebut berubah menjadi miliknya terhitung semenjak dirinya menguasai barang tersebut sebelum akad *ar-Rahn*. Sehingga dengan begitu, ia berarti dianggap sebagai orang yang menggadaikan miliknya sendiri, kemudian selanjutnya *al-Murtahin* dianggap telah menerima pembayaran utang yang ada dikarenakan barang yang digadaikan

197 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 236.

rusak di tangannya, jika memang nilai barang yang digadaikan tersebut sama dengan kadar utang yang ada atau lebih banyak, namun jika tidak atau dengan kata lain jika nilai barang yang digadaikan itu lebih sedikit dari kadar utang yang ada, maka utang yang dianggap telah terbayarkan dikarenakan rusaknya barang tersebut di tangan *al-Murtahin* adalah sesuai dengan kadar nilai barang tersebut.

Namun jika pemilik barang yang asli meminta denda kepada *al-Murtahin* secara langsung, maka *al-Murtahin* berhak meminta ganti kepada *ar-Raahin* atas apa yang telah ia bayarkan kepada pemilik barang yang asli tersebut, seperti halnya ia juga tetap boleh menagih utang yang ada kepada *ar-Raahin*. Adapun kenapa *al-Murtahin* boleh meminta ganti kepada *ar-Raahin* sesuai dengan apa yang ia bayarkan kepada pemilik barang yang asli apakah yang ia bayarkan itu berupa harta *mitsli* atau harta *qiimi*, maka dikarenakan ia telah tertipu ketika menerima barang gadaian tersebut dari *ar-Raahin*, dan orang yang tertipu boleh meminta ganti sesuai dengan denda yang dibayarkannya. Adapun kenapa *al-Murtahin* juga berhak menagih utangnya kepada *ar-Raahin*, maka dikarenakan terbayarnya utang tersebut telah rusak dan batal dikarenakan ternyata barang yang ia terima sebagai gadaian adalah bukan milik *ar-Raahin* sendiri, akan tetapi milik orang lain. Sehingga akad *ar-Rahnu* yang ada batal dan tidak sah serta haknya kembali seperti semula.

Sementara itu, ulama Hanabilah[198] mengatakan bahwa dalam masalah ini ada kalanya *al-Murtahin* telah mengetahui bahwa barang tersebut adalah barang ghashaban, maksudnya bukan milik *ar-Raahin* sendiri, dan ada kalanya ia tidak mengetahuinya. Apabila *al-Murtahin* telah mengetahuinya dan ia tetap menerima dan memegang barang yang digadaikan kepadanya tersebut hingga barang tersebut rusak di tangannya, maka ia yang menanggungnya. Dan selanjutnya, pemilik barang yang sah memiliki kebebasan memilih antara mendenda *al-Murtahin* dan dendanya adalah nilai barang miliknya tersebut, atau mendenda *ar-Raahin* dan ketika itu *ar-Raahin* boleh meminta ganti kepada *al-Murtahin* atas denda yang ia bayarkan, karena di sini *al-Murtahin* lah yang menanggung kerusakan barang tersebut. Karena seharusnya *al-Murtahin* berkewajiban mengembalikan barang tersebut kepada pemiliknya yang sah, namun ia tidak melakukannya hingga barang tersebut rusak di tangannya.

Apabila *al-Murtahin* menerima dan memegang barang tersebut namun ia tidak mengetahui kalau ternyata barang tersebut adalah barang ghashaban atau dengan kata lain bukan milik *ar-Raahin* sendiri, sampai barang tersebut rusak di tangannya dikarenakan keteledorannya, maka hukumnya sama dengan hukum di atas, yaitu *al-Murtahin* lah menanggungnya. Namun jika kerusakan barang tersebut tanpa ada unsur keteledoran pihak *al-Murtahin*, maka dalam hal ini ada tiga versi pendapat,

a. *Al-Murtahin* tetap yang menanggungnya, karena ia telah melakukan tindakan pelanggaran dengan memegang barang milik orang lain dan barang tersebut rusak di tangannya, oleh karena itu, ia tetap sebagai orang yang menanggungnya, sama seperti jika ia mengetahui kalau barang tersebut adalah barang *ghashab*an. Namun perlu diperhatikan bahwa pada hakikatnya, *al-Murtahin* tidak melakukan tindakan pelanggaran di sini, karena ia menerima dan memegang barang tersebut atas seizin *ar-Raahin* sementara ia tidak mengetahui kalau barang tersebut ternyata bukan milik *ar-Raahin* sendiri.

198 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 397 dan setelahnya.

b. *Al-Murtahin* tidak sebagai pihak yang menanggungnya, karena ia menerima dan memegang barang tersebut atas dasar amanat tanpa ia mengetahui bahwa barang tersebut adalah barang ghashaban, sehingga karena itu yang harus menanggung adalah *ar-Raahin*, bukan *al-Murtahin*.
c. Pemilik barang yang sah bebas memilih antara mendenda *ar-Raahin* atau *al-Murtahin*, namun tanggungan denda yang ada tetap dipikul oleh *ar-Raahin* (maksudnya, jika pemilik barang yang sah meminta denda ganti rugi kepada *al-Murtahin*, maka *al-Murtahin* berhak meminta ganti kepada *ar-Raahin* atas denda yang ia bayarkan. Karena sejatinya yang menanggung denda adalah pihak *ar-Raahin*). Dan menurut pandangan saya, pendapat ketiga ini adalah pendapat yang paling utama.

   Hukum yang sama juga berlaku jika seandainya pengadilan mengeluarkan keputusan bahwa barang yang digadaikan adalah hak milik orang lain bukan hak milik *ar-Raahin*. Namun dengan catatan bahwa barang yang digadaikan tersebut tidak bisa binasa dikarenakan utang yang ada, akan tetapi barang yang digadaikan itu statusnya adalah amanat menurut ulama Hanabilah dan ulama Syafi'iyyah.

g. Menggadaikan barang yang telah digadaikan (berbilangnya akad ar-Rahnu, maksudnya al-Marhuun sama namun al-Marhuun bihi lebih dari satu)

Akad *ar-Rahn* ada kalanya barang yang digadaikan di dalamnya hanyalah sebagiannya atau ada kalanya keseluruhannya, dan di dalam keduanya bisa terjadi berbilangnya *ar-Rahnu* atau penggadaian.

a. Apabila barang yang digadaikan hanya sebagiannya saja, kemudian sebagiannya lagi digadaikan lagi, maka hukum yang berlaku di dalam kasus ini sama dengan hukum yang berlaku di dalam masalah menggadaikan harta *al-Musyaa'*.

   Mayoritas ulama (ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah) yang memperbolehkan menggadaikan harta dalam bentuk *al-Musyaa'* mengatakan bahwa jika ada seseorang menggadaikan sebagian yang masih berbentuk umum dan global dari suatu barang (seperti sepertiga, seperempat atau setengahnya), maka ia boleh menggadaikan lagi sebagian yang lainnya lagi, baik apakah *al-Marhuun bihi*-nya sama dengan *al-Marhuun bihi* akad *ar-Rahnu* yang pertama maupun berbeda, baik apakah *al-Murtahin*-nya sama dengan *al-Murtahin* akad *ar-Rahnu* yang pertama maupun berbeda, atau dengan kata lain, baik ia gadaikan kepada orang yang sama maupun kepada orang lain lagi. Namun jika *al-Murtahin*-nya berbeda dengan *al-Murtahin* akad *ar-Rahnu* yang pertama atau dengan kata lain ia gadaikan kepada orang lain lagi, maka disyaratkan *al-Murtahin* yang kedua setuju dan rela barang yang digadaikan berada di tangan *al-Murtahin* yang pertama,[199] atau melakukan kesepakatan baru antara ketiga belah pihak (*ar-Raahin*, *al-Murtahin* pertama dan *al-Murtahin* kedua) untuk meletakkan barang yang digadaikan ditangan *al-'Adl*.

   Sedangkan ulama Hanafiyyah yang sama sekali tidak memperbolehkan menggadaikan harta *al-Musyaa'* mengatakan bahwa kasus seperti di atas tidak bisa terjadi kecuali jika barang yang digadaikan dipisahkan atau dibagi, sehingga keberadaannya tidak ditempeli dengan barang lain.

---

199 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 308.

b. Jika seseorang menggadaikan sebuah barang secara keseluruhan, lalu ia ingin menggadaikannya lagi dengan *al-Marhuun bihi* berbeda dengan *al-Marhuun bihi* pada akad *ar-Rahnu* yang pertama, maka akad *ar-Rahnu* yang kedua tidak boleh menurut ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah.[200] Karena hal itu bersinggungan dengan hak *al-Murtahin*, karena kehartaan barang yang digadaikan tersebut adalah untuknya, oleh karena itu, tidak boleh ada hak orang lain yang terikat dengan barang tersebut.

Akan tetapi jika *al-Murtahin* pertama memperbolehkan akad *ar-Rahnu* yang kedua, maka akad *ar-Rahnu* yang kedua tersebut sah dan berlaku efektif, namun pergadaian pihak *al-Murtahin* yang pertama batal.

Begitu juga pergadaian *al-Murtahin* batal jika barang yang ia terima sebagai gadaian tersebut justru ia gadaikan sendiri sebagai jaminan utang pribadinya atas seizin pemilik barang tersebut (*ar-Raahin*). Hukumnya sama dengan hukum menggadaikan barang pinjaman untuk digadaikan.

Namun jika *al-Murtahin* pertama menggadaikan barang yang digadaikan kepadanya itu tanpa seizin pemiliknya (yaitu *ar-Raahin*), maka akad *ar-Rahnu* yang dilakukan oleh *al-Murtahin* pertama tersebut tidak sah. Dan pemilik barang tersebut (*ar-Raahin*) berhak mengembalikan barang tersebut ke tangan *al-Murtahin* pertama seperti semula. Lalu seandainya barang tersebut rusak di tangan *al-Murtahin* kedua sebelum dikembalikan lagi ke tangan *al-Murtahin* pertama, maka menurut ulama Hanafiyyah, pemilik barang tersebut (*ar-Raahin*) memiliki kebebasan memilih antara mendenda *al-Murtahin* pertama atau mendenda *al-Murtahin* kedua, seperti yang berlaku di dalam masalah menggadaikan barang milik orang lain. Dan jika pemilik barang tersebut (*ar-Raahin*) mendenda *al-Murtahin* pertama, maka penggadaian *al-Murtahin* pertama itu sah, karena denda pengganti barang yang digadaikannya tersebut kedudukannya menjadi *al-Marhuun*. Namun jika yang didenda oleh si pemilik barang tersebut (*ar-Raahin*) adalah *al-Murtahin* yang kedua, maka penggadaian *al-Murtahin* yang pertama batal, sedangkan denda yang ada kedudukannya menjadi gadaian di tangan *al-Murtahin* pertama. Dan *al-Murtahin* kedua boleh meminta ganti kepada *al-Murtahin* pertama atas denda yang ia bayarkan, karena *al-Murtahin* pertama telah menipunya. Gambarannya adalah, seperti si A menggadaikan suatu barang kepada si B, kemudian si B menggadaikan barang itu kepada si C tanpa seizin si A, maka penggadaian si B kepada si C itu tidak sah, dan si A berhak mengambil dan mengembalikan barang itu ke tangan si B lagi seperti semula. Jika seandainya barang itu rusak di tangan si C sebelum dikembalikan lagi ke tangan si B, maka si A memiliki kebebasan memilih antara mendenda si B atau si C. Apabila si A memilih untuk mendenda si B, maka penggadaian si B kepada si C menjadi boleh, karena denda itu statusnya sebagai gadaian di tangan si B menggantikan barang gadaian yang rusak tersebut. Namun jika si A memilih untuk mendenda si C, maka penggadaian si B kepada si C batal, dan denda itu menjadi gadaian di tangan si B, sementara si

200 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 147; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 3 hlm. 267, 305; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 127; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 347 dan setelahnya.

C berhak meminta ganti rugi kepada si B atas denda yang ia bayarkan kepada si A, karena si B telah menipunya.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[201] mengatakan bahwa barang yang masih berstatus digadaikan boleh digadaikan lagi, jika nilai barang tersebut lebih besar daripada nilai utang yang ada (*al-Marhuun bihi*), sehingga yang digadaikan lagi adalah sisa nilai barang tersebut dan utang (*al-Marhuun bihi*) yang kedua yang terikat dengan barang tersebut berada di tingkatan kedua. Oleh karena itu, jika barang tersebut dijual, maka yang terlebih dahulu dilunasi adalah utang yang pertama, baru setelah itu, sisanya digunakan untuk melunasi utang yang kedua. Berdasarkan hal ini, maka bisa dilihat bahwa hak *al-Murtahin* pertama tidak terganggu, sehingga oleh karenanya berlaku efektifnya *ar-Rahnu* yang kedua tidak digantungkan kepada persetujuan *al-Murtahin* pertama.

Jika barang tersebut berada di tangan seorang *al-'Adl*, baik apakah penggadaian yang baru (kedua) adalah kepada *al-Murtahin* yang sama atau kepada *al-Murtahin* yang lain, maka akad *ar-Rahn* atau penggadaian yang baru itu tidak sempurna kecuali dengan persetujuan dan kesediaan pihak *al-'Adl* untuk memegang *al-Marhuun* dalam kondisi yang baru.

Jika akad *ar-Rahn* atau penggadaian yang kedua adalah kepada *al-Murtahin* yang berbeda, maka apakah disyaratkan harus dengan persetujuan dan *al-Murtahin* pertama? Dalam madzhab Maliki ada tiga versi pendapat. *Pertama*, tidak disyaratkan harus atas persetujuan *al-Murtahin* pertama. *Kedua*, disyaratkan harus atas persetujuan *al-Murtahin* pertama. Dan *ketiga*, akad *ar-Rahnu* yang kedua tidak boleh, meskipun *al-Murtahin* pertama menyetujuinya. Namun jika barang yang ada berada di tangan *al-'Adl*, maka ada dua versi pendapat, yaitu pendapat yang pertama dan pendapat yang kedua.

Apabila akad *ar-Rahnu* atau penggadaian yang kedua adalah kepada *al-Murtahin* yang lain, sementara tempo pelunasan kedua utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) adalah sama, maka tidak ada kemusykilan dan masalah lagi. Namun jika tempo pelunasan kedua utang yang ada berbeda dan utang yang kedua (*al-Marhuun bihi* pada akad *ar-Rahnu* yang kedua) tempo pelunasannya jatuh lebih dahulu dibanding utang (*al-Marhuun bihi*) yang pertama, maka barang yang digadaikan tersebut dibagi di antara kedua utang tersebut jika memang dimungkinkan untuk dibagi tanpa menimbulkan kerugian seperti nilai berkurang misalnya. Selanjutnya *al-Murtahin* pertama diberi bagian sesuai dengan kadar yang bisa menutupi utang *ar-Raahin* kepadanya, sedangkan sisanya diberikan kepada *al-Murtahin* yang kedua.

Namun jika barang tersebut tidak memungkinkan untuk dibagi, maka barang tersebut dijual untuk melunasi kedua utang yang ada, namun dengan syarat utang yang pertama lebih diprioritaskan untuk dilunasi baru setelah itu sisanya digunakan untuk melunasi utang yang kedua. Semua ini jika memang ada kelebihan yang bisa digunakan untuk melunasi utang yang kedua. Namun bagaimana jika tidak ada kelebihan, maka caranya adalah barang tersebut tidak boleh dijual kecuali jika utang yang pertama telah jatuh tempo.

Adapun jika tempo pelunasan utang yang pertama adalah yang jatuh terlebih da-

201 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 238. Pendapat yang memperbolehkan mengadakan *ar-Rahn* di atas akad *ar-Rahn* yang lain, dengan kata lain menggadaikan barang yang telah digadaikan, sesuai dengan undang-undang sipil.

hulu, maka barang tersebut dijual lalu hasil penjualan barang tersebut digunakan untuk melunasi kedua utang yang ada dengan cara seperti yang pertama di atas, yaitu utang yang pertama lebih diprioritaskan baru kemudian setelah itu sisanya digunakan untuk melunasi utang yang kedua. Ini jika memang barang tersebut tidak bisa dibagi di antara kedua utang yang ada tanpa menimbulkan kerugian.

Al-Murtahin pertama tidak menanggung sisa yang ada yang diperuntukkan untuk melunasi utang yang kedua jika barang tersebut rusak di tangannya (di tangan *al-Murtahin* pertama) dan barang tersebut termasuk barang yang bisa disembunyikan seperti pakaian dan perhiasan, kecuali jika kerusakan barang tersebut dikarenakan ada unsur pelanggaran. Karena kelebihan yang ada kedudukannya adalah sebagai amanat di tangannya.

h. Ahli waris menggadaikan harta peninggalan si mayat padahal harta peninggalan tersebut masih tersangkut utang si mayat

Terkadang di dalam *al-Marhuun* terdapat hak orang lain selain *ar-Raahin* yang menghalangi penggadaian yang ada seperti menggadaikan kembali barang yang masih berstatus digadaikan dan menggadaikan harta peninggalan yang masih tersangkut utang si mayat. Seperti halnya menggadaikan barang milik orang lain, sah dan tidaknya digantungkan kepada persetujuan dan legitimasi pemilik barang tersebut.

Oleh karena itu, jika ada seorang ahli waris menggadaikan sebagian barang peninggalan yang masih tersangkut dengan tanggungan utang si mayat, maka dalam hal ini ulama Hanafiyyah mengatakan bahwa *ar-Rahnu* atau penggadaian tersebut ditangguhkan dan digantungkan kepada pensucian harta peninggalan yang ada dari sangkutan utang si mayat agar barang yang digadaikan tersebut benar-benar murni bagi *al-Murtahin*. Juga, karena utang si mayat menjadikan ahli waris belum bisa memiliki harta peninggalan yang ada, namun ada perbedaan pendapat di antara ulama Hanafiyyah dalam hal jika tanggungan utang si mayat kadarnya lebih kecil dari jumlah harta peninggalannya.

Begitu juga, ulama Malikiyyah mengatakan bahwa penggadaian yang dilakukan oleh ahli waris dalam kondisi seperti ini adalah sah, akan tetapi berlaku efektifnya penggadaian tersebut ditangguhkan sampai utang si mayat terlunasi. Setelah utang si mayat terlunasi, maka baru setelah itu penggadaian yang dilakukan ahli waris tersebut bisa berlaku efektif. Namun jika utang si mayat tersebut tidak dilunasi, maka penggadaian yang dilakukan ahli waris tersebut rusak. Karena menurut mereka, keberadaan utang si mayat menjadikan ahli waris belum bisa memiliki harta peninggalan yang ada.

Sementara itu, ulama Hanabilah[202] dalam salah satu dari dua versi pendapat yang lebih shahih menurut mereka menyatakan, bahwa jika seandainya ada seorang ahli waris menggadaikan harta peninggalan si mayat atau menjualnya, sementara si mayat masih memiliki tanggungan utang meskipun itu adalah tanggungan utang zakat, maka penggadaian atau penjualan tersebut sah. Karena harta peninggalan tersebut berpindah ke tangan ahli waris dengan meninggalnya si mayat, sehingga pentasharufannya tersebut mengenai sasaran miliknya sendiri, sementara adanya hak orang lain yang menyangkut harta peninggalan tersebut adalah bukan karena tindakannya atau keinginannya sendiri, akan tetapi berdasarkan ketetapan dan aturan agama. Hukum ini juga

202 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 35; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 316 dan setelahnya.

berlaku dalam setiap hak yang muncul dan terikat dengan suatu harta yang hal itu terjadi bukan karena keinginan atau tindakan ahli waris sendiri, seperti zakat dan denda tindak kejahatan. Maka oleh karena itu, hal tersebut tidak menghalangi untuk menggadaikan barang yang terikat dengan hak seperti itu.

Maka karena itu, penggadaian tersebut sah dan barang-barang peninggalan yang ada dibebani utang si mayat tersebut. Oleh karena itu, jika akad *ar-Rahnu* telah dilaksanakan, kemudian *ar-Raahin* yaitu ahli waris melunasi utang si mayat tersebut–yang terikat dengan harta peninggalannya–dengan menggunakan harta yang lain, maka *ar-Rahnu* yang ada tetap seperti apa adanya. Namun jika ia tidak melunasinya, maka bagi para pihak yang berpiutang kepada si mayat boleh mengambil barang peninggalan yang digadaikan tersebut, karena hak mereka lebih dahulu ada.

Ini seperti jika seandainya ahli waris mentasharufkan harta peninggalan si mayat, kemudian muncul kasus ada barang yang sebelumnya dijual oleh si mayat ketika masih hidup dikembalikan lagi dikarenakan adanya cacat pada barang tersebut, atau harta peninggalannya tersangkut suatu hak setelah ia meninggal dunia dikarenakan suatu sebab yang telah ada ketika ia masih hidup, seperti setelah ia meninggal dunia ada hewan terjatuh ke dalam sumur yang ia gali di lahan bukan miliknya ketika ia masih hidup. Oleh karena itu, pentasharufan ahli waris terhadap harta peninggalan pada kasus-kasus ini sah, namun belum berlaku mengikat. Pentasharufan tersebut baru mengikat jika si ahli waris menunaikan hak yang ada tersebut dari hartanya misalnya. Namun jika tidak, maka pentasharufannya tersebut batal.

Namun di sini diharuskan barang yang digadaikan oleh si ahli waris tersebut memang khusus untuk dirinya, supaya apa yang ia gadaikan bukanlah bagian milik ahli waris lainnya.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[203] mengatakan bahwa tidak sah ahli waris menggadaikan sebagian barang peninggalan si mayat. Karena pentasharufan harta menurut mereka ada kalanya sah dan berlaku efektif, dan ada kalanya batal dan tidak sah. Pentasharufan yang dilakukan oleh seorang *fudhuuli* (orang yang bukan sebagai wali, *washiy*, *ashiil* atau wakil, dengan kata lain, orang yang tidak memiliki kewenangan sama sekali terhadap harta yang ia tasharufkan) menurut mereka sama seperti pendapat ulama Hanabilah, yaitu tidak sah. Penggadaian yang dilakukan si ahli waris tersebut tidak sah dikarenakan harta peninggalan si mayat masih tersangkut dengan utang. Harta peninggalan yang masih tersangkut tanggungan utang si mayat meskipun memang tidak mencegah kepemilikan ahli waris terhadap harta peninggalan tersebut, namun harta peninggalan yang masih tersangkut dengan tanggungan utang si mayat tersebut secara *de jure* dianggap tergadaikan dengan tanggungan utang si mayat tersebut, meskipun secara *de facto* tidak ada akad *ar-Rahn*.

Dan yang lebih *azhhar* menurut mereka bahwa di dalam masalah ini tidak ada perbedaan antara apakah utang tersebut menenggelamkan semua harta peninggalan yang ada atau dengan kata lain harta peninggalan yang ada habis jika digunakan untuk melunasi utang tersebut, maupun tidak. Oleh karena itu, mereka berpendapat bahwa seorang ahli waris tidak boleh melakukan pentasharufan terhadap harta peninggalan yang masih tersangkut tanggungan utang si mayat. Seperti halnya mereka juga berpendapat bahwa seorang *ar-Raahin* tidak boleh melakukan pentasharufan terhadap barang yang ia gadaikan sementara *al-Marhuun bihi* masih ada.

---

203 *Mughnil Muhtaaj*, juz 3 hlm. 144 dan setelahnya; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 3 hlm. 304 dan setelahnya.

i. Menggadaikan sesuatu yang cepat rusak (busuk)

Menurut ulama Hanabilah dan yang lainnya,[204] sah menggadaikan sesuatu yang cepat rusak baik dengan utang (*al-Marhuun bihi*) yang telah jatuh tempo maupun yang belum, baik apakah sesuatu tersebut bisa diperbaiki (diawetkan) dengan cara dikeringkan seperti anggur dan *ruthab* (kurma basah) maupun tidak seperti buah semangka dan sesuatu yang dimasak. Jika bisa dikeringkan, maka *ar-Raahin* yang berkewajiban mengeringkannya, karena itu termasuk biaya untuk menjaga dan merawatnya agar tetap baik. Namun jika tidak bisa dikeringkan, maka dijual dan harga hasil penjualannya digunakan untuk membayar utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) jika memang *al-Marhuun bihi* tersebut telah jatuh tempo, atau tempo pelunasannya jatuh sebelum sesuatu tersebut rusak dan busuk. Namun jika *al-Marhuun bihi* tidak jatuh tempo sebelum barang tersebut rusak, maka harga hasil penjualannya menduduki posisi *al-Marhuun*, baik akad *ar-Rahnu* yang ada disyaratkan menjualnya atau tidak. Karena kebiasaan yang berlaku memang menghendaki seperti itu, karena pemilik barang tersebut tentunya sangat menginginkan hak miliknya tersebut. Oleh karena itu, jika hal itu hanya bisa dilakukan dengan cara menjualnya, maka penjualan tersebut diberlakukan di dalam akad *ar-Rahnu* yang ada, meskipun ketika mengadakan akad *ar-Rahnu* hal itu dilakukan secara mutlak tanpa menyebutkan syarat menjualnya, sama seperti mengeringkan barang gadaian yang memang bisa dikeringkan dan memberi makan kepada hewan yang digadaikan.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah mengatakan bahwa jika sesuatu yang cepat rusak atau busuk tersebut digadaikan dengan utang yang tempo pembayarannya tidak jatuh sebelum sesuatu tersebut rusak atau busuk, maka dilihat, jika memang di dalam akad *ar-Rahnu* disyaratkan menjualnya jika dikhawatirkan akan rusak atau busuk, maka boleh menggadaikannya. Namun jika tidak disyaratkan menjualnya, maka dalam hal ini ada dua pendapat, namun yang shahih adalah pendapat yang mengatakan tidak sah menggadaikannya. Karena tidak memungkinkannya barang tersebut dijual sebelum utang yang ada jatuh tempo, karena dalam akad tidak disyaratkan seperti itu, sebagaimana akad gadai yang ada juga tidak sah jika disyaratkan barang tersebut tidak boleh dijual. Apabila tidak diketahui apakah *al-Marhuun* akan rusak atau busuk sebelum utang yang ada jatuh tempo, maka sah menggadaikannya dengan akad *ar-Rahnu* yang bersifat mutlak tanpa adanya syarat menjualnya menurut pendapat yang lebih kuat. Karena menurut hukum asal, barang tersebut tidak rusak atau busuk sebelum utang yang ada jatuh tempo.

j. Menggadaikan 'ashiir (juice atau minuman hasil perasan buah)

Boleh menggadaikan *'ashiir*, karena *'ashiir* boleh dijual. Adapun adanya kemungkinan *'ashiir* tersebut keluar dari sifat kehartaannya dengan berubahnya *'ashiir* tersebut menjadi minuman yang memabukkan (khamr), maka hal itu tidak menjadi penghalang bagi keabsahan menggadaikannya. Apabila *'ashiir* berubah menjadi cuka, maka akad *ar-Rahnu* yang ada tetap seperti semula. Namun jika berubah menjadi minuman yang memabukkan (khamr) setelah *al-Qabdhu* (dipegang dan berada di tangan *al-Murtahin*), maka wajib untuk menumpahkannya dan akad *ar-Rahnu* yang ada menjadi tidak berlaku mengikat. Oleh karena itu, jika ditumpahkan, maka akad *ar-Rahnu* yang ada menjadi batal dan *al-Murtahin* tidak

204 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 341; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 308; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 148.

memiliki hak *khiyaar*. Karena kerusakan yang terjadi dengan berubahnya *al-Marhuun* menjadi khamr terjadi ketika *al-Marhuun* tersebut berada di tangannya.

Namun jika *'ashiir* tersebut berubah menjadi khamr sebelum *al-Murtahin* melakukan *al-Qabdhu* (pemegangan) terhadapnya, maka akad *ar-Rahnu* batal menurut ulama Hanabilah. Sementara ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah berdasarkan pendapat yang lebih shahih menurut mereka, mengatakan bahwa akad *ar-Rahnu* yang ada tetap sah dan tetap seperti semula, karena yang digadaikan pada awalnya adalah *'ashiir*, berdasarkan kaedah, *"yughtafaru fid dawaam wal baqaa` maa laa yughtafaru fil ibtidaa`,"* (sesuatu yang jika terjadi sejak awal akad adalah tidak boleh, maka jika sesuatu itu terjadi di tengah-tengah masa berlakunya akad, maka itu boleh. Maksudnya, jika yang digadaikan sejak awal adalah berupa khamr, maka itu tidak boleh. Sedangkan jika pada awalnya yang digadaikan adalah berupa *ashiir*, kemudian di tengah-tengah masa berlakunya gadaian, *ashiir* itu berubah menjadi khamr, maka itu bisa ditolerir). Juga karena *al-Marhuun* tersebut memiliki nilai harga ketika masih dalam bentuk *'ashiir*, dan bisa saja *ashiir* yang berubah menjadi khamr itu akan kembali memiliki nilai lagi ketika telah berubah menjadi cuka.[205] Ibnu Qudamah berkata, "Ini adalah pendapat yang lebih dekat kepada kebenaran, karena *'ashiir* yang telah berubah menjadi khamr tersebut bisa kembali menjadi *al-Marhuun* ketika khamr tersebut berubah menjadi cuka."

k. Menggadaikan mushaf (kitab suci Al-Qur`an)

Menurut ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyah dan berdasarkan pendapat yang lebih shahih menurut ulama Syafi'iyyah, sah menggadaikan mushaf, kitab-kitab hadits, tafsir dan *atsar*. Namun pihak *al-Murtahin* tidak boleh membacanya, karena akad *ar-Rahnu* hanya memberinya hak menahan dan memegang bukan hak menggunakan dan memanfaatkan. Oleh karena itu, jika *al-Murtahin* menggunakan dan memanfaatkannya, lalu rusak, maka ia menanggung seluruh nilainya, karena dengan begitu berarti ia telah melakukan pengghashaban.

Sementara pendapat yang lebih shahih menurut ulama Hanabilah adalah bahwa tidak sah menggadaikan mushaf, karena mushaf tidak boleh dijual. Padahal maksud dari *ar-Rahnu* atau penggadaian adalah menerima pembayaran utang dari harga barang yang digadaikan, dan hal ini tidak bisa terwujud kecuali dengan menjualnya, sementara menjual mushaf hukumnya tidak boleh, oleh karena itu menggadaikannya juga tidak boleh. Akan tetapi sah menggadaikan kitab-kitab hadits dan tafsir walaupun digadaikan kepada orang kafir atau dengan kata lain meskipun *al-Murtahin*-nya adalah orang kafir, namun dengan syarat *al-Marhuun* harus dipegang dan dibawa oleh seorang *al-'Adl* yang Muslim.

C. HUKUM DAN KONSEKUENSI-KONSEKUENSI AKAD AR-RAHN

Pembahasan ketiga ini mencakup dua bagian, pertama hukum-hukum akad *ar-Rahn* yang sah, dan yang kedua hukum-hukum akad *ar-Rahn* yang tidak sah

Akad *ar-Rahn* yang sah adalah akad *ar-Rahn* yang memenuhi syarat-syarat akad *ar-Rahn*. Sedangkan akad *ar-Rahn* yang tidak sah adalah akad *ar-Rahn* yang tidak memenuhi syarat-syarat akad *ar-Rahn*.

Akad *ar-Rahn* yang tidak sah menurut ulama Hanafiyyah ada dua, yaitu *baathil* (batal) dan *faasid* (rusak).

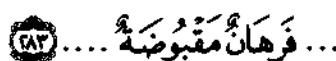
205 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 342; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 129; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 316.

AKAD AR-RAHN YANG BATAL

Yaitu akad *ar-Rahn* yang tidak memenuhi salah satu syarat yang berkaitan dengan asal akad, seperti pihak yang mengadakan akad tidak memiliki kelayakan dan kompetensi (*al-Ahliyyah*) melakukan akad seperti orang gila dan orang dungu, atau tidak adanya obyek akad seperti menggadaikan sesuatu yang tidak memiliki sifat harta sama sekali, atau *al-Marhuun bihi*-nya tidak bisa dipenuhi dengan harta seperti hak qishash dan hak *syuf'ah*, atau akad *ar-Rahn* kehilangan maknanya seperti mensyaratkan *al-Marhuun* tidak boleh dijual untuk melunasi *al-Marhuun bihi*, atau mensyaratkan *al-Murtahin* tidak memiliki posisi lebih dibanding para pihak yang berpiutang kepada *ar-Raahin* lainnya.

AKAD AR-RAHN YANG FAASID (RUSAK)

Yaitu akad *ar-Rahn* yang tidak memenuhi salah satu syarat yang berkaitan dengan sifat akad, seperti *al-Marhuun* tertempeli oleh selain *al-Marhuun* (seperti menggadaikan rumah yang di dalamnya terdapat barang-barang milik *ar-Raahin*, namun barang-barang itu tidak termasuk tergadaikan), atau *al-Marhuun bihi* berupa barang yang tertanggung dengan selain barang itu sendiri seperti barang yang dijual yang masih berada di tangan pihak penjual berdasarkan riwayat *an-Nawaadir*. Karena barang yang dijual yang masih berada di tangan pihak penjual tertanggung dengan harganya. Namun menurut zhahir riwayat, sah mengadakan akad *ar-Rahn* dengan *al-Marhuun bihi* berupa barang yang dibeli yang belum berada di tangan pihak pembeli, atau dengan kata lain yang masih berada di tangan pihak penjual, seperti yang telah kami jelaskan dalam pembahasan syarat-syarat *ar-Rahnu*.

Sedangkan akad *ar-Rahn* yang tidak sah menurut selain ulama Hanafiyyah hanya ada satu macam, yaitu akad *ar-Rahn* yang batal atau rusak, yaitu akad *ar-Rahn* yang tidak memenuhi syarat-syarat sah *ar-Rahn* yang mereka tetapkan, dengan beberapa perbedaan di antara mereka dalam sebagian syarat-syarat tersebut.

1. HUKUM AR-RAHN YANG SAH ATAU HUKUM BERLAKU MENGIKATNYA AKAD AR-RAHN

Berlaku mengikatnya akad *ar-Rahn* adalah hanya sepihak, yaitu hanya bagi *ar-Raahin* saja, bukan bagi *al-Murtahin*. Oleh karena itu, *ar-Raahin* tidak memiliki hak untuk membatalkan dan menganulirnya, karena akad *ar-Rahn* adalah akad jaminan utang. Adapun *al-Murtahin*, maka ia memiliki hak untuk membatalkannya kapan saja, karena akad *ar-Rahn* adalah untuk kemashlahatan dan kepentingan dirinya.[206] Akad *ar-Rahn* menurut seluruh fuqaha belum memiliki konsekuensi hukum apa-apa kecuali dengan adanya *al-Qabdhu* (*al-Marhuun* sudah dipegang dan berada di tangan *al-Murtahin*). Oleh karena itu, harga barang yang digadaikan belum bisa hanya diperuntukkan bagi *al-Murtahin* saja atau dengan kata lain ia belum memiliki hak prioritas terhadap harga barang yang digadaikan itu, dan belum memiliki kedudukan lebih dibanding para pihak yang berpiutang lainnya kecuali dengan *al-Qabdhu*.

Menurut jumhur, berlaku mengikatnya akad *ar-Rahn* belum bisa terealisasi kecuali dengan *al-Qabdhu*. Sedangkan menurut ulama Malikiyyah, akad *ar-Rahn* sudah berlaku mengikat hanya dengan ijab dan qabul. Penjelasan lebih lanjut tentang pendapat madzhab-madzhab yang ada dalam masalah ini adalah seperti berikut,

Jumhur fuqaha dari ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah, dan ulama Hanabilah ber-

206 *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 305, 307.

dasarkan pendapat yang lebih shahih,[207] mengatakan bahwa akad *ar-Rahn* dalam segala keadaannya belum berlaku mengikat kecuali dengan adanya *al-Qabdhu*. Adapun sebelum adanya *al-Qabdhu*, maka akad *ar-Rahn* yang ada belum berlaku mengikat bagi *ar-Raahin*, sehingga ia masih memiliki hak untuk meneruskan atau membatalkannya. Dalil yang mereka jadikan dasar pendapat ini adalah ayat,

"...maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang)...." **(al-Baqarah: 283)**

Karena makna ayat ini adalah, maka hendaklah menyerahkan barang gadaian yang dipegang (oleh *al-Murtahin*). Karena kata *mashdar*, yaitu *"rihaanun"* yang diberi *fa`* yang berkedudukan menjadi jawabnya syarat di dalam ayat di atas adalah mengandung arti perintah, jadi artinya adalah, "maka gadaikanlah." Memerintahkan sesuatu yang disifati menghendaki sifat tersebut menjadi syarat sesuatu tersebut. Sesuatu yang disyariatkan dengan diberi sifat, maka secara syara', sesuatu tersebut dianggap belum ada kecuali dengan adanya sifat tersebut. Di sini sesuatu tersebut adalah kata, *"farihaanun,"* sedangkan sifat yang dimaksud adalah, *"maqbuudhah"* (yang dipegang). Oleh karena itu, akad *ar-Rahn* belum berlaku mengikat kecuali dengan *al-Qabdhu*. Dan karena akad *ar-Rahn* adalah akad *tabarru'* (mengandung unsur derma), maka dari itu, *ar-Raahin* tidak bisa dipaksa untuk menetapi sesuatu di dalam akad tersebut, maka oleh karenanya, agar akad *ar-Rahn* bisa dilaksanakan dan mengikat, maka harus ada *al-Qabdhu*. Karena *ar-Rahn* sebelum adanya *al-Qabdhu* tidak memiliki indikasi luar kecuali dengan *al-Qabdhu*, seperti halnya apa yang berlaku dalam hibah dan sedekah. Oleh karena itu, akad *ar-Rahn* dianggap belum ada menurut syara' dan belum memiliki konsekuensi-konsekuensi hukum kecuali disertai dengan adanya *al-Qabdhu*, dan akad *ar-Rahn* belum berlaku mengikat kecuali dengan adanya *al-Qabdhu*.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[208] mengatakan bahwa akad *ar-Rahn* sudah berlaku mengikat hanya dengan ijab dan qabul saja, sedangkan *al-Qabdhu* hanyalah syarat sempurnanya akad. Jika telah ada ijab dan qabul, maka akad *ar-Rahn* secara otomatis sudah berlaku mengikat dan pihak *ar-Raahin* dipaksa untuk menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin* selama tidak ada salah satu dari empat penghalang berikut,

- Meninggalnya *ar-Raahin* setelah berlangsungnya akad dan sebelum penyerahan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin*.
- Para pihak yang berpiutang lainnya menuntut dan menagih *ar-Raahin* agar melunasi utang-utangnya kepada mereka.
- *Ar-Raahin* mengalami kepailitan yang bersifat menyeluruh, maksudnya semua harta milik *ar-Raahin* jika digunakan untuk membayar utang-utang yang ada tersebut, maka akan habis tanpa tersisa.
- *Ar-Raahin* mengalami sakit keras atau gila sampai ia meninggal dunia.

Dalil dan argumentasi yang mereka jadikan dasar pendapat ini seperti yang telah kami singgung di atas adalah bahwa akad dan *al-Iltizaam* (kewajiban, tanggung jawab) sudah terwujud dengan ijab dan qabul. Allah SWT berfirman,

207 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 340 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 6 hlm. 63; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 305; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 328 dan setelahnya.

208 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 270 dan setelahnya; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 240 dan setelahnya.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ .... ﴿١﴾

"Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu,...." **(al-Maa`idah: 1)**

Ar-Rahn adalah termasuk salah satu bentuk akad dan perintah untuk memenuhi akad di dalam ayat di atas adalah perintah yang bersifat wajib, maka mematuhi dan memenuhi akad *ar-Rahn* hukumnya wajib melalui jalur berlaku mengikatnya akad *ar-Rahn* bagi pihak *ar-Raahin*. Karena ia adalah pihak *al-Multazim* (yang memberikan komitmen, yaitu ijab).

KONSEKUENSI-KONSEKUENSI HUKUM AKAD AR-RAHN

Apabila akad *ar-Rahn* telah sempurna dengan diserahkannya barang yang digadaikan kepada *al-Murtahin*, maka hal itu memunculkan konsekuensi-konsekuensi hukum seperti berikut,

a. Al-Marhuun atau barang yang digadaikan terikat dengan utang yang ada (al-Marhuun bihi)

Prinsip umum dalam hal ini adalah bahwa *al-Marhuun* tidak bisa dibagi-bagi. Maka dari itu, jika suatu barang digadaikan sebagai jaminan suatu tanggungan utang (*al-Marhuun bihi*), seluruh bagian-bagian barang yang digadaikan tersebut atau seluruh satuan-satuannya terikat dengan utang tersebut, sebagaimana juga bagian-bagian atau satuan-satuan barang tersebut tergadaikan dengan seluruh bagian-bagian utang (*al-Marhuun bihi*) yang ada. Maka karena itu, jika bagian dari utang yang ada gugur dikarenakan adanya *ibraa`* (pembebasan) atau *wafaa`* (pembayaran), maka barang yang digadaikan secara keseluruhan tetap terikat dengan sisa utang yang ada. Prinsip inilah yang diterapkan oleh undang-undang sipil Mesir dan Suriah.

Utang yang terkait dengan *al-Marhuun* adalah utang yang dijamin dengan barang yang digadaikan saja, sedangkan utang-utang lainnya tidak ikut terkait dengan *al-Marhuun*. Berdasarkan asas keterkaitan dan keterikatan ini, maka *al-Murtahin* memiliki hak menahan *al-Marhuun*, ia berhak menahan *al-Marhuun* secara keseluruhan sampai utang yang ada dibayar secara penuh, baik apakah *al-Marhuun* dalam bentuk barang yang satu maupun terdiri dari beberapa barang.

Prinsip umum ini secara fiqh telah disepakati, namun fuqaha berbeda pendapat dalam hal pengimplementasiannya, baik ketika akad yang ada lebih dari satu atau hanya satu.

Ulama Hanafiyyah[209] mengatakan bahwa kesatuan akad atas dasar kesatuan *shiighah* (ijab qabul). Oleh karena itu, jika *shiigah* satu maka akad juga satu. Baik apakah utang (*al-Marhuun bihi*) yang ada hanya satu atau lebih. Oleh karenanya, jika seandainya pihak yang berutang (*ar-Raahin*) baru melunasi salah satu utang yang ada, maka ia belum berhak meminta kembali *al-Marhuun* yang menjadi bandingan utang yang telah dibayarnya tersebut, baik apakah *al-Marhuun* yang ada satu maupun berbilang. Oleh karena itu, seandainya *ar-Raahin* baru melunasi utang yang menjadi bandingan salah satu barang yang digadaikan, maka ia tetap belum berhak meminta kembali barang tersebut. Meskipun di dalam akad disebutkan rincian bahwa setiap barang yang digadaikan adalah untuk jaminan setiap utang yang ada, seperti barang ini untuk utang yang ini dan barang yang itu untuk utang yang itu. Hal ini dikarenakan akad yang ada adalah satu dan tidak bisa berubah menjadi berbilang dengan adanya penyebutan rincian tersebut.

209 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 153; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 6 hlm. 78.

Juga, baik apakah *ar-Raahin* lebih dari satu (yaitu seperti dua orang yang berutang menggadaikan suatu barang kepada *al-Murtahin* satu), atau *al-Murtahin* lebih dari satu (seperti jika keduanya adalah *syariik*, atau masing-masing memberi utangan secara sendiri-sendiri kepada *ar-Raahin*).

Maka karena itu, jika akad satu, maka tidak ada sesuatu dari *al-Marhuun* yang bisa terbebaskan atau dengan kata lain bisa tertebus dan bisa diminta kembali, selama utang yang ada belum terlunasi semuanya. Karena *al-Marhuun* tertahan dengan semua utang-utang yang ada (maksudnya *al-Marhuun bihi* lebih dari satu) atau dengan keseluruhan jumlah utang yang hanya satu (maksudnya *al-Marhuun bihi* yang ada hanya satu). Dan jika akad yang ada berbilang atau lebih dari satu akad dikarenakan berbilangnya *shiighah*, maka bagian *al-Marhuun* bisa terbebaskan (tertebus) dan boleh diminta kembali secara tersendiri jika bagian dari utang yang ada yang menjadi bandingannya dibayar.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[210] mengatakan bahwa akad *ar-Rahn* yang ada adalah berbilang dengan berbilangnya *ar-Raahin* dan *al-Murtahin*, atau dengan berbilangnya salah satu pihak saja. Berdasarkan hal ini, maka akad *ar-Rahn* dianggap satu jika kedua belah pihak yang mengadakan akad yaitu *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* hanya satu. Jika akad *ar-Rahn* satu, maka *al-Marhuun* secara keseluruhan statusnya tetap tergadaikan dengan sisa utang yang ada jika sebagian utang tersebut telah dibayar, atau dengan kata lain, jika utang yang ada baru dibayar sebagian, maka *al-Marhuun* tetap belum tertebus dan belum boleh diminta kembali. Karena setiap bagian dari *al-Marhuun* digadaikan dengan setiap bagian dari utang.

Jika akad *ar-Rahn* berbilang, seperti pihak *ar-Raahin* adalah dua orang dan *al-Murtahin* satu orang, maka jika salah satu dari *ar-Raahin* telah membayar utangnya, maka ia boleh meminta kembali bagiannya dari *al-Marhuun*. Atau *ar-Raahin* satu orang dan *al-Murtahin* lebih dari satu orang, maka jika *ar-Raahin* telah membayar utang kepada salah satu *al-Murtahin*, maka ia boleh meminta kembali bagian dari *al-Marhuun* yang menjadi bandingan utang yang telah ia bayar tersebut.

Dan perlu diperhatikan bahwa jika *ar-Raahin* satu sedangkan *al-Murtahin* lebih dari satu, namun *al-Marhuun* adalah sesuatu yang tidak bisa dibagi, lalu *ar-Raahin* membayar utang kepada salah satu *al-Murtahin*, maka *al-Marhuun* diserahkan kepada *al-'Adl*, atau boleh tetap berada di tangan *al-Murtahin* yang satunya lagi dan bagian yang telah ditebus tersebut kedudukannya adalah sebagai amanat di tangannya.

Sementara itu, ulama Hanabilah[211] berpendapat seperti pendapat ulama Malikiyyah, yaitu akad *ar-Rahn* berbilang dengan berbilangnya *ar-Raahin* atau *al-Murtahin*. Jika *ar-Raahin* dua orang dan *al-Murtahin* satu orang, maka akad yang muncul adalah dua. Jika *ar-Raahin* satu orang dan *al-Murtahin* dua orang, maka akad yang muncul juga dua. Dan jika *ar-Raahin* dua orang dan *al-Murtahin* dua orang, maka akad yang muncul adalah empat.

Jika begitu, maka akad *ar-Rahn* adalah satu jika *ar-Raahin* satu orang dan *al-Murtahin* satu orang. Baik apakah *al-Marhuun bihi* yang ada satu maupun berbilang. Jika *ar-Raahin* baru membayar sebagian utang (berarti di sini *al-Marhuun bihi* hanya satu) atau baru membayar salah satu utang dari utang-utang yang ada (berarti di sini *al-Marhuun bihi* berbilang), maka ia belum boleh meminta kembali

210 *Haasyiyatud Dasuqi 'ala Asy-Syarhil Kabiir*, juz 3 hlm. 258; *Ad-Dardir*, juz 3 hlm. 257.
211 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 346, 402.

sesuatu dari *al-Marhuun* yang menjadi bandingan sebagian utang atau salah satu utang yang telah ia bayar tersebut.

Apabila *ar-Raahin* lebih dari satu orang, maka jika salah satu dari mereka telah melunasi utangnya, maka bagiannya dari *al-Marhuun* telah keluar dari *ar-Rahn* atau dengan kata lain telah tertebus. Jika yang berjumlah lebih dari satu orang adalah *al-Murtahin*, lalu *ar-Raahin* telah membayar utang kepada salah satunya, maka bagiannya telah keluar dari *ar-Rahn* (tertebus) dan *ar-Raahin* bisa memintanya kembali.

Dan jika *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* masing-masing adalah dua orang dan yang muncul berarti adalah empat akad, maka setiap seperempat dari *al-Marhuun* tergadaikan dengan seperempat dari utang yang ada. Jika seperempat atau lebih dari utang yang ada telah dibayar, maka bagian dari *al-Marhuun* yang menjadi bandingannya telah tertebus sesuai dengan kadarnya. Al-Qadhi Abu Ya'la berkata, "Dan ini adalah pendapat yang benar."

Adapun ulama Syafi'iyyah[212] berpendapat bahwa berbilang dan tidaknya akad *ar-Rahn* adalah sesuai dengan berbilang tidaknya utang yang ada (*al-Marhuun bihi*). Dan biasanya berbilangnya *al-Marhuun bihi* dikarenakan berbilangnya kedua belah pihak yang mengadakan akad (*ar-Raahin* dan *al-Murtahin*) meskipun wakil keduanya satu. Hal ini berbeda dengan akad jual beli, karena dalam akad jual beli, yang diperhitungkan adalah berbilangnya pihak yang secara langsung mengadakan akad, meskipun itu wakil. Karena harta yang digadaikan kedudukannya adalah sebagai jaminan utang, oleh karena itu, jika utang yang ada berbilang, maka jaminan yang ada juga berbilang. Berbilangnya pihak yang berutang (*al-Madiin*) atau yang berpiutang (*ad-Daa'in*) biasanya dibarengi dengan berbilangnya utang. Sedangkan akad jual beli adalah akad *dhamaan* (tanggungan), sehingga yang dilihat adalah pihak yang secara langsung melakukan akad jual beli.

Jadi, dalam masalah ini, patokan yang digunakan oleh ulama Syafi'iyyah dalam menentukan berbilang dan tidaknya akad *ar-Rahn* adalah utang yang ada (*al-Marhuun bihi*), jika utang yang ada berbilang, maka akad *ar-Rahn* juga berbilang, dan jika utang yang ada hanya satu, maka akad *ar-Rahn* juga satu. Dan biasanya berbilangnya utang adalah dikarenakan berbilangnya pihak yang berutang (*al-Madiin*) atau berbilangnya pihak yang berpiutang (*ad-Daa'in*), dan utang yang ada tidak berbilang dengan tidak berbilangnya *al-Madiin* atau *ad-Daa'in*, atau dikarenakan utang yang ada adalah *musytarak* (hak bersama dua orang atau lebih) meskipun *ad-Daa'in* jumlahnya dua orang, atau dengan kata lain, utang yang ada dianggap satu atau tidak berbilang jika utang tersebut bersifat *musytarak* meskipun pihak *ad-Daa'in* jumlahnya dua. Dan bentuk yang terakhir inilah yang menjadikan ulama Syafi'iyyah dalam hal ini berbeda dengan ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah.

Berdasarkan hal ini, maka jika seandainya ada seseorang menggadaikan sebuah rumah kepada dua *ad-Daa'in* (*al-Murtahin*), kemudian ia membayar utang kepada salah satunya, maka bagian dari *al-Marhuun* yang menjadi bandingan utang yang telah ia bayar tersebut tertebus atau terbebas dari gadaian dikarenakan berbilangnya utang disebabkan berbilangnya *ad-Daa'in*, namun dengan syarat apa yang dipegang oleh salah satu *ad-Daa'in* memang khusus untuk dirinya. Oleh karena itu, jika apa yang dipegangnya bersifat *musytarak* atau dengan kata lain ada sebagiannya yang untuk *ad-Daa'in* yang satunya lagi, maka tidak ada

212 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 141 dan setelahnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 307.

bagian dari *al-Marhuun* yang tertebus dan terbebas, karena utang yang ada belum secara sempurna dibayar.

Seandainya ada seseorang meminjam barang dari dua orang untuk ia gadaikan, kemudian ia membayar setengah dari utang yang ada, maka setengah dari apa yang ia gadaikan tersebut tertebus.

Kesimpulannya adalah bahwa kadah atau prinsip utama yang dijadikan pegangan berdasarkan kesepakatan ulama pada masalah tertebus atau tidaknya sesuatu dari *al-Marhuun* adalah berbilang dan tidaknya akad *ar-Rahn*. Hanya saja menurut ulama Hanafiyyah, patokan yang digunakan untuk menentukan berbilangnya akad *ar-Rahn* adalah berbilangnya *shiigah* tanpa memandang apakah kedua belah pihak yang mengadakan akad berbilang atau tidak. Sedangkan menurut ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah adalah bahwa berbilangnya akad dikarenakan berbilangnya pihak yang mengadakan akad. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah adalah bahwa berbilangnya akad dikarenakan berbilangnya utang (*al-Marhuun bihi*) yang ada, dan menurut mereka berbilangnya utang biasanya dikarenakan berbilangnya *al-Madiin* atau *ad-Daa'in*. Sehingga dengan begitu, berarti pendapat ulama Syafi'iyyah dalam hal ini mirip dengan pendapat ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah.

b. Hak menahan al-Marhuun

Hak menahan *al-Marhuun* adalah konsekuensi terikatnya *al-Marhuun* dengan utang yang ada (*al-Marhuun bihi*). Karena keterikatan (*at-Ta'alluq*) ini adalah sebagai medium agar utang yang ada terbayar dari *al-Marhuun* atau dari yang lain. Dan *at-Ta'alluq* ini tidak bisa muncul seperti yang diinginkan kecuali dengan menahan *al-Marhuun* oleh *al-Murtahin*, supaya penahanan ini bisa mendorong *al-Madiin* (*ar-Raahin*) untuk membayar utang yang ada, karena takut harta miliknya yang ia gadaikan dijual secara paksa jika ia tidak mau membayar utang tersebut. Berdasarkan hal ini, maka terikatnya *al-Marhuun* dengan *al-Marhuun bihi* dan menahan *al-Marhuun* termasuk bagian dari unsur-unsur *at-Tawatstsuq* (penguatan dan penjaminan utang).

Berdasarkan hal ini, maka ulama Hanafiyyah[213] mengatakan bahwa sahnya akad *ar-Rahn* berkonsekuensi muncul dan tetapnya hak *al-Murtahin* untuk menahan barang yang digadaikan secara terus menerus (maksudnya tidak boleh ia lepas dan ia serahkan kepada orang lain) dan tidak memberi kesempatan kepada *ar-Raahin* untuk meminta kembali *al-Marhuun* sebelum terlunasinya utang yang ada. Karena *ar-Rahn* disyariatkan dengan tujuan *at-Tawatstsuq* dan *at-Tawatstsuq* tidak terwujud kecuali dengan menahan sesuatu yang bisa digunakan untuk melunasi utang tersebut, yaitu harta yang digadaikan.

Penetapan hak menahan (*al-Habsu*) menurut ulama Hanafiyyah adalah dengan menetapkan kekuasaan atas *al-Marhuun* bagi *al-Murtahin* untuk mendapatkan pelunasan utang (*al-Istiifaa'*). Karena *al-Istiifaa'* maknanya adalah memiliki barang yang diserahkan sebagai pembayaran utang sekaligus memiliki hak menguasai barang tersebut. Dan dikarenakan memiliki barang yang digadaikan dilarang oleh agama berdasarkan hadits di atas,

لاَ يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ

"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya yang telah menggadaikannya (maksudnya, pihak al-Murtahin tidak bisa memiliki barang

213 *Al-Mabsuuth*, juz 21 hlm. 63; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 145; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 64 dan setelahnya; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 8 hlm. 194 – 196; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 345.

yang digadaikan ketika pihak ar-Raahin tidak menebusnya dengan membayar utang yang ada ketika utang tersebut telah jatuh tempo)."

Maka karena itu yang bisa dilakukan adalah memiliki hak menguasai *al-Marhuun*. Berdasarkan hal ini, maka sesuatu yang diinginkan oleh akad *ar-Rahn* yang disyariatkan sebagai bentuk penjaminan agar utang yang ada terbayar adalah tetapnya hak menguasai *al-Marhuun* saja bukan memilikinya. Karena ini adalah arti yang ditunjukkan oleh kata *ar-Rahnu* secara bahasa, yaitu *al-Habsu* (menahan). Dan makna-makna istilah secara syara' sesuai dengan makna-maknanya menurut bahasa.

Dan dikarenakan *al-Marhuun* adalah barang yang memiliki nilai harta, sementara pembayaran utang yang ada tidak lain adalah dengan menggunakan nilai harta barang yang digadaiakn bukan dengan barangnya, maka kekuasaan *al-Murtahin* atas *al-Marhuun* adalah dengan melihat kepada nilai kehartaan *al-Marhuun* tersebut. Oleh karena itu, kekuasaan *al-Murtahin* atas *al-Marhuun* untuk bisa mendapatkan pembayaran utang adalah berkaitan dengan nilai kehartaan barang yang digadaikan tersebut, sehingga itu hanya terbatas pada nilai harta barang yang digadaikan yang menjadi bandingan utang yang ada, atau dengan kata lain sesuai dengan besaran utang yang ada, sedangkan yang selebihnya merupakan amanat di tangan *al-Murtahin*.

Mayoritas ulama (ulama Syafi'iyyah, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah) berpendapat bahwa apa yang diinginkan dari akad *ar-Rahn* sama dengan apa yang diinginkan dari bentuk-bentuk jaminan lainnya, yaitu bertambahnya beberapa jalur penagihan utang, sehingga dengan begitu *al-Murtahin* memiliki hak bahwa utang yang ada terikat dengan barang yang digadaikan, bukan hanya dengan nilai kehartaannya, serta hak menagih agar utang yang ada dibayar dengan menggunakan nilai kehartaan barang yang digadaikan dengan cara menjualnya dan hasil penjualan tersebut khusus diperuntukkan bagi *al-Murtahin* atau dengan kata lain khusus dipergunakan untuk membayar *al-Marhuun bihi*.

Adapun hak menahan barang yang digadaikan (*al-Marhuun*), maka itu bukan menjadi sesuatu yang harus dan pasti bagi akad *ar-Rahn*. Oleh karena itu, *ar-Raahin* boleh meminta *al-Marhuun* untuk ia manfaatkan namun tanpa mengkonsumsinya atau dengan kata lain dengan bentuk pemanfaatan yang tidak mengurangi *al-Marhuun*. Dan jika pemanfaatan tersebut telah selesai, maka ia mengembalikannya lagi kepada *al-Murtahin*. Hal ini berdasarkan hadits,

لاَ يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ، لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ

"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya yang telah menggadaikannya (maksudnya, pihak al-Murtahin tidak bisa memiliki barang yang digadaikan ketika pihak *ar-Raahin* tidak menebusnya dengan membayar utang yang ada ketika utang tersebut telah jatuh tempo), *bagi pihak yang menggadaikan kemanfaatan barang yang digadaikan dan menjadi tanggungannya pula biaya pemeliharaan barang yang digadaikan."*

Maksud kata, *"laa yaghlaqur rahnu,"* adalah *al-Marhuun* tidak boleh ditahan. Di dalam hadits di atas, Rasulullah saw. meng*idhaafah*kan (menyandarkan) *al-Marhuun* kepada *ar-Raahin* dengan menggunakan huruf lam yang mengandung arti *at-Tamliik* (pemilikan) dan menyebut *ar-Raahin* dengan menggunakan kata, *"shaahib,"* yang berarti si pemilik. Hal ini menghendaki bahwa *ar-Raahin* adalah pemilik

al-Marhuun baik barangnya, pemanfaatannya dan penahanannya.

Menahan *al-Marhuun* di tangan *al-Murtahin* secara terus menerus atau dengan kata lain tidak boleh berpindah ke tangan orang lain, bertentangan dengan kedudukan *ar-Rahn* sebagai penjaminan (*tautsiiq*) itu sendiri, karena *al-Marhuun* kemungkinan bisa rusak sehingga mengakibatkan utang yang ada gugur, yakni seperti yang dikatakan oleh ulama Hanafiyyah. Kalau begitu, berarti *ar-Rahnu* bukan sebagai *tautsiiq* yang berarti penguatan dan penjaminan akan tetapi justru sebaliknya, yaitu *tauhiin* yang berarti melemahkan. Kemudian di samping itu, penahanan *al-Marhuun* (*al-Habsu*) menyebabkan akad *ar-Rahn* mengandung unsur penyia-nyiaan terhadap pemanfaatan *al-Marhuun* dan ini merupakan bentuk *at-Tasyiib* (penelantaran, penyia-nyiaan, tidak memanfaatkan) sementara *at-Tasyiib* dilarang oleh agama.

Kesimpulannya adalah bahwa akad *ar-Rahn* menetapkan hak *al-Habsu* yang bersifat terus menerus bagi *al-Murtahin* menurut ulama Hanafiyyah. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah, akad *ar-Rahn* hanya menetapkan teralokasikannya *al-Marhuun* untuk dijual guna melunasi utang yang ada.

Dan menurut penilaian saya, pendapat ulama Hanafiyyah dalam hal ini lebih antisipatif, karena sesuai dengan realitas akad *ar-Rahn* itu sendiri, yaitu menahan dan memegang *al-Marhuun* untuk mendorong pihak *ar-Raahin* supaya membayar utang yang ada. Oleh karena itu, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah seperti yang telah kami jelaskan dalam pembahasan syarat-syarat *al-Qabdhu* menetapkan keharusan *al-Marhuun* tetap berada di tangan *al-Murtahin* sampai pihak *ar-Raahin* menunaikan kewajibannya untuk membayar utang yang ada.[214]

Perbedaan pandangan antara ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyyah dalam masalah ini, yaitu apakah yang dikehendaki oleh akad *ar-Rahn* adalah *al-Habsu* (menahan dan memegang *al-Marhuun*) ataukah teralokasikannya *al-Marhuun* untuk dijual, memunculkan perbedaan pendapat lainnya di dalam masalah-masalah berikut,

a. Meminta kembali *al-Marhuun*

Ulama Hanafiyyah tidak memperbolehkan pihak *ar-Raahin* meminta kembali *al-Marhuun* untuk ia manfaatkan. Karena hal ini bertentangan dengan apa yang dikehendaki oleh akad *ar-Rahn*, yaitu *al-Habsu*. Sedangkan ulama Syafi'iyyah memperbolehkan hal tersebut, karena hal itu tidak bertentangan apa yang dikehendaki oleh akad *ar-Rahn* menurut mereka, yaitu teralokasikannya *al-Marhuun* untuk dijual guna untuk melunasi utang yang ada.

b. Tambahan atau hal-hal yang dihasilkan dan muncul dari *al-Marhuun* namun hal-hal tersebut terpisah dan tidak menyatu dengan *al-Marhuun*

Menurut ulama Hanafiyyah, *al-Habsu* juga berlaku terhadap hal-hal yang terlahir dari *al-Marhuun* yang hal-hal tersebut terpisah dan tidak menyatu dengan *al-Marhuun*. Jadi hal-hal tersebut ditahan di tangan *al-Murtahin* bersama dengan pokok *al-Marhuun*, karena hal-hal itu adalah sebagai bagian dari *al-Marhuun*. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah, hal-hal itu tidak masuk ke dalam bagian *al-Marhuun*, oleh karena itu, tidak boleh ikut dijual untuk digunakan melunasi utang yang ada, karena hal-hal itu adalah sesuatu yang lain.

c. Menggadaikan *al-Musyaa'*

Menurut ulama Hanafiyyah, tidak boleh menggadaikan harta *al-Musyaa'*, karena *al-Habsu* yang bersifat terus menerus tidak bisa dilakukan terhadap *al-Musyaa'*. Sedangkan

214 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 272; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 231.

menurut ulama Syafi'iyyah, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah, boleh menggadaikan harta *al-Musyaa'* karena harta *al-Musyaa'* termasuk sesuatu yang boleh dijual. Dan hukum yang dikehendaki oleh *ar-Rahn* adalah teralokasikannya *al-Marhuun* untuk dijual untuk selanjutnya hasil dari penjualan tersebut digunakan untuk melunasi utang yang ada.

Penagihan utang yang dilakukan oleh al-Murtahin dengan al-Marhuun tetap ia tahan dan tetap berada di tangannya

Ulama Hanafiyyah[215] berpendapat bahwa *al-Murtahin* boleh menagih utang yang ada kepada *ar-Raahin* dengan tetap ia menahan *al-Marhuun* jika memang utang yang ada telah jatuh tempo.

Jika *ar-Raahin* ingin melunasi utang yang ada, maka ia boleh meminta *al-Murtahin* supaya menghadirkan *al-Marhuun* dan *al-Murtahin* harus menghadirkannya agar *ar-Raahin* tahu bahwa *al-Marhuun* masih ada dan utuh, tidak rusak atau hilang. Ini jika memang hal itu tidak memerlukan pengangkutan dan biaya, seperti jika *al-Marhuun* berada di daerah tempat dilaksanakannya akad *ar-Rahnu.*

Al-Murtahin tidak dibebani untuk menghadirkan *al-Marhuun*, jika hal itu membutuhkan pengangkutan dan biaya sedangkan permintaan untuk menghadirkannya di luar daerah di mana akad *ar-Rahnu* berlangsung. Karena dalam kondisi seperti ini, kewajiban *al-Murtahin* hanyalah *at-Takhliyah*, tidak memindahkan *al-Marhuun* ke tempat berlangsungnya pembayaran utang, agar tidak muncul kerugian yang besar bagi *al-Murtahin.* Namun jika permintaan tersebut di daerah di mana akad *ar-Rahnu* berlangsung, maka *al-Murtahin* harus menghadirkannya, karena hal itu tidak menimbulkan kerugian yang besar baginya. Begitu juga, *al-Murtahin* tidak diwajibkan untuk menghadirkan *al-Marhuun* jika *al-Marhuun* berada di tangan seorang *al-'Adl*. Karena jika *al-Marhuun* berada di tangan seorang *al-'Adl*, maka *al-Murtahin* tidak memiliki kuasa apa-apa untuk menghadirkannya, dikarenakan *al-'Adl* memang dilarang menyerahkan *al-Marhuun* yang berada di tangannya kepada salah satu pihak yang melakukan akad. Karena jika ia menyerahkan *al-Marhuun* yang berada di tangannya itu kepada salah satu pihak yang melakukan akad, maka ia harus menanggungnya dan pihak yang mengambilnya dari tangannya dianggap sebagai orang yang mengghashab.

Kesimpulannya adalah bahwa jika permintaan dihadirkannya *al-Marhuun* adalah di daerah di mana akad *ar-Rahnu* berlangsung, maka *al-Murtahin* diperintahkan untuk memenuhinya secara mutlak. Namun jika di luar daerah di mana akad *ar-Rahnu* berlangsung, maka jika hal itu tidak membutuhkan pengangkutan dan biaya, maka *al-Murtahin* juga tetap diperintahkan untuk menghadirkannya. Namun jika hal itu membutuhkan pengangkutan, maka ia tidak diperintahkan untuk menghadirkannya. Ibnu Abidin berkata, "Ini masih perlu ditinjau kembali, karena yang dijadikan patokan dalam hal ini adalah butuh tidaknya penghadiran itu kepada biaya. Jika hal itu membutuhkan biaya pengangkutan, seperti jika permintaan tersebut di daerah lain di luar daerah akad, maka *al-Murtahin* tidak dibebani untuk menghadirkannya. Namun jika memang tidak membutuhkan biaya, maka *al-Murtahin* dibebani untuk menghadirkannya." Dan menurut pandangan saya, apa yang dikatakan oleh Ibnu Abidin ini lebih tepat.

c. Menjaga dan memelihara al-Marhuun

Berdasarkan hukum tetap dan positifnya hak menahan *al-Marhuun* di tangan *al-Murtahin*

215 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 148; 153 dan setelahnya; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 343 dan setelahnya; *Al-Lubaab,* juz 2 hlm. 58.

menurut ulama Hanafiyyah, maka *al-Murtahin* harus menjaga *al-Marhuun* dengan penjagaan yang biasa ia lakukan terhadap harta miliknya sendiri, yaitu ia menjaga *al-Marhuun* dengan dirinya sendiri, isterinya, anak dan pembantunya jika mereka berdua memang tinggal bersama-sama dengannya, dan dengan pekerja pribadinya. Karena barang yang digadaikan kedudukannya adalah sebagai amanat di tangan *al-Murtahin*. Oleh karena itu, dari sisi ini, *al-Marhuun* bagi pihak *al-Murtahin* adalah seperti barang titipan, maka karena itu, ia harus menjaganya seperti menjaga barang titipan.

Al-Murtahin tidak boleh menjaga *al-Marhuun* dengan lantaran selain orang-orang yang tersebutkan di atas. Maka karena itu, apabila *al-Murtahin* menitipkan *al-Marhuun* kepada orang lain, atau ia bersikap teledor dan lalai dalam menjaganya, maka ia harus menanggung nilai *al-Marhuun* tersebut meski berapa pun besarnya. Menurut Imam Abu Hanifah, dalam hal ini, yang menanggung denda adalah *al-Murtahin*, bukan orang yang ia titipi *al-Marhuun* tersebut. Sementara menurut Abu Yusuf dan Muhammad, kedua-duanya sama-sama menanggung dendanya, yaitu *al-Murtahin*, karena ia menyerahkan *al-Marhuun* kepada orang lain, dan orang yang dititipi karena ia menerima apa yang sebenarnya bukan milik *al-Murtahin* sendiri. Namun pada akhirnya, tanggungan denda yang ada dipikul oleh *al-Murtahin*, seperti dalam masalah orang yang menerima titipan barang dari orang yang dititipi.

Al-Murtahin boleh membawa serta *al-Marhuun* ketika ia melakukan perjalanan, jika memang kondisi perjalanan yang ada aman, sama seperti barang titipan, meskipun hal itu membutuhkan pengangkutan dan biaya.[216]

d. Biaya yang dibutuhkan al-Marhuun

Fuqaha sepakat bahwa nafkah atau biaya yang dibutuhkan oleh *al-Marhuun* menjadi tanggung jawab *ar-Raahin*, atau dengan kata lain *ar-Raahin* adalah yang berkewajiban untuk membiayai hal-hal yang dibutuhkan oleh *al-Marhuun*, karena agama telah menetapkan bahwa kemanfaatan dan keuntungan yang didapat dari *al-Marhuun* adalah untuk *ar-Raahin*, sebagaimana halnya agama juga menetapkan bahwa biaya yang dibutuhkan oleh *al-Marhuun* menjadi tanggung jawabnya,

لاَ يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ، لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ

"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya yang telah menggadaikannya, bagi pihak yang menggadaikan kemanfaatan barang yang digadaikan dan menjadi tanggungannya biaya yang dibutuhkan oleh barang yang digadaikan."[217]

Akan tetapi, fuqaha berbeda pendapat seputar bentuk biaya *al-Marhuun* yang menjadi kewajiban dan tanggung jawab *ar-Raahin*. Dalam hal ini ada dua pendapat,

a. Ulama Hanafiyyah[218] mengatakan, bahwa biaya yang dibutuhkan oleh *al-Marhuun* dibagi antara *ar-Raahin* karena kapasitas-

216 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 345, 347 dan setelahnya; *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 64 dan setelahnya; *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 202.

217 *Takhriij* hadits ini telah disebutkan di atas. Hadits ini diriwayatkan oleh imam Syafi'i, Ad-Daraquthni dan yang lainnya dari Abu Hurairah r.a. Tentang hadits ini, Ad-Daraquthni berkomentar, "Sanad hadits ini adalah *hasan muttashil*." (Nailul awthaar, 5 hlm. 235). Jika dikatakan, "Sesungguhnya bagian akhir hadits ini adalah dari perkataan Ibnul Musayyab" maka jawabannya adalah bahwa hadits-hadits *mursal* Ibnul Musayyab termasuk hadits *mursal* yang bisa dijadikan landasan, bahkan hadits ini terkuatkan oleh hadits *marfuu'* yang diriwayatkan oleh imam yang lain.

218 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 151; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 68; *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 61; *Ad-Durrul Mukhtaar* dan *haasyiyah*-nya, juz 5 hlm. 346; *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 202.

nya sebagai pemilik *al-Marhuun*, dan *al-Murtahin* karena kapasitasnya sebagai pihak yang dibebani untuk menjaga *al-Marhuun*, seperti berikut,

Semua bentuk pembiayaan yang berkaitan dengan kemaslahatan dan kepentingan *al-Marhuun* serta keutuhannya, maka itu menjadi kewajiban *ar-Raahin*, karena *al-Marhuun* adalah miliknya. Sedangkan setiap sesuatu yang dibutuhkan untuk menjaga *al-Marhuun*, maka itu menjadi kewajiban *al-Murtahin*. Karena *al-Habsu* adalah haknya, oleh karena itu, segala hal yang dibutuhkan dalam menjaga *al-Marhuun* juga menjadi tanggung jawabnya.

Berdasarkan hal ini, maka yang menjadi kewajiban *ar-Raahin* adalah, jika yang digadaikan adalah hewan, maka makanan, minuman dan upah penggembalaanya menjadi kewajiban *ar-Raahin*. Jika yang digadaikan adalah pohon, maka ia berkewajiban menyiraminya, membiayai penyerbukannya, menuai buahnya dan hal-hal yang dibutuhkan demi kebaikan dan kemaslahatan pohon tersebut. Jika yang digadaikan adalah tanah, maka ia yang berkewajiban mengairinya, memperbaikinya, menggali dan membuat saluran pengairannya, membayar pajak pendapatannya, membayar *'usyur*nya, karena semua itu termasuk biaya yang dibutuhkan demi keutuhan harta yang dimiliki dan itu menjadi kewajiban pihak yang memilikinya.

Ar-Raahin tidak boleh mengambil semua biaya itu dari *al-Marhuun* atau dari hal-hal yang dihasilkan dari *al-Marhuun* kecuali atas seizin *al-Murtahin*. Karena *al-Marhuun* secara keseluruhannya telah terikat dengan hak *al-Murtahin*. Sedangkan menjual sebagian *al-Marhuun* untuk membiayai ongkos yang dibutuhkan sebagian yang lain merupakan bentuk pelanggaran terhadap hak *al-Murtahin*, oleh karenanya hal itu tidak boleh dilakukan kecuali atas seizin *al-Murtahin*.

Sedangkan yang menjadi kewajiban dan tanggung jawab *al-Murtahin* adalah biaya penjagaan untuk mengupah orang yang dipekerjakan untuk menjaganya atau untuk membayar biaya tempat yang digunakan untuk meletakkan dan menyimpan *al-Marhuun*, seperti biaya kandang hewan yang digadaikan, dan biaya gudang yang dipergunakan untuk meletakkan dan menyimpan *al-Marhuun*. Karena semua itu termasuk biaya yang dibutuhkan untuk menjaga *al-Marhuun*, sementara biaya penjagaan *al-Marhuun* adalah menjadi kewajiban dan tanggung jawab *al-Murtahin*. Berdasarkan hal ini, maka tidak boleh di dalam akad disyaratkan pihak *al-Murtahin* mendapatkan upah atas perawatan yang dilakukannya terhadap *al-Marhuun*, karena itu memang sudah menjadi kewajibannya, sementara tidak ada yang namanya upah dalam melaksanakan kewajiban.

Diriwayatkan dari Abu Yusuf bahwa biaya tempat penyimpanan *al-Marhuun* termasuk menjadi kewajiban dan tanggung jawab *ar-Raahin*, karena itu termasuk usaha yang dibutuhkan untuk menjaga *al-Marhuun* agar tetap utuh.

Adapun biaya mengembalikan *al-Marhuun* ketika lepas dan lari, biaya pengobatan *al-Marhuun* yang terluka atau sakit[219] ketika *al-Marhuun* berupa binatang, maka itu menjadi kewajiban dan tanggung jawab kedua belah pihak

219 Di dalam *"Al-Fataawal Bazzaaziyyah,"* disebutkan bahwa biaya obat dan upah dokter menjadi tanggung jawab dan kewajiban *al-Murtahin*.

dengan perincian, yang menjadi tanggung jawab dan kewajiban *al-Murtahin* adalah sejumlah apa yang menjadi tanggungannya, yaitu yang menjadi bandingan utang yang ada. Sedangkan sisanya, yaitu kadar yang melebihi besaran utang yang ada, yaitu yang kedudukannya sebagai amanat di tangan *al-Murtahin*, maka itu menjadi kewajiban dan tanggung jawab *ar-Raahin*.

b. Sementara itu, jumhur ulama (ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah, dan ulama Hanabilah)[220] berpendapat bahwa semua biaya yang dibutuhkan oleh *al-Marhuun* menjadi kewajiban dan tanggung jawab *ar-Raahin*, baik itu yang dibutuhkan untuk merawatnya supaya tetap utuh maupun yang dibutuhkan untuk menjaga dan mengobatinya. Hal ini berdasarkan hadits di atas,

لاَ يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ، لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ

"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya yang telah menggadaikannya (maksudnya, pihak al-Murtahin tidak bisa memiliki barang yang digadaikan ketika pihak ar-Raahin tidak mampu untuk menebusnya atau dengan kata lain pihak ar-Raahin tidak membayar utang yang ada ketika utang tersebut telah jatuh tempo), bagi pihak yang menggadaikan kemanfaatan barang yang digadaikan dan menjadi tanggungannya pula biaya pemeliharaan barang yang digadaikan."

Dan semua biaya yang dibutuhkan oleh *al-Marhuun* adalah termasuk *al-Ghurmu* yang disebutkan di dalam hadits di atas, dan karena biaya yang dibutuhkan *al-Mamluuk* (harta yang dimiliki) menjadi kewajiban *al-Maalik* (yang memilikinya).

Lalu bagaimana jika seandainya *ar-Raahin* tidak bersedia untuk mengeluarkan semua bentuk biaya yang dibutuhkan oleh *al-Marhuun*?

Ulama Malikiyyah berpendapat bahwa jika *ar-Raahin* tidak membiayai *al-Marhuun*, sementara *al-Marhuun* membutuhkan biaya, seperti memberi makan hewan yang digadaikan, memperbaiki harta tidak bergerak yang digadaikan, maka *al-Murtahin* yang membiayai semua itu dan nantinya ia berhak meminta ganti kepada *ar-Raahin* atas semua biaya kebutuhan *al-Marhuun* yang telah ia keluarkan, meskipun jumlahnya melebihi nilai *al-Marhuun*. Semua biaya kebutuhan *al-Marhuun* yang telah dikeluarkannya tersebut dianggap sebagai utang *ar-Raahin* kepada *al-Murtahin*, namun di luar utang yang menjadi *al-Marhuun bihi* atau dengan kata lain utang itu di luar utang yang dijamin dengan nilai harta *al-Marhuun* atau barangnya. Baik apakah ia mengeluarkan biaya yang dibutuhkan *al-Marhuun* itu atas seizin *ar-Raahin* maupun tidak, karena ia telah melakukan apa yang sebenarnya menjadi kewajiban *ar-Raahin*.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah mengatakan bahwa hakim memaksa *ar-Raahin* untuk membiayai semua kebutuhan *al-Marhuun* jika memang orangnya ada dan memiliki kondisi ekonomi yang lapang. Namun jika pemaksaan tersebut tidak bisa dilakukan dikarenakan *ar-Raahin* orangnya tidak ada atau miskin, maka jika *ar-Raahin* orangnya tidak ada, maka hakim membiayai semua itu dengan diambilkan dari harta *ar-Raahin* yang lain jika memang ia memiliki harta. Namun jika pemaksaan terse-

220 *Asy-Syarhul Kabiir* dan *Haasyiyatud Dasuqiy*, juz 3 hlm. 251 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 136; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 392; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 326 dan setelahnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 314.

but tidak bisa dilakukan dikarenakan *ar-Raahin* adalah orang miskin, maka hakim mencari pinjaman utang atau menjual sebagian dari *al-Marhuun* untuk membiayai perawatannya, atau hakim memerintahkan *al-Murtahin* untuk membiayai semua itu dan apa yang telah ia keluarkan untuk membiayai kebutuhan *al-Marhuun* itu dianggap sebagai utang *ar-Raahin* kepadanya.

Apabila *al-Murtahin* memang yang mengeluarkan biaya yang dibutuhkan oleh *al-Marhuun*, maka ia berhak meminta ganti kepada *ar-Raahin* jika memang itu atas seizin hakim atau ia mempersaksikannya. Dan jika *ar-Raahin* orangnya tidak ada, maka *al-Murtahin* mempersaksikan bahwa semua biaya kebutuhan *al-Marhuun* yang ia keluarkan bukan bersifat derma, akan tetapi ia akan meminta ganti kepada *ar-Raahin*.

Sementara itu, ulama Hanabilah mengatakan bahwa apabila *al-Murtahin* membiayai kebutuhan *al-Marhuun* tanpa seizin *ar-Raahin*, padahal ia bisa untuk meminta izin terlebih dahulu, maka ia dianggap sebagai *mutabarri'* (orang yang berderma), sehingga ia tidak memiliki hak untuk meminta ganti kepada *ar-Raahin*. Namun jika ia melakukan hal itu tanpa seizin *ar-Raahin* dikarenakan tidak dimungkinkan bagi dirinya untuk meminta izin terlebih dahulu kepada *ar-Raahin* dikarenakan *ar-Raahin* orangnya tidak ada atau karena alasan yang lainnya, maka ia berhak meminta ganti kepada *ar-Raahin* sedangkan besaran ganti yang berhak ia minta adalah jumlah yang lebih sedikit, apakah jumlah biaya kebutuhan standar *al-Marhuun* ataukah jumlah yang memang telah ia keluarkan. Jika biaya yang memang telah ia keluarkan lebih sedikit dibanding biaya kebutuhan standar *al-Marhuun*, maka jumlah ganti yang berhak ia minta adalah sebanyak apa yang memang telah ia keluarkan tersebut. Namun jika biaya kebutuhan standar *al-Marhuun* lebih sedikit dibanding biaya kebutuhan *al-Marhuun* yang memang telah ia keluarkan, maka besaran ganti yang berhak ia minta adalah sesuai dengan jumlah biaya kebutuhan standar *al-Marhuun*. Jadi, mana jumlah yang lebih sedikit apakah biaya yang memang telah ia keluarkan atau biaya kebutuhan standar *al-Marhuun*, maka itulah yang berhak ia minta. Namun di sini disyaratkan *al-Murtahin* memang memiliki niat dan keinginan untuk meminta ganti. Dan dalam hal ini, ketika mengeluarkan biaya yang dibutuhkan *al-Marhuun*, *al-Murtahin* tidak disyaratkan harus meminta izin terlebih dahulu kepada hakim, juga tidak disyaratkan mempersaksikannya.

e. Memanfaatkan al-Marhuun

Tidak boleh menyia-nyiakan dan menterlantarkan kemanfaatan *al-Marhuun*, karena itu berarti menyia-nyiakan dan membuang-buang harta. Akan tetapi wajib hukumnya untuk memanfaatkan *al-Marhuun*, lalu masalahnya adalah siapakah yang berhak memanfaatkan *al-Marhuun*? Apakah *ar-Raahin* ataukah *al-Murtahin*?

a. Pemanfaatan terhadap al-Marhuun oleh ar-Raahin

Dalam hal ini ada dua pendapat, pertama pendapat jumhur selain ulama Syafi'iyyah yang mengatakan tidak boleh bagi *ar-Raahin* memanfaatkan *al-Marhuun*, dan pendapat kedua, yaitu pendapat ulama Syafi'iyyah yang mengatakan boleh bagi *ar-Raahin* memanfaatkan *al-Marhuun* selama itu tidak merugikan dan menimbulkan kemudharatan bagi pihak *al-Murtahin*.[221] Penjelasan lebih lanjut adalah seperti berikut.

221 *Al-Ifshaah*, juz 1 hlm. 238.

Ulama Hanafiyyah[222] mengatakan bahwa *ar-Raahin* tidak boleh memanfaatkan *al-Marhuun* dalam bentuk menggunakan, menaiki, mengenakan, menempati atau lain sebagainya kecuali dengan izin *al-Murtahin*, seperti halnya *al-Murtahin* juga tidak boleh memanfaatkan *al-Marhuun* kecuali atas seizin *ar-Raahin*. Dalil tidak bolehnya *ar-Raahin* memanfaatkan *al-Marhuun* dalam bentuk penggunaan atau menaiki atau mengenakan atau menempati atau yang lainnya kecuali dengan izin *al-Murtahin* adalah, bahwa hak *al-Habsu* adalah tertetapkan untuk *al-Murtahin* secara terus menerus dan ini tentunya berarti larangan mengambil kembali *al-Marhuun*. Oleh karena itu, jika seandainya *ar-Raahin* memanfaatkan *al-Marhuun* tanpa seizin *al-Murtahin*, seperti meminum susu sapi yang digadaikan atau memakan buah pohon yang digadaikan dan lain sebagainya, maka ia menanggung denda senilai apa yang ia manfaatkan itu. Karena dengan tindakannya itu, ia berarti telah melanggar hak *al-Murtahin*. Adapun status denda yang menjadi pengganti apa yang telah ia konsumsi itu termasuk ke dalam *al-Marhuun* yang ditahan oleh *al-Murtahin* dan terikat dengan *al-Marhuun bihi*.

Apabila *ar-Raahin* mengambil *al-Marhuun* untuk ia pergunakan tanpa seizin *al-Murtahin*, lalu ia menaikinya umpamanya jika *al-Marhuun* adalah kendaraan, atau ia mengenakannya jika *al-Marhuun* adalah pakaian, atau ia memakan buahnya jika *al-Marhuun* adalah pohon, atau ia menempatinya jika *al-Marhuun* adalah rumah, atau ia menanaminya jika *al-Marhuun* adalah tanah, maka tanggungan *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun* hilang dan *ar-Raahin* dianggap sebagai orang yang menggashab, oleh karena itu, apa yang telah ia ambil itu harus dikembalikan lagi kepada *al-Murtahin* secara paksa. Dan jika *al-Marhuun* rusak atau hilang di tangannya, maka yang menanggung kerugian adalah dirinya sendiri.

Namun jika pemanfaatan terhadap *al-Marhuun* oleh *ar-Raahin* tidak sampai menyebabkan pemegangan *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun* terlepas, maka itu boleh, seperti jika *al-Marhuun* adalah alat penggiling gandum umpamanya, lalu *ar-Raahin* menyewakannya kepada *al-Murtahin* untuk dipergunakan menggiling gandum. Dan uang sewa tersebut adalah milik *ar-Raahin*, karena sesuatu yang dihasilkan oleh *al-Marhuun* adalah milik *ar-Raahin*,[223] dan jika *al-Murtahin* mengambil biaya sewa tersebut, maka itu dimasukkan ke dalam pembayaran utang yang ada. Pendapat ini didasarkan atas pandangan bahwa apa yang terhasilkan dan terlahir dari *al-Marhuun* dianggap ikut tergadaikan juga, baik apakah sesuatu itu menyatu dengan *al-Marhuun* maupun terpisah.

Ulama Hanabilah berpendapat seperti pendapat ulama Hanafiyah, yaitu tidak boleh bagi *ar-Raahin* memanfaatkan *al-Marhuun* kecuali dengan izin atau persetujuan *al-Murtahin*. Oleh karena itu, *ar-Raahin* tidak boleh menggunakan *al-Marhuun*, menaikinya, mengenakannya, atau menempatinya. Kemanfaatan *al-Marhuun* dibiarkan dan tidak diambil–meskipun itu dibenci oleh agama–apabila *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* tidak bisa bersepakat atas diizinkannya *ar-Raahin* memanfaat-

222 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 146; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 342 dan setelahnya.
223 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 370.

kan *al-Marhuun*. Seperti jika yang digadaikan adalah rumah, maka rumah tersebut ditutup sampai rumah tersebut ditebus. Karena *al-Marhuun* adalah sesuatu yang ditahan, oleh karena itu, pemiliknya tidak boleh memanfaatkannya.

Pendapat ini juga didasarkan atas kaedah bahwa semua kemanfaatan, perkembangan dan hal-hal yang dihasilkan oleh *al-Marhuun* ikut tergadaikan bersama *al-Marhuun* juga, sama persis seperti pandangan ulama Hanafiyyah di atas.

Memperbaiki al-Marhuun

Ar-Raahin tidak dilarang untuk memperbaiki dan merawat *al-Marhuun*, mengobatinya jika memang diperlukan dan mengawinkan hewan betina yang digadaikan jika memang itu dibutuhkan.

Ulama Malikiyyah[224] memiliki pandangan yang lebih keras lagi dibanding kedua madzhab sebelumnya. Mereka menetapkan bahwa tidak boleh bagi *ar-Raahin* memanfaatkan *al-Marhuun*. Mereka juga menetapkan bahwa izin *al-Murtahin* kepada *ar-Raahin* untuk memanfaatkan *al-Marhuun* menyebabkan akad *ar-Rahnu* yang ada batal, meskipun *ar-Raahin* akhirnya tidak benar-benar memanfaatkannya. Karena pemberian izin oleh *al-Murtahin* kepada *ar-Raahin* untuk memanfaatkan *al-Marhuun* di sini dianggap sebagai bentuk pelepasan hak *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun*.

Namun dikarenakan kemanfaatan-kemanfaatan *al-Marhuun* adalah milik *ar-Raahin*, maka ia boleh menjadikan *al-Murtahin* sebagai wakilnya dalam memanfaatkan *al-Marhuun* untuk dirinya (*ar-Raahin*), agar kemanfaatan-kemanfaatan *al-Marhuun* tidak tersia-siakan. Oleh karena itu, menurut sebagian ulama Malikiyyah, dalam hal ini apabila *al-Murtahin* ternyata menyia-nyiakan kemanfaatan *al-Marhuun*, seperti jika *al-Marhuun* adalah sebuah rumah, maka ia menutupnya, maka ia menanggung denda biaya sewa standar selama penyia-nyiaan tersebut. Karena di sini *al-Murtahin* menyia-nyiakannya dan itu merugikan *ar-Raahin*. Namun sebagian ulama yang lain mengatakan bahwa *al-Murtahin* tidak menanggung denda, karena ia memang tidak berkewajiban memanfaatkan *al-Marhuun* untuk kepentingan *ar-Raahin*. Sedangkan sebagian ulama yang lainnya lagi mengatakan bahwa dalam masalah ini *al-Murtahin* menanggung denda kecuali jika *ar-Raahin* mengetahui bahwa dirinya diperbolehkan memanfaatkan *al-Marhuun* dengan cara seperti di atas, namun ia tidak mengingkari penyia-nyiaan yang dilakukan oleh *al-Murtahin* tersebut.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[225] memiliki pendapat yang berbeda dengan pendapat jumhur ulama di atas (ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah). Mereka mengatakan bahwa *ar-Raahin* boleh memanfaatkan *al-Marhuun* dengan semua bentuk pemanfaatan yang tidak menyebabkan berkurangnya *al-Marhuun*, seperti menaikinya, menggunakannya, menempatinya, mengenakannya dan menggunakannya untuk mengangkut jika *al-Marhuun* adalah hewan kendaraan atau kendaraan. Karena kemanfaatan *al-Marhuun*, perkembangan dan apa-apa yang dihasilkan oleh *al-Marhuun* adalah milik *ar-Raahin* dan statusnya tidak ikut terikat dengan utang yang ada (*al-Marhuun bihi*).

---

224 *Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi*, juz 3 hlm. 241 dan setelahnya.

225 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 131 dan setelahnya.

Juga berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dan al-Hakim,

اَلرَّهْنُ مَرْكُوْبٌ وَمَحْلُوْبٌ

"Hewan yang digadaikan boleh dinaiki dan susunya boleh diperah."

Juga berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh imam al-Bukhari,

اَلظَّهْرُ يُرْكَبُ بِنَفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَلَبَنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ بِنَفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَعَلَى الَّذِي يَرْكَبُ وَيَشْرَبُ النَّفَقَةُ

"Hewan boleh dinaiki berdasarkan nafkah dan pemeliharaannya ketika hewan tersebut digadaikan, susu hewan boleh diminum berdasarkan nafkah dan pemeliharaannya ketika hewan tersebut digadaikan, pihak yang menaiki dan meminum susu hewan yang digadaikan adalah yang berkewajiban memberikan nafkah dan pemeliharaan terhadap hewan yang digadaikan tersebut."

Adapun pemanfaatan yang menyebabkan berkurangnya nilai *al-Marhuun*, seperti mendirikan bangunan dan menanam pohon di atas tanah yang digadaikan, maka itu tidak boleh kecuali dengan izin *al-Murtahin* demi menjaga haknya. Dan ketika *al-Murtahin* memberikan izin, maka ia boleh mencabut kembali izinnya itu sebelum *ar-Raahin* melakukan pentasharufan tersebut.

Apabila *ar-Raahin* bisa memanfaatkan *al-Marhuun* tanpa harus mengambil *al-Marhuun* dari tangan *al-Murtahin*, seperti menyewakan kepada *al-Murtahin* alat yang digadaikan kepadanya, maka *ar-Raahin* tidak boleh mengambilnya dari tangan *al-Murtahin*. Namun jika pemanfaatan itu tidak bisa dilakukan kecuali harus dengan cara mengambilnya dari tangan *al-Murtahin*, seperti memanfaatkannya untuk ditempati jika *al-Marhuun* adalah sebuah rumah, atau memanfaatkannya untuk dinaiki jika *al-Marhuun* adalah hewan kendaraan atau kendaraan, maka ia boleh mengambilnya dari tangan *al-Murtahin*, sampai ketika pemanfaatan tersebut selesai, maka ia kembalikan lagi kepada *al-Murtahin*.

b. Pemanfaatan al-Marhuun oleh al-Murtahin

Jumhur selain ulama Hanabilah berpendapat bahwa *al-Murtahin* tidak boleh memanfaatkan *al-Marhuun*. Adapun hadits yang menjelaskan bolehnya memanfaatkan hewan yang digadaikan dengan menaiki dan memerah susunya sesuai dengan kadar pemberian makanan kepada hewan tersebut, maka mereka menginterpretasikannya dalam konteks jika *ar-Raahin* tidak bersedia untuk memenuhi biaya kebutuhan *al-Marhuun*, sehingga yang memenuhi biaya kebutuhan *al-Marhuun* adalah *al-Murtahin*, maka jika begitu, *al-Murtahin* boleh memanfaatkannya sesuai dengan kadar pemberian makan kepada hewan yang digadaikan tersebut yang telah ia keluarkan. Sementara ulama Hanabilah memperbolehkan *al-Murtahin* memanfaatkan *al-Marhuun*, jika *al-Marhuun* adalah hewan, maka ia boleh memerah susunya dan menaikinya sesuai dengan kadar biaya yang ia keluarkan untuk memberi makan dan menafkahi hewan tersebut.[226]

Penjelasan secara detail seputar pendapat madzhab-madzhab yang ada dalam hal ini adalah seperti berikut,

- Ulama Hanafiyyah[227] berpendapat bahwa *al-Murtahin* tidak boleh memanfaatkan

226 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 273.

227 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 342; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 146; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 67; *Al-Hidaayah ma'a Takmilatil Fathi*, juz 8 hlm. 201.

al-Marhuun, baik itu dalam bentuk penggunaan, menaiki, menempati, mengenakan atau membaca, kecuali dengan izin *ar-Raahin*. Karena *al-Murtahin* hanya memiliki hak *al-Habsu* saja bukan memanfaatkan. Apabila *al-Murtahin* memanfaatkan *al-Marhuun*, lalu *al-Marhuun* itu rusak ketika digunakan, maka ia mengganti nilai *al-Marhuun* secara keseluruhan, karena berarti ia telah menggashab.

Dan apabila *ar-Raahin* memberi izin kepada *al-Murtahin* untuk memanfaatkan *al-Marhuun*, maka menurut sebagian ulama Hanafiyyah, *al-Murtahin* boleh memanfaatkannya secara mutlak. Namun ada sebagian lagi yang melarangnya secara mutlak, karena itu adalah riba atau mengandung kesyubhatan riba, sedangkan izin atau persetujuan tidak bisa menghalalkan riba dan tidak pula sesuatu yang mengandung syubhat riba. Dan ada sebagian lagi yang mengklasifikasi, yaitu apabila di dalam akad disyaratkan *al-Murtahin* boleh memanfaatkan *al-Marhuun*, maka itu adalah haram, karena itu adalah riba. Namun jika itu tidak disyaratkan di dalam akad, maka itu boleh, karena hal itu berarti adalah bentuk *tabarru'* (derma) dari *ar-Raahin* untuk *al-Murtahin*. Pensyaratan, seperti halnya ada yang sifatnya jelas, juga ada yang berdasarkan kebiasaan yang berlaku, karena suatu kebiasaan yang berlaku sama seperti sesuatu yang disyaratkan.

Pengklasifikasian ini adalah yang sesuai dengan ruh atau nilai-nilai syariat. Karena biasanya, orang-orang ketika memberi pinjaman utang, maka mereka biasanya menginginkan suatu kemanfaatan, dan seandainya tidak ada kemanfaatan, maka mereka tidak akan bersedia memberi pinjaman utang. Dan ini berkedudukan seperti syarat, karena sesuatu yang biasa berlaku sama seperti sesuatu yang disyaratkan dan itu adalah yang mengharuskan larangan di atas, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Abidin.

Dan saya melihat bahwa sikap hati-hati dalam urusan utang adalah wajib, dan setiap pinjaman utang yang menarik suatu kemanfaatan baik yang disyaratkan maupun yang berdasarkan kebiasaan yang banyak berlaku, maka menurut ulama Hanafiyyah itu adalah riba. Ibnun Najim dalam kitab, *"Al-Asybaah,"* menegaskan bahwa dimakruhkan (maksudnya makruh *tahriim*) bagi *al-Murtahin* memanfaatkan *al-Marhuun*.[228] Dalam kitab, *"At-Tatarkhaaniyyah,"* disebutkan, "Seandainya ada seseorang meminjam utang beberapa dirham, lalu ia menyerahkan hewan keledainya kepada pihak *al-Muqridh* (yang memberi pinjaman utang) agar ia pergunakan selama dua bulan sampai ia melunasi utang tersebut, atau ia menyerahkan rumahnya agar ditempati oleh *al-Muqridh*, maka bentuk akad seperti ini termasuk akad sewa yang *faasid* (rusak, tidak sah). Jika *al-Muqridh* benar-benar menggunakan atau menempatinya, maka ia harus membayar biaya sewa standar dan akad tersebut tidak bisa dikategorikan sebagai akad *ar-Rahnu*."

Berdasarkan hal ini, maka kami melihat bahwa apa yang biasa dijalankan oleh orang-orang pada masa sekarang ini yaitu menggadaikan sebuah rumah dengan syarat rumah tersebut ditempati oleh *al-Murtahin* sampai pihak *ar-Raahin* membayar utangnya, adalah bentuk pinjaman utang yang tidak boleh berda-

228 Apa yang ditetapkan di dalam undang-undang sipil Suriah dan Mesir sejalan dengan syariat, di dalamnya ditetapkan bahwa *al-Murtahin* tidak boleh memanfaatkan *al-Marhuun* tanpa ada ganti biaya pemanfaatan.

sarkan kesepakatan madzhab-madzhab yang ada. Akad tersebut bukan termasuk kategori akad *bai'ul wafaa'*, karena mereka tidak memiliki tujuan atau niatan untuk melakukan akad jual beli.

- Sementara itu, ulama Malikiyyah[229] mengklasifikasi, apabila *ar-Raahin* mengizinkan kepada *al-Murtahin* untuk memanfaatkan *al-Marhuun* atau *al-Murtahin* mensyaratkan ia boleh memanfaatkan *al-Marhuun*, maka itu boleh jika utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) adalah dikarenakan akad jual beli atau yang sejenisnya (akad *al-Mu'aawadhah*, pertukaran) dan pemanfaatan tersebut harus ditentukan batas waktunya dengan jelas, agar tidak mengandung unsur *jahaalah* (ketidakjelasan) yang bisa merusak akad *ijaarah*(sewa). Karena itu adalah bentuk jualbeli dan *ijaarah*, dan itu adalah boleh. Diperbolehkannya hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh Ad-Dardir adalah dengan cara *al-Murtahin* mengambil kemanfaatan tersebut untuk dirinya sendiri secara gratis, atau dimasukkan kedalam pembayaran utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) sedangkan sisa utang yang adaharus segera dilunasi. Namun hal ini tidak diperbolehkan jika *al-Marhuun bihi* adalah bentuk pinjaman utang (*al-Qardh*), karena itu berarti masuk ke dalam kategori pinjaman utang yang menarik kemanfaatan. Begitu juga, *al-Murtahin* tidak boleh memanfaatkan *al-Marhuun* jika *al-Marhuun bihi* dalam bentuk pinjaman utang (*al-Qardh*) meskipun *ar-Raahin* berderma dengan mengizinkan *al-Murtahin* memanfaatkan *al-Marhuun* secara cuma-cuma, maksudnya tidak disyaratkan oleh *al-Murtahin* sendiri, akan tetapi *ar-Raahin* sendiri yang mengizinkan *al-Murtahin* memanfaatkannya. Karena hal itu termasuk kategori hadiah *midyaan*, sementara Rasulullah saw. melarangnya.[230]

Kesimpulannya, bahwa ada delapan bentuk pensyaratan *al-Murtahin* untuk memanfaatkan *al-Marhuun* untuk dirinya sendiri, tujuh di antaranya dilarang, hanya satu saja yang diperbolehkan. Adapun yang dilarang adalah empat bentuk di antaranya adalah dalam kaitannya dengan tanggungan utang atas dasar pinjaman utang (*al-Qardh*), yaitu jika masa pemanfaatan ditentukan, atau tidak ditentukan, disyaratkan, atau tidak disyaratkan (maksudnya *ar-Raahin* sendiri yang mengizinkan kepada *al-Murtahin* untuk memanfaatkan *al-Marhuun* secara cuma-cuma). Sedangkan yang tiga adalah dalam kaitannya dengan tanggungan utang yang muncul dari transaksi jual beli, yaitu jika pemanfaatan tersebut tidak disyaratkan baik batas waktunya ditentukan maupun tidak, atau disyaratkan namun tidak ditentukan batas waktunya.

Sedangkan satu bentuk yang diperbolehkan adalah jika pemanfaatan tersebut disyaratkan dalam akad jual beli dan batas waktunya ditentukan. Namun hal ini diperbolehkan jika pemanfaatan tersebut disyaratkan untuk diambil *al-Murtahin* secara cuma-cuma, atau itu dihitung se-

---

229 *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir dan Ad-Dasuqiy, juz 3 hlm. 246; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 273; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 324.

230 Diriwayatkan dari Anas r.a. dari Rasulullah saw. beliau bersabda,

إِذَا أَقْرَضَ فَلاَ يَأْخُذْ هَدِيَّةً، أَيْ قَبْلَ الْوَفَاءِ

"Apabila seseorang memberi pinjaman utang, maka janganlah ia mengambil hadiah (maksudnya sebelum utang tersebut dibayar).

bagai bagian dari pembayaran utang atas dasar sisa utang yang ada segera dilunasi.

- Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[231] secara garis besar berpendapat seperti pendapat ulama Malikiyyah, yaitu *al-Murtahin* tidak boleh memanfaatkan barang yang digadaikan (*al-Marhuun*), berdasarkan hadits,

لَا يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ، لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ

"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya yang telah menggadaikannya (maksudnya, pihak al-Murtahin tidak bisa memiliki barang yang digadaikan ketika pihak ar-Raahin tidak menebusnya atau dengan kata lain pihak ar-Raahin tidak membayar utang yang ada ketika utang tersebut telah jatuh tempo), *bagi pihak yang menggadaikan kemanfaatan barang yang digadaikan dan menjadi tanggungannya pula biaya pemeliharaan barang yang digadaikan."*

Imam Syafi'i menjelaskan bahwa kata, *"ghunmuhu,"* artinya adalah apa-apa yang dihasilkan oleh *al-Marhuun*, sedangkan kata, *"ghurmuhu,"* artinya adalah rusak dan berkurangnya *al-Marhuun*. Dan tidak diragukan lagi bahwa di antara sesuatu yang termasuk *al-Ghunmu* adalah segala bentuk pemanfaatan. Ini adalah pendapat Abdullah Ibnu Mas'ud r.a..

Apabila dalam akad *al-Qardh* (pinjaman utang), *al-Murtahin* mensyaratkan sesuatu yang merugikan pihak *ar-Raahin*, seperti apa-apa yang dihasilkan oleh *al-Marhuun* atau pemanfaatan *al-Marhuun* adalah untuk *al-Murtahin* misalnya, maka syarat tersebut tidak sah dan menurut pendapat yang lebih kuat, akad *ar-Rahnu* tersebut juga menjadi tidak sah berdasarkan hadits,

كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ

"Setiap syarat yang tidak terdapat di dalam Kitabullah (maksudnya bertentangan dengan Kitabullah), maka syarat tersebut batal dan tidak sah."

Adapun alasan kenapa akad *ar-Rahnu* tersebut juga tidak sah adalah dikarenakan syarat tersebut bertentangan dengan apa yang dikehendaki oleh akad *ar-Rahnu*, sama seperti mensyaratkan sesuatu yang merugikan pihak *al-Murtahin*.

Adapun jika kemanfaatan tersebut ditentukan atau diketahui, sementara *ar-Rahnu* atau gadai disyaratkan dalam akad jual beli (tidak secara tunai), maka sah mensyaratkan kemanfaatan *al-Marhuun* untuk *al-Murtahin*, karena itu adalah suatu bentuk menggabungkan antara akad jual beli dan akad sewa dalam satu transaksi dan itu boleh. Seperti si A berkata kepada si B, "Saya menjual kudaku ini kepadamu seharga seratus dengan syarat kamu menggadaikan rumahmu dengan *al-Marhuun bihi* adalah harga kuda tersebut yaitu seratus dan kemanfaatan rumah tersebut untukku selama setahun," maka dalam contoh ini sebagian kuda tersebut statusnya menjadi *al-Mabii'* (yang dijual) sedangkan sebagiannya lagi sebagai biaya sewa pengganti pemanfaatan rumah.

- Adapun ulama Hanabilah, maka mereka mengklasifikasi, yaitu apabila *al-Marhuun* selain hewan, yaitu apabila *al-Marhuun*

231 *Haasyiyatul Bujairmi 'alal Khathiib*, juz 3 hlm. 61; *Al-Ifshaah* karya Ibnu Hubairah, juz 1 hlm. 238; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 121.

adalah sesuatu yang tidak butuh pembiayaan untuk memberi makan, seperti rumah, barang dan lain sebagainya, maka *al-Murtahin* sama sekali tidak boleh memanfaatkan *al-Marhuun* itu tanpa seizin *ar-Raahin*. Karena *al-Marhuun*, kemanfaatan-kemanfaatannya dan apa yang dihasilkannya adalah milik *ar-Raahin*, oleh karena itu, tidak ada seorang pun yang boleh mengambilnya tanpa seizin *ar-Raahin*.

Apabila *ar-Raahin* mengizinkan kepada *al-Murtahin* untuk memanfaatkan *al-Marhuun* tersebut dengan tanpa imbalan (secara cuma-cuma) sedangkan *al-Marhuun bihi* adalah berupa *al-Qardhu* (pinjaman utang), maka itu tidak boleh, karena itu termasuk pinjaman utang yang menarik kemanfaatan dan itu adalah sesuatu yang diharamkan. Imam Ahmad berkata, "Saya membenci transaksi mengutangkan rumah, karena itu adalahmurni riba," maksudnya adalah, apabila rumah tersebut digadaikan dengan pinjaman utang (*al-Qardh*) dan rumah itu dimanfaatkan oleh *al-Murtahin*.

Apabila penggadaian itu adalah dengan harga barang yang dijual, biaya sewa rumah, atau dengan utang selain *al-Qardhu*, lalu *ar-Raahin* mengizinkan kepada *al-Murtahin* untuk memanfaatkannya, maka itu boleh. Maksudnya meskipun itu disertai dengan adanya unsur *al-Muhaabaah* dalam biaya sewa (maksudnya, hal itu dilakukan dengan disertai tujuan yang tersembunyi untuk membujuk dan mengambil hati orang yang bersangkutan).

Apabila pemanfaatan *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun* itu tidak secara gratis, akan tetapi dengan imbalan, yaitu berupa *ajrul mitsli* (biaya sewa standar), maka itu boleh, baik apakah *al-Marhuun bihi* adalah *al-Qardhu* maupun bentuk tanggungan utang yang lain. Karena di sini berarti *al-Murtahin* tidak memanfaatkan atas dasar *al-Qardhu*, akan tetapi atas dasar akad *ijaarah* (sewa). Namun jika ada unsur *al-Muhaabaah* di dalamnya, maka itu tidak boleh jika *al-Marhuun bihi* adalah *al-Qardhu*. Namun jika *al-Marhuun bihi* bukan dalam bentuk *al-Qardhu*, maka boleh.

Kesimpulannya adalah bahwa pemanfaatan *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun* jika memang dengan imbalan, tidak gratis, maka itu boleh baik *al-Marhuun bihi* berupa *al-Qardhu* maupun yang lainnya jika memang itu adalah dengan imbalan *ajrul mitsli* (biaya sewa standar). Namun jika pemanfaatan tersebut gratis tanpa imbalan, maka tidak boleh jika *al-Marhuun bihi* berupa *al-Qardhu*. Dan jika *al-Murtahin* memanfaatkan *al-Marhuun* tanpa seizin *ar-Raahin*, maka itu dihitung sebagai bagian dari pembayaran utang yang ada (*al-Marhuun bihi*).

Sedangkan apabila *al-Marhuun* adalah berupa hewan, maka *al-Murtahin* boleh memanfaatkannya apabila hewan tersebut adalah hewan kendaraan atau hewan perah, namun dengan syarat menaikinya dan memerah susunya disesuaikan dengan kadar nafkah dan biaya kebutuhan *al-Marhuun* yang dikeluarkan oleh *al-Murtahin*, dengan tetap memperhatikan sikap proporsional dalam memberi nafkah dan biaya kehidupan *al-Marhuun*, meskipun *ar-Raahin* tidak mengizinkan hal tersebut.

Dalil yang mereka jadikan dasar pendapat ini adalah hadits di atas,

اَلظَّهْرُ يُرْكَبُ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَلَبَنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَعَلَى الَّذِي يَرْكَبُ وَيَشْرَبُ نَفَقَتُهُ

"Hewan yang digadaikan boleh dinaiki, susu hewan yang digadaikan boleh diminum,

dan yang menanggung nafkah hewan tersebut adalah yang menaiki dan meminum susunya."

Susunan kata, *"azh-Zhahru yurkabu,"* dan *"walabanud darri yusyrabu,"* memang dalam bentuk kalimat berita, namun mengandung arti kalimat *insyaa'*, seperti ayat,

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ .... ﴿٢٣٣﴾

"Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan," **(al-Baqarah: 233)**

Dan karena pentasharufan tersebut adalah dalam bentuk *mu'aawadhah* (pertukaran) dan *al-Mu'aawadhah* menghendaki adil dan sepadan di antara dua hal yang ditukarkan.

Akan tetapi Ibnul Qayyim dalam kitab, *"A'laamul muwaqqi'iin,"* mengatakan bahwa tidak ada keharusan dua hal yang ditukarkan harus sepadan. Karena syariat menganggap bahwa kedua hal yang saling ditukarkan adalah sepadan, sementara sulit bagi kita untuk memperbandingkan secara akurat antara menaiki hewan dan meminum susu dengan nafkah dan biaya kebutuhan *al-Marhuun* yang dikeluarkan.

Namun mayoritas ulama tidak mengamalkan hadits di atas, mereka beralasan karena hadits tersebut ditolak oleh kaedah-kaedah pokok dan riwayat-riwayat shahih. Di antara yang menujukkan kalau hadits di atas di*naskh* (dihapus) adalah hadits,

لاَ يَحْلُبَنَّ أَحَدٌ مَاشِيَةَ امْرِئٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِ

"Janganlah seseorang memerah susu hewan orang lain tanpa seizinnya."[232]

Dan hadits,

لاَ يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ، لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ

"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya yang telah menggadaikannya (maksudnya, pihak al-Murtahin tidak bisa memiliki barang yang digadaikan ketika pihak ar-Raahin tidak mampu untuk menebusnya atau dengan kata lain ketika pihak ar-Raahin tidak membayar utang yang ada ketika utang tersebut telah jatuh tempo), *bagi pihak yang menggadaikan kemanfaatan barang yang digadaikan dan menjadi tanggungannya pula biaya pemeliharaan barang yang digadaikan itu."*

Ulama Hanabilah memberikan jawaban, bahwa hadits adalah sumber pokok, lalu bagaimana bisa ditolak oleh kaedah-kaedah pokok? Hadits yang dikatakan me-*naskh* hadits *ar-Rahnu* (*azh-Zharu yurkabu binafaqatihi*) di atas sifatnya adalah umum, sementara hadits *ar-Rahn* tersebut bersifat khusus dan hadits yang bersifat khusus menjadi *qaid* (penjelas, pembatas) bagi hadits yang bersifat umum.

Dan saya berpendapat untuk mengambil dan mengamalkan pengecualian yang diutarakan oleh ulama Hanabilah tersebut. Karena hadits *ar-Rahn* tersebut adalah hadits shahih. Adapun selain pengecualian ini, maka pendapat yang kuat adalah pendapat yang disepakati oleh madzhab-madzhab yang ada. Buktinya adalah bahwa ulama Hanabilah sendiri berpendapat bahwa jika dalam akad *ar-Rahn* disyaratkan *al-Murtahin* memanfaatkan *al-Marhuun*, maka syarat tersebut batal dan tidak sah, karena bertentangan dengan apa yang dikehendaki oleh akad *ar-Rahnu* itu sendiri.

232 HR. Al-Bukhari dalam bab *"al-Mazhaalim,"* dari Abdullah Ibnu Umar r.a. Lihat, *Subulus Salaam*, 3 hlm. 51.

Adapun akad *ar-Rahn* yang terjadi dalam jual beli (tidak secara tunai), maka itu boleh, karena itu adalah jual beli dan sewa seperti yang dikatakan oleh ulama Syafi'iyyah.

f. Pentasharufan terhadap al-Marhuun

Adakalanya pentasharufan tersebut dilakukan oleh *ar-Raahin* atau *al-Murtahin*.

a. Pentasharufan yang dilakukan oleh ar-Raahin terhadap al-Marhuun

- Pentasharufan *ar-Raahin* terhadap *al-Marhuun* sebelum *al-Marhuun* diserahkan kepada *al-Murtahin*.

Menurut ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, pentasharufan *ar-Raahin* terhadap *al-Marhuun* sebelum adanya *al-Qabdhu* (sebelum *al-Marhuun* berada di tangan *al-Murtahin*) berlaku efektif meskipun tanpa seizin *al-Murtahin*. Karena ketika itu (maksudnya sebelum adanya *al-Qabdhu*), *al-Marhuun* belum terikat dengan *al-Marhuun bihi* (hak *al-Murtahin*).

Sementara itu, ulama Malikiyyah yang berpendapat bahwa akad *ar-Rahn* sudah berlaku mengikat hanya dengan adanya ijab dan qabul, dan selanjutnya *ar-Raahin* dipaksa untuk menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin*, namun meskipun begitu, mereka juga memperbolehkan pentasharufan *ar-Raahin* terhadap *al-Marhuun* sebelum *al-Qabdhu*. Oleh karena itu, seandainya *ar-Raahin* menjual *al-Marhuun* yang disyaratkan dalam suatu transaksi jual beli, atau dalam akad *al-Qardhu* (pinjaman utang), maka penjualan *ar-Raahin* tersebut berlaku efektif, jika memang *al-Murtahin* bersikap lalai dan teledor dalam meminta *al-Marhuun*, sehingga *ar-Raahin* pun menjualnya, sehingga utang atau pinjaman utang yang ia berikan kepada *ar-Raahin* statusnya adalah tanpa ada jaminan barang gadaian, dikarenakan kelalaian dan keteledorannya itu. Namun jika ia tidak bersikap lalai, akan tetapi ia telah serius dan bersungguh-sungguh dalam meminta *al-Marhuun* dari *ar-Raahin*, maka dalam hal ini ada tiga versi pendapat. *Pertama*, pendapat Ibnul Qashshar, yaitu bahwa *al-Murtahin* berhak menolak dan membatalkan penjualan tersebut, dan penjualan tersebut tidak berlaku, jika memang barang yang dijual masih ada. Namun jika telah hilang dari tangan si penjual yaitu *ar-Raahin*, maka hasil penjualan tersebut ganti yang dijadikan sebagai *al-Marhuun* sebagai ganti *al-Marhuun* yang telah dijual, dan penjualan tersebut tetap berlaku efektif. *Kedua*, pendapat Ibnu Abi Zaid, yaitu penjualan tersebut tetap berlaku efektif dan selanjutnya hasil penjualan tersebut dijadikan *al-Marhuun* sebagai ganti *al-Marhuun* yang telah dijual. *Ketiga*, pendapat Ibnu Rusyd, yaitu penjualan tersebut tetap berlaku efektif dan utang yang ada berarti utang tanpa jaminan gadai dan hasil penjualan tersebut tidak bisa dijadikan sebagai *al-Marhuun* sebagai ganti *al-Marhuun* yang telah dijual.

Adapun jika pemberian barang gadaian (*al-Marhuun*) itu adalah dilakukan setelah akad atas keinginan pihak yang berutang (*ar-Raahin*) sendiri, lalu *ar-Raahin* menjualnya sebelum terjadi *al-Qabdhu*, maka penjualan tersebut berlaku efektif, namun apakah hasil penjualan tersebut kedudukannya menjadi *al-Marhuun* sebagai ganti *al-Marhuun* yang dijual tersebut ataukah tidak? Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat, sama seperti perbedaan pendapat yang terjadi dalam masalah menjual barang yang dihibahkan sebelum barang tersebut dite-

rima dan dipegang oleh pihak yang dihibahi.

- Pentasharufan *ar-Raahin* terhadap *al-Marhuun* setelah *al-Marhuun* diserahkan kepada *al-Murtahin.*

  Apabila *ar-Raahin* telah menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin,* maka *al-Marhuun* tersebut kedudukannya tetap menjadi milik *ar-Raahin.* Hanya saja, posisi *al-Marhuun* terikat dengan hak *al-Murtahin* (*al-Marhuun bihi*). Maka oleh karena itu, *al-Murtahin* memiliki hak memegang dan menahan *al-Marhuun* sebagai jaminan utang yang ada sampai *ar-Raahin* melunasi utang yang ada itu menurut ulama Hanafiyyah. Sedangkan menurut jumhur selain ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa *al-Marhuun* statusnya teralokasikan untuk dijual sebagai jaminan utang yang ada.

Berdasarkan kedua pendapat ini, maka *ar-Raahin* tidak boleh melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* kecuali dengan izin *al-Murtahin.* Karena *al-Marhuun* terikat dengan hak *al-Murtahin,* sehingga dengan pemberian izin tersebut, berarti *al-Murtahin* melepaskan haknya di dalam menahan *al-Marhuun* atau dalam hal teralokasikannya *al-Marhuun* untuk dijual. Penjelasan lebih lanjut tentang pendapat madzhab-madzhab yang ada dalam hal ini adalah seperti berikut,

1. Ulama Hanafiyyah[233] mengatakan, apabila *ar-Raahin* menjual *al-Marhuun* tanpa seizin *al-Murtahin,* maka penjualan tersebut statusnya digantungkan atau ditangguhkan dikarenakan *al-Marhuun* yang dijual tersebut terikat dengan hak orang lain, yaitu *al-Murtahin,* sehingga apabila *al-Murtahin* memperbolehkan dan meluluskan penjualan tersebut, atau *ar-Raahin* melunasi utangnya, atau *al-Murtahin* membebaskan *ar-Raahin* dari tanggungan utang yang ada, maka penjualan tersebut sah dan berlaku efektif. Adapun hasil penjualan tersebut menempati kedudukan *al-Marhuun* atau dengan kata lain menjadi *al-Marhuun* sebagai ganti *al-Marhuun* yang dijual menurut zhahir riwayat, jika memang keabsahan dan berlaku efektifnya penjualan itu adalah dikarenakan *al-Murtahin* memperbolehkan dan meluluskannya, bukan karena *ar-Raahin* melunasi utangnya atau *al-Murtahin* membebaskan *ar-Raahin* dari tanggungan utangnya. Karena pengganti memiliki kedudukan hukum seperti yang diganti. Namun apabila *al-Murtahin* tidak mengizinkan dan tidak meluluskan penjualan tersebut, maka penjualan tersebut tetap belum batal, akan tetapi statusnya tetap ditangguhkan menurut satu dari dua versi riwayat yang lebih shahih. Sedangkan pihak pembeli—dalam keadaan ia tidak mengetahui kalau barang yang ia beli tersebut ternyata barang gadaian—memiliki dua pilihan, tetap bersabar menunggu sampai *al-Marhuun* tersebut ditebus, atau membawa masalah tersebut ke hadapan hakim agar jual beli tersebut dibatalkan.

   Alasan zhahir riwayat di atas adalah bahwa sifat kehartaan *al-Marhuun* terikat dengan hak *al-Murtahin,* sehingga jika dijual dan hasil penjualan tersebut menggantikan posisi *al-Marhuun,* maka hal itu tidak menimbulkan kerugian bagi pihak *al-Murtahin,* karena haknya tidak hilang dengan adanya penjualan *al-Marhuun* tersebut.

233 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 146; *Takmilatul Fathi,* juz 8 hlm. 224; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 6 hlm. 84 dan setelahnya; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 361; *Al-Lubaab,* juz 2 hlm. 59.

Dan jika penjualan *al-Marhuun* oleh *ar-Raahin* terjadi kembali sebelum *al-Murtahin* memberi izin, seperti jika *ar-Raahin* menjual *al-Marhuun* kembali untuk kedua kalinya, maka penjualan yang kedua juga digantungkan dan ditangguhkan kepada izin *al-Murtahin*, mana penjualan yang diizinkan oleh *al-Murtahin*, maka itulah yang berlaku, sedangkan yang satunya lagi batal.

Apabila pentasharufan kedua (yang terjadi setelah pentasharufan yang pertama yang berupa penjualan *al-Marhuun*) adalah dalam bentuk hibah atau sewa atau gadai, lalu *al-Murtahin* mengizinkan dan memberi legitimasi terhadap pentasharufan kedua tersebut, maka yang berlaku adalah pentasharufan yang pertama, yaitu penjualan *al-Marhuun*, bukan pentasharufan yang kedua yang berbentuk hibah atau sewa atau gadai. Karena pemberian izin dan legitimasi kepada pentasharufan yang kedua tersebut mengakibatkan haknya untuk menahan *al-Marhuun* (*al-Habsu*) gugur, dan dengan pemberian izin dan legitimasi tersebut, sesuatu yang menghalangi terlaksana dan berlaku efektifnya penjualan tersebut berarti tidak ada lagi, sehingga penjualan tersebut pun berlaku efektif serta kemaslahatan *al-Murtahin* tetap terjamin dengan adanya hasil penjualan tersebut yang menggantikan posisi *al-Marhuun* yang telah dijual. Adapun bentuk-bentuk pentasharufan yang kedua tersebut, maka jika berlaku efektif, maka itu sama sekali tidak mengandung nilai positif atau kemaslahatan apa pun bagi *al-Murtahin*, karena tidak adanya sesuatu yang bisa menggantikan kedudukan *al-Marhuun*.

Adapun jika pentasharufan *ar-Raahin* terhadap *al-Marhuun* yang pertama dalam bentuk akad *i'aarah* (pinjaman) atau sewa atau hibah atau gadai, maka hal itu juga ditangguhkan dan digantungkan kepada izin dan legitimasi *al-Murtahin*. Jika pentasharufan tersebut dalam bentuk pinjaman, maka jika *al-Murtahin* menolaknya, maka akad pinjaman tersebut menjadi batal, sedangkan jika ia perbolehkan, maka akad pinjaman tersebut berlaku dan kebolehan tersebut tidak membatalkan akad *ar-Rahn* yang ada, karena *i'aarah* adalah akad yang tidak berlaku mengikat, sehingga masing-masing *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* setelah berlakunya akad *i'aarah* boleh meminta kembali pinjaman tersebut dan mengembalikan posisinya sebagai *al-Marhuun* seperti semula. Adapun jika pentasharufan tersebut dalam bentuk sewa, maka kebolehan dan legitimasi yang diberikan oleh *al-Murtahin* menjadikan akad *ar-Rahn* batal, karena akad sewa adalah akad yang berlaku mengikat.

Jika *ar-Raahin* melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* dengan salah satu akad ini (menjualnya, menghibahkannya, mensedekahkannya, meminjamkannya, atau menyewakannya) dengan *al-Murtahin* sendiri adalah sebagai pihak kedua, maka hukumnya sama dengan hukum pentasharufan *ar-Raahin* terhadap *al-Marhuun* atas izin *al-Murtahin* dengan pihak kedua adalah orang lain, bukan *al-Murtahin* sendiri. Jika pentasharufan tersebut berupa akad jual beli atau hibah atau sedekah sedangkan pihak pembeli atau pihak yang dihibahi atau pihak yang diberi sedekah adalah *al-Murtahin* sendiri, maka akad *ar-Rahn* batal karenanya.

Namun jika pentasharufan tersebut dalam bentuk akad pinjaman (*i'aarah*) dengan pihak peminjam adalah *al-Murtahin* sendiri, maka akad *ar-Rahn* tidak batal,

akan tetapi *dhamaan* (tanggungan) *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun* hilang ketika ia memanfaatkan barang tersebut, sehingga jika barang tersebut rusak atau hilang ketika sedang ia manfaatkan, maka kerusakan barang tersebut kedudukannya adalah kerusakan sebagai barang amanat (pinjaman). Namun jika barang tersebut rusak atau hilang sebelum *al-Murtahin* memanfaatkannya atau setelah selesai memanfaatkannya, maka kerusakan barang tersebut kedudukannya adalah kerusakan sebagai *al-Marhuun*.

Apabila pentasharufan tersebut dalam bentuk akad *ijaarah* (sewa) dengan pihak penyewa adalah *al-Murtahin* sendiri, maka jika ia memperbarui *al-Qabdhu* untuk akad *ijaarah* (ini adalah *al-Qabdhu* yang bersifat formalitas saja), maka akad *ar-Rahn* yang ada batal dan yang berlaku adalah akad *ijaarah*-nya. Karena *al-Qabdhu* dalam akad *ar-Rahn* tingkatannya di bawah *al-Qabdhu* dalam akad *ijaarah*, oleh karena itu tidak bisa menggantikan kedudukannya. Karena *al-Qabdhu* dalam akad *ar-Rahn* adalah *al-Qabdhu* yang tidak berkonsekuensi bolehnya *al-Murtahin* memanfaatkan *al-Marhuun*. Sedangkan *al-Qabdhu* dalam akad *ijaarah* adalah sebaliknya, yaitu berkonsekuensi bolehnya pihak yang menyewa memanfaatkan barang yang disewa itu. Maka oleh karena itu, posisinya lebih kuat dibandingkan *al-Qabdhu* dalam akad *ar-Rahn*, sehingga *al-Qabdhu* dalam akad *ar-Rahn* tidak bisa menggantikan posisi *al-Qabdhu* dalam akad *ijaarah*. Dan apabila *al-Murtahin* memang memperbarui *al-Qabdhu* untuk akad *ijaarah*, lalu barang yang dipegangnya itu rusak, maka kerusakannya tersebut adalah dalam posisinya sebagai barang amanat, sehingga ia tidak menanggungnya kecuali jika kerusakan tersebut dikarenakan unsur pelanggaran atau keteledoran. Dan di antara bentuk pelanggaran adalah *al-Murtahin* menahan *al-Marhuun* dari pemiliknya setelah habisnya masa sewa.

2. Ulama Malikiyyah[234] berpendapat bahwa apabila *ar-Raahin* melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* tanpa seizin *al-Murtahin* dengan cara menjualnya atau menyewakannya atau menghibahkannya atau mensedekahkannya atau meminjamkannya atau yang lainnya, maka pentasharufan tersebut batal dan tidak sah, serta akad *ar-Rahn* yang ada juga ikut batal dan tidak sah menurut pendapat yang *mu'tamad* hanya dengan adanya izin tersebut (izin *al-Murtahin* kepada *ar-Raahin* untuk melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun*) meskipun akhirnya *ar-Raahin* tidak benar-benar melakukan pentasharufan, karena izin tersebut dianggap sebagai pelepasan atau pengunduran diri dari *ar-Rahn*.
3. Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[235] mengatakan bahwa *ar-Raahin* yang telah menyerahkan *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin* tidak boleh melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* dengan bentuk pentasharufan yang menghilangkan hak kepemilikan, seperti menghibahkannya, menjualnya dan mewakafkannya dengan pihak kedua bukan *al-Murtahin* sendiri, akan tetapi orang lain, tanpa seizin *al-Murtahin*. Karena jika seandainya bentuk pentasharufan tersebut sah, maka tujuan dari *al-Marhuun* yaitu sebagai *watsiiqah* (jaminan) berarti hilang. Seperti halnya *ar-Raahin* juga tidak boleh menggadaikan

234 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 241 dan setelahnya, 248; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 274; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 324.
235 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 130 dan setelahnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 309, 311)

al-Marhuun lagi kepada selain *al-Murtahin* pertama, juga tidak boleh menyewakan *al-Marhuun* jika utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) jatuh tempo, atau akan jatuh tempo sebelum masa sewa habis, dan jika begitu maka pentasharufan tersebut berarti batal dan tidak sah.

Namun jika pentasharufan tersebut adalah dengan *al-Murtahin* sendiri, dengan kata lain pihak kedua adalah *al-Murtahin* sendiri, atau atas seizin *al-Murtahin*, maka pentasharufan tersebut sah sedangkan akad *ar-Rahn* yang ada menjadi batal, kecuali jika pentasharufan tersebut berupa akad *ijaarah* (sewa), maka akad *ar-Rahn* yang ada tetap berlaku.

Ar-Raahin boleh melakukan semua bentuk pentasharufan terhadap *al-Marhuun* dengan bentuk pentasharufan yang tidak merugikan pihak *al-Murtahin*, seperti menempatinya jika *al-Marhuun* adalah sebuah rumah, atau menaikinya jika *al-Marhuun* berupa hewan kendaraan atau kendaraan seperti yang telah kami jelaskan di atas. *Ar-Raahin* juga boleh menyewakan atau meminjamkan *al-Marhuun* namun dengan syarat masa sewa atau masa pinjam tersebut tidak melebihi batas tempo utang yang ada (*al-Marhuun bihi*). Karena pentasharufan tersebut berarti tidak mengganggu hak *al-Murtahin* untuk menjual *al-Marhuun* ketika *al-Marhuun bihi* telah jatuh tempo dan *ar-Raahin* tidak melunasi *al-Marhuun bihi* tersebut.

4. Adapun ulama Hanabilah[236] memiliki pendapat seperti pendapat ulama Syafi'iyyah. Mereka mengatakan bahwa apabila *ar-Raahin* melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* dengan sebuah pentasharufan tanpa seizin pihak *al-Murtahin*, maka pentasharufannya tersebut batal dan tidak sah. Karena itu akan menyebabkan pembatalan terhadap hak *al-Murtahin* terhadap *watsiiqah* (jaminan) yang ada, baik apakah pentasharufan tersebut dalam bentuk penjualan, penyewaan, hibah, wakaf, gadai atau yang lainnya. Dan apabila *al-Murtahin* memberikan izin, maka pentasharufan tersebut sah sedangkan akad *ar-Rahnu* yang ada menjadi batal, kecuali jika pentasharufan tersebut dalam bentuk menyewakan, maka akad *ar-Rahn* yang ada tetap berlaku menurut pendapat yang lebih shahih. Seperti halnya akad *ar-Rahn* yang ada tetap berlaku seperti semula jika pentasharufan tersebut berupa peminjaman dan itu atas seizin *al-Murtahin*.

Kesimpulannya adalah bahwa pentasharufan *ar-Raahin* terhadap *al-Marhuun* tanpa seizin pihak *al-Murtahin* menurut ulama Hanafiyyah statusnya adalah ditangguhkan, sedangkan menurut para imam yang lain hukumnya batal dan tidak sah.

b. Pentasharufan yang dilakukan oleh al-Murtahin terhadap al-Marhuun

Dari pemaparan di atas bisa diketahui bahwa hak *ar-Raahin* terhadap *al-Marhuun* adalah pada aspek barangnya (*al-'Ain*), jadi barangnya tetap menjadi milik *ar-Raahin*. Sedangkan hak *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun* adalah pada aspek kehartaannya bukan barangnya. Oleh karena itu, ia berhak untuk menahannya untuk jaminan pembayaran utang yang ada.

Berdasarkan hal ini, maka tidak boleh bagi *al-Murtahin* melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* tanpa seizin *ar-Raahin*, seperti halnya *ar-Raahin* juga tidak boleh me-

236 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 363; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 321 dan setelahnya.

lakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* tanpa seizin *al-Murtahin*. Karena itu berarti *al-Murtahin* melakukan pentasharufan terhadap sesuatu yang tidak ia miliki atau terhadap sesuatu yang bukan miliknya, sehingga pentasharufan yang dilakukan oleh *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun* statusnya adalah ditangguhkan menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah, sama seperti pentasharufan yang dilakukan oleh orang yang berstatus *fudhuuli* (yaitu orang yang bukan wali, bukan *washiy*, bukan *ashiil* dan bukan wakil, dengan kata lain, orang yang melakukan pentasharufan terhadap sesuatu yang ia tidak memiliki kewenangan dan kekuasaan apa pun atas sesuatu tersebut). Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, pentasharufan tersebut batal dan tidak sah. Penjelasannya lebih lanjut adalah seperti berikut,

1. Ulama Hanafiyyah[237] berpendapat bahwa *al-Murtahin* tidak boleh melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* tanpa seizin *ar-Raahin*. Karena itu berarti ia melakukan pentasharufan terhadap sesuatu yang tidak ia miliki, karena *al-Murtahin* tidak memiliki hak apa-apa terhadap *al-Marhuun* kecuali hanya *al-Habsu* (memegang dan menahannya) saja. Oleh karena itu, jika ia melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* tanpa seizin *ar-Raahin* dengan bentuk pentasharufan seperti menjualnya, menghibahkannya, menyedekahkannya, meminjamkannya atau yang lainnya, maka pentasharufannya tersebut ditangguhkan dan digantungkan kepada legitimasi *ar-Raahin*. Apabila *ar-Raahin* ternyata melegitimasinya, maka pentasharufan tersebut berlaku, namun jika tidak, maka batal dan tidak sah. Akan tetapi apabila *al-Murtahin* melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* dengan bentuk pentasharufan berupa menyewakannya, maka jika itu memang tanpa seizin *ar-Raahin*, maka hasilnya untuk *al-Murtahin*, namun jika atas seizin *ar-Raahin*, maka hasilnya untuk *ar-Raahin* dan akad *ar-Rahnu* yang ada batal.[238]

   Dan jika ternyata *al-Marhuun* rusak di tangan *al-Mutasharraf ilaihi* (pihak kedua yang mengadakan akad dengan *al-Murtahin* dengan *al-Marhuun* sebagai objeknya, seperti pihak kedua yang membeli *al-Marhuun* dai *al-Murtahin*, pihak yang dihibahi, pihak yang disedekahi, atau pihak yang dipinjami), maka diklasifikasi,

   - Jika *al-Murtahin* menjual *al-Marhuun* atau menghibahkannya atau mensedekahkannya atau meminjamkannya, lalu *al-Marhuun* rusak di tangan *al-Mutasharraf ilaihi* (yang membeli, yang menerima hibah, yang menerima sedekah atau yang meminjam), maka *ar-Raahin* memiliki dua pilihan, ia boleh mendenda *al-Murtahin* karena ia telah melakukan tindakan pelanggaran dengan mentasharufkan sesuatu yang bukan miliknya, dan denda tersebut murni menjadi tanggung jawabnya sehingga ia tidak memiliki hak meminta ganti kepada siapapun. Dan dengan dirinya membayar denda tersebut, maka berarti ia telah mentasharufkan sesuatu miliknya, karena ketika dirinya menyerahkan denda tersebut, maka *al-Marhuun* tersebut statusnya berubah menjadi miliknya dan status ini berlaku surut ke belakang. Atau *ar-Raahin* mendenda pihak *al-Mutasharraf ilaihi* dan ia—*al-Mutasharaf ilaihi*—tidak memiliki hak untuk me-

237 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 146; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 342 dan setelahnya; *Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 139.

238 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 342, 372.

minta ganti kepada *al-Murtahin*, karena *al-Mutasharraf ilaihi* telah melakukan apa yang ia lakukan atas nama sendiri atau untuk diri sendiri, karena *al-Mutasharraf ilaihi*, dalam hal ini adalah pihak pembeli atau pihak yang menerima hibah atau pihak yang menerima sedekah memegang barang yang ada untuk diri mereka sendiri dan dalam tanggungan sendiri, baik apakah mereka mengetahui kalau ternyata *al-Murtahin* telah melakukan tindakan pelanggaran maupun tidak mengetahuinya. Karena meskipun mereka tidak mengetahui hal tersebut, namun mereka telah melakukan sebuah pentasharufan yang diikutidengan tanggungannya, seperti jika barang tersebut adalah milik *al-Murtahin* sendiri. Sedangkan jika ia adalah pihak yang meminjam, maka ia telah memegang barang tersebut untuk dirinya sendiri untuk ia manfaatkan secara gratis.

- Apabila *al-Murtahin* menyewakan *al-Marhuun* atau menitipkannya atau menggadaikannya, kemudian rusak, maka *ar-Raahin* memiliki dua pilihan, mendenda *al-Murtahin* dan *al-Murtahin* tidak memiliki hak untuk meminta ganti kepada siapa pun, dan dengan dirinya membayar denda itu, maka jelas bahwa *al-Murtahin* berarti mentasharufkan sesuatu miliknya. Atau *ar-Raahin* mendenda *al-Mutasharraf ilaihi* (dalam hal ini adalah yang menyewa atau yang dititipi atau yang menerima gadai dari *al-Murtahin* pertama), akan tetapi *al-Mutasharraf ilaihi* memiliki hak untuk meminta ganti kepada *al-Murtahin*. Karena *al-Mutasharraf ilaihi* dalam hal ini berarti tidak melakukan tindakan untuk diri sendiri, akan tetapi ia melakukan perbuatan—yaitu menyewa atau menerima titipan atau menerima gadai—untuk *al-Murtahin* (yang berarti sebagai pihak yang menyewakan atau yang menitipkan atau yang menggadaikan) dalam menjaga barang tersebut untuk kepentingan *al-Murtahin*. Dan karena mereka memang melakukan hal tersebut untuk diri *al-Murtahin*, maka oleh karena itu, mereka berhak meminta ganti kepada *al-Murtahin* atas denda yang mereka bayarkan.

Apabila kerusakan tersebut dikarenakan tindakan pelanggaran *al-Mutasharraf ilaihi*, maka ia yang menanggung dendanya dikarenakan pelanggaran yang dilakukannya tersebut dan tanggungan denda tersebut menjadi tanggung jawab dirinya secara penuh seandainya *ar-Raahin* mendenda *al-Murtahin* (sehingga *al-Murtahin* berhak meminta ganti kepadanya atas denda yang ia serahkan).

Dan perlu diperhatikan bahwa apabila *ar-Raahin* memilih untuk mendenda salah satu dari *al-Murtahin* atau *al-Mutasharraf ilaihi*, maka *ar-Raahin* tidak boleh mendenda lagi pihak yang satunya lagi. Jika ia telah memilih untuk mendenda *al-Murtahin* misalnya, maka ia tidak boleh mendenda *al-Mutasharraf ilaihi* dan begitu juga sebaliknya. Karena dengan dirinya memilih untuk mendenda salah satunya, maka berarti itu sama dengan dirinya menjadikan barang tersebut menjadi milik pihak yang ia denda, dan jika ia telah menguasakan sesuatu kepada seseorang atau dengan kata lain ia menjadikannya milik seseorang tersebut, maka ia tidak bisa menguasakan atau memberikan sesuatu tersebut kepada orang lain. Juga karena dengan dirinya memilih salah satunya

untuk ia denda, maka itu dianggap sebagai bentuk pengakuan bahwa pihak yang ia denda tersebutlah yang telah melakukan tindakan pelanggaran terhadap haknya bukan pihak yang satunya lagi. Sehingga oleh karena itu, ia tidak boleh mendenda pihak yang satunya lagi tersebut.

2. Sementara itu ulama Malikiyyah[239] berpendapat seperti pendapat ulama Hanafiyyah. Mereka mengatakan bahwa tidak sah pentasharufan yang dilakukan oleh *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun* tanpa seizin *ar-Raahin*. Karena itu berarti ia melakukan pentasharufan terhadap sesuatu yang tidak ia miliki atau yang bukan miliknya. Apabila *al-Murtahin* melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* tanpa seizin *ar-Raahin* dengan bentuk pentasharufan berupa menjualnya, menghibahkannya, menyewakannya atau meminjamkannya, maka statusnya ditangguhkan dan digantungkan kepada pemberian izin dan legitimasi oleh *ar-Raahin*, seperti pentasharufan yang dilakukan oleh seorang *fudhuuli* menurut mereka.

   Apabila *al-Murtahin* melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* dengan izin *ar-Raahin*, maka pentasharufan tersebut berlaku efektif sedangkan akad *ar-Rahn* yang ada menjadi batal jika pentasharufan tersebut dalam bentuk menjualnya, menghibahkannya atau menyewakannya dengan batas waktu sewa yang melebihi tempo pembayaran utang. Adapun jika masa sewa tersebut selesai sebelum utang yang ada jatuh tempo, maka akad *ar-Rahn* yang ada tidak batal, selanjutnya *al-Murtahin* meminta kembali barang ia sewakan tersebut setelah masa sewanya habis. Seperti halnya akad *ar-Rahn* yang ada juga menjadi batal jika pentasharufan tersebut dalam bentuk meminjamkannya dengan batas waktu peminjaman yang melebihi tempo pembayaran utang, sedangkan tidak disyaratkan bahwa *al-Marhuun* yang dipinjamkan tersebut harus diserahkan kembali kepada *al-Murtahin* ketika utang yang ada telah jatuh tempo, atau tidak ada kebiasaan yang berlaku yang menghendaki pengembalian *al-Marhuun* yang dipinjamkan tersebut ketika utang yang ada telah jatuh tempo. Namun jika masa peminjaman telah habis sebelum masa tempo pembayaran utang yang ada, atau disyaratkan *al-Marhuun* yang dipinjamkan tersebut harus dikembalikan ketika utang yang ada telah jatuh tempo, atau memang ada kebiasaan yang berlaku dalam hal ini bahwa *al-Marhuun* yang dipinjamkan tersebut harus dikembalikan kepada *al-Murtahin* ketika utang yang ada telah jatuh tempo, maka akad *ar-Rahn* yang ada tidak batal.

3. Sedangkan ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[240] berpendapat bahwa *al-Murtahin* tidak boleh melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* tanpa seizin *ar-Raahin*, karena *al-Marhuun* bukanlah milik *al-Murtahin*. Apabila ia melakukan pentasharufan tersebut tanpa seizin *ar-Raahin*, maka pentasharufannya tersebut batal dan tidak sah, sedangkan akad *ar-Rahn* yang ada tetap sah dan tidak batal. Namun jika *al-Murtahin* melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* atas seizin *ar-Raahin*, maka pentasharufannya tersebut berlaku efektif sedangkan akad *ar-Rahn* yang ada menjadi batal, jika pentasharufan tersebut mengandung unsur *at-Tamliik* (pemilikan) seperti menghibahkannya atau menjual-

239 *Asy-Syarhul Kabiir wa Ad-Dasuqi*, juz 3 hlm. 242.

240 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 331; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 131.

nya. Namun jika tidak mengandung unsur *at-Tamliik*, yaitu jika pentasharufan tersebut berupa menyewakannya atau meminjamkannya, maka akad *ar-Rahn* yang ada tidak batal, baik apakah pihak kedua dalam pentasharufan tersebut adalah *ar-Raahin* sendiri atau orang lain, atau dengan kata lain baik apakah pihak yang menyewa atau yang meminjamnya adalah *ar-Raahin* sendiri maupun orang lain. Namun menurut ulama Hanabilah, sifat berlaku mengikatnya akad *ar-Rahn* yang ada menjadi hilang dengan adanya pentasharufan terhadap *al-Marhuun*, seolah-olah belum ada *al-Qabdhu*. Oleh karena itu, jika barang tersebut kembali lagi ke tangan *al-Murtahin*, maka barang tersebut kembali menjadi *al-Marhuun* lagi seperti semula. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah yang tidak mensyaratkan *al-Qabdhu* dalam akad *ar-Rahn* harus terus-menerus (tidak mensyaratkan *al-Marhuun* harus selalu berada di tangan *al-Murtahin* dan tidak boleh berpindah ke tangan orang lain) maka akad *ar-Rahn* tetap seperti semula meskipun *al-Marhuun* berada di tangan selain *al-Murtahin*, atau dengan kata lain tidak berada di tangan *al-Murtahin*.

g. Tanggungan terhadap al-Marhuun

Di sini kita akan membahas tiga hal,

a. Sifat tangan (pemegangan) *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun*, atau dengan kata lain, posisi keberadaan *al-Marhuun* di tangan *al-Murtahin*, apakah sebagai barang amanat atau sebagai barang tanggungan.
b. Bentuk penanggungan *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun* menurut ulama Hanafiyyah dan menurut jumhur.
c. Merusakkan *al-Marhuun*

.1) Sifat tangan (pemegangan) al-Murtahin terhadap al-Marhuun

Apakah *al-Marhuun* di tangan *al-Murtahin* kedudukannya adalah sebagai barang amanat ataukah sebagai barang tanggungan? Dalam hal ini ada dua pendapat, pertama pendapat ulama Hanafiyyah, dan kedua adalah pendapat jumhur.

1. Ulama Hanafiyyah[241] berpendapat bahwa kedudukan *al-Marhuun* di tangan *al-Murtahin* adalah sebagai amanat dilihat dari sisi barangnya. Namun jika dilihat dari sisi kehartaannya, maka kedudukannya adalah sebagai tanggungan (*dhamaan* atau *istiifaa'*), namun itu hanya terbatas pada kehartaan *al-Marhuun* yang menjadi bandingan *al-Marhuun bihi*, atau dengan kata lain kehartaan *al-Marhuun* yang berstatus sebagai tanggungan di tangan *al-Murtahin* adalah yang sesuai dengan besaran utang yang ada (*al-Marhuun bihi*), sedangkan sisanya adalah berstatus sebagai amanat di tangan *al-Murtahin*. Seperti jika unsur kehartaan atau nilai *al-Marhuun* adalah seribu misalnya, sementara besaran *al-Marhuun bihi* adalah tujuh ratus, maka tujuh ratus itulah yang kedudukannya adalah sebagai tanggungan di tangan *al-Murtahin*, sedangkan sisanya, yaitu tiga ratus kedudukannya adalah sebagai amanat di tangannya. Oleh karena itu, apabila *al-Marhuun* tidak bisa diserahkan kembali kepada pemiliknya yaitu *ar-Raahin* dikarenakan rusak atau yang lainnya, maka berarti *al-Murtahin* dianggap telah menerima pembayaran sejumlah utang yang ada, dan jumlah itu dihitung sebagai tanggungannya. Adapun yang sisanya, kedudukannya adalah se-

241 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 342; *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 55; *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 198; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 63; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 154.

bagai amanat, sehingga *al-Murtahin* tidak terdenda untuk mengganti sisanya itu kecuali jika kerusakan itu dikarenakan adanya unsur pelanggaran atau kelalaian dan kecerobohan.

Dalil mereka adalah hadits,[242]

اَلرَّهْنُ بِمَا فِيْهِ

"Barang yang digadaikan binasa sesuai dengan utang yang dengan utang itu, barang tersebut digadaikan."

Dan hadits,

أَنَّ رَجُلاً ارْتَهَنَ فَرَسًا فَمَاتَ الْفَرَسُ فِي يَدِ الْمُرْتَهِنِ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ ذَهَبَ حَقُّكَ

"Bahwa ada seorang laki-laki menerima gadai berupa seekor kuda, lalu kuda tersebut mati di tangannya, lalu Rasulullah saw. berkata kepadanya, *"Hakmu telah hilang."*[243]

Ulama Hanafiyyah mengamalkan hadits yang pertama,

إِذَا عُمِّيَ الرَّهْنُ فَهُوَ بِمَا فِيْهِ

Tentang maksud hadits ini, mereka mengatakan[244] bahwa artinya adalah, jika nilai harga *al-Marhuun* tidak diketahui secara jelas setelah rusak, yaitu masing-masing pihak berkata, "Saya tidak tahu berapa nilai barang ini sebelumnya," maka *al-Murtahin* menanggung sesuai dengan jumlah utang yang ada (*al-Marhuun bihi*), atau dengan kata lain, dengan rusaknya *al-Marhuun*, maka berarti utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) telah gugur.

2. Sementara itu, jumhur selain ulama Hanafiyyah[245] berpendapat bahwa kedudukan *al-Marhuun* di tangan *al-Murtahin* adalah berstatus sebagai barang amanat. Oleh karena itu, *al-Murtahin* tidak menanggung apa-apa kecuali karena ada unsur pelanggaran atau kelalaian dan keteledoran dari *al-Murtahin*, sehingga tidak ada sesuatu dari utang yang ada yang gugur dikarenakan binasanya *al-Marhuun* kecuali kebinasaan itu karena ada unsur pelanggaran atau kelalaian dan keteledoran dari *al-Murtahin*. Hanya saja ulama Malikiyyah, meskipun mereka berpendapat bahwa kedudukan *al-Marhuun* di tangan *al-Murtahin* adalah sebagai amanat, namun jika memang ada kecurigaan terhadapnya, yaitu jika *al-Marhuun* termasuk sesuatu yang bisa disembunyikan, seperti perhiasan, pakaian, kitab, senjata, kapal ketika sedang berlayar dan yang lainnya yang mungkin untuk disembunyikan, dan *al-Marhuun* berada di tangan *al-Murtahin*, bukan di tangan *al-'Adl* serta tidak adanya *bayyinah* (yaitu persaksian dua orang saksi) atau tidak adanya saksi satu disertai dengan sumpah bahwa *al-Marhuun* terbakar atau dicuri atau rusak tanpa adanya unsur pelanggaran maupun kelalaian dan keteledoran da-

242 HR. Ad-Daraquthni dari Anas r.a. dalam bentuk hadits *musnad*, dan diriwayatkan juga oleh Abu Dawud dalam bentuk hadits *mursal*, yang diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni adalah hadits *dha'iif*, sedangkan yang diriwayatkan oleh Abu Dawud adalah hadits *mursal* shahih. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 321.

243 HR. Abu Dawud di dalam *"Al-Maraasiil,"* juga diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah dalam *"Al-Mushannaf."* Ini adalah hadits *mursal dha'iif. Nashbur Raayah*, 4 hlm. 321.

244 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 348.

245 *Asy-Syarhul Kabiir wa Ad-Dasuqi*, juz 3 hlm. 253–255; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 273; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 324, *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 126; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 316; *A'laamul muwaqqi'iin*, juz 4 hlm. 35; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 396; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 328.

ri *al-Murtahin*, maka mereka menganggap baik untuk mendenda *al-Murtahin*, dengan kata lain, ia harus menanggung kerugian yang ada.

Namun jika *al-Marhuun* termasuk sesuatu yang tidak mungkin untuk disembunyikan, seperti harta tidak bergerak dan hewan, atau *al-Marhuun* berada di tangan *al-'Adl*, atau ada *bayyinah* bahwa kerusakan *al-Marhuun* adalah tanpa ada unsur pelanggaran dari *al-Murtahin* dan juga bukan karena kelalaian pihak *al-Murtahin*, maka *al-Murtahin* tidak menanggung kerugian yang ada.

Dalil yang mereka jadikan dasar pendapat bahwa kedudukan *al-Marhuun* di tangan *al-Murtahin* adalah sebagai amanat adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a. di atas,

لاَ يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ، لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ

"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya yang telah menggadaikannya, bagi pihak yang menggadaikan kemanfaatan barang yang digadaikan dan menjadi tanggungannya pula kerugian barang yang digadaikan."

Di dalam hadits ini, Rasulullah saw. menjadikan *al-Ghurmu* yang di antaranya adalah rusak atau hilangnya *al-Marhuun*, sebagai tanggungan *ar-Raahin*, atau dengan kata lain *ar-Raahin* adalah pihak yang menanggung dan memikul *al-Ghurmu*. Pihak yang harus menanggung dan memikul *al-Ghurmu* jika *al-Marhuun* rusak atau hilang sebagai amanat adalah *ar-Raahin*. Hal ini dikarenakan ia yang berkewajiban membayar utang yang ada. Sedangkan apabila *al-Marhuun* rusak dalam posisinya sebagai barang tanggungan di tangan *al-Murtahin* (yaitu ketika rusak atau binasanya *al-Marhuun* di tangan *al-Murtahin* karena ada unsur pelanggaran atau kelalaian dan keteledoran dari *al-Murtahin*), maka yang memikul dan menanggung *al-Ghurmu* adalah *al-Murtahin* berupa gugurnya hak *al-Murtahin*, bukan *ar-Raahin*.

Kemudian di samping itu, *al-Marhuun* adalah sebagai sesuatu yang dijadikan jaminan utang. Maka oleh karena itu, utang yang ada tidak bisa gugur dikarenakan rusak atau hilangnya *al-Marhuun*. Karena jika utang yang ada gugur dikarenakan rusak atau hilangnya *al-Marhuun*, maka itu bertentangan dengan kedudukannya sebagai jaminan utang.

Juga, keberadaan *al-Marhuun* di tangan *al-Murtahin* adalah atas ridha dan persetujuan *ar-Raahin*, dan dikarenakan ridha dan persetujuan inilah, *al-Murtahin* kedudukannya sebagai orang yang dipercaya (maksudnya apa yang berada di tangannya kedudukannya adalah sebagai amanat), seperti orang yang dititipi bagi orang yang menitipkan.

Dan jika diperhatikan, maka pendapat jumhur ini lebih kuat dikarenakan kuatnya dalil-dalil yang mereka miliki dan lemahnya hadits-hadits yang dijadikan dalil ulama Hanafiyyah.

2) Bentuk tanggungan yang dipikul al-Murtahin

a. Ulama Hanafiyyah

Al-Marhuun tertanggung dengan yang lebih sedikit apakah nilai *al-Marhuun* atau jumlah utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) atau dengan kata lain denda yang ditanggung oleh *al-Murtahin* adalah yang lebih sedikit apakah nilai *al-Marhuun* ataukah jumlah utang yang ada. Apabila nilai *al-Marhuun* lebih sedikit dari jumlah utang yang ada, maka nilai *al-Marhuun* itulah yang ditanggung oleh *al-Murtahin*, sehingga jumlah utang yang gugur adalah yang sesuai dengan nilai *al-Marhuun* tersebut, adapun sisa utang yang ada, maka *al-Murtahin* memintanya dari *ar-Raahin*.

Jika nilai *al-Marhuun* dengan jumlah utang yang ada adalah sama, maka berarti *al-Murtahin* dianggap telah menerima pembayaran utang yang ada secara keseluruhan atau dengan kata lain utang yang ada dianggap lunas. Karena nilai *al-Marhuun* menjadi tanggungannya. Namun jika nilai *al-Marhuun* lebih besar dibanding jumlah utang yang ada, maka kelebihan nilai *al-Marhuun* kedudukannya adalah sebagai amanat di tangan *al-Murtahin* sehingga ia tidak didenda untuk mengganti kelebihan itu selama kerusakan atau hilangnya *al-Marhuun* tidak dikarenakan tindakan pelanggaran *al-Murtahin* atau kelalaian dan kecerobohannya dalam menjaganya.[246]

- **Syarat-syarat *dhamaan* (tanggungan)**

Ulama Hanafiyyah mensyaratkan tiga syarat dalam masalah penanggungan *al-Marhuun* oleh *al-Murtahin* dalam bentuk seperti yang disebutkan di atas. Ketiga syarat itu adalah,

- Status *al-Marhuun bihi* masih tetap ada ketika *al-Marhuun* rusak atau hilang, atau *al-Marhuun bihi* dijanjikan akan diberikan ketika *al-Qabdh*. Oleh karena itu, apabila *al-Marhuun bihi* gugur dengan adanya *ibraa`* (pembebasan utang) atau telah dilunasi atau lain sebagainya sebelum *al-Marhuun* rusak atau hilang, kemudian setelah itu *al-Marhuun* rusak atau hilang, maka *al-Murtahin* tidak menanggung apa-apa.
- Rusak atau hilangnya *al-Marhuun* terjadi ketika *al-Marhuun* berada di tangan *al-Murtahin* atau di tangan *al-'Adl*. Oleh karena itu, apabila *al-Marhuun* rusak atau hilang ketika *al-Marhuun* berada di tangan *ar-Raahin* atau di tangan orang yang menggashabnya, maka yang menanggung kerugian adalah *ar-Raahin* jika *al-Marhuun* berada di tangannya, atau jika *al-Marhuun* berada di tangan orang yang menggashabnya, maka yang menanggung adalah orang yang menggashab tersebut.

Apabila *ar-Raahin* mengizinkan kepada *al-Murtahin* untuk memanfaatkan *al-Marhuun*, lalu *al-Marhuun* rusak atau hilang pada saat *al-Murtahin* memanfaatkannya, maka berdasarkan adanya izin tersebut, maka kerusakan tersebut adalah seperti kerusakan yang terjadi atas sesuatu yang bersifat amanat, sehingga tidak ada sesuatu dari utang yang ada menjadi gugur, karena kerusakan tersebut terjadi ketika barang yang ada posisinya sebagai pinjaman, bukan sebagai *al-Marhuun*. Adapun jika hilang atau rusaknya *al-Marhuun* terjadi sebelum *al-Murtahin* memanfaatkannya atau setelah selesai memanfaatkannya, maka kerusakan barang tersebut kedudukannya adalah sebagai *al-Marhuun*, karena barang tersebut rusak ketika berada dalam *al-Qabdhu* untuk akad *ar-Rahn*, dengan kata lain, ketika rusak itu, *al-Marhuun* berstatus sebagai barang gadaian.

Begitu juga seandainya salah satu pihak (*ar-Raahin* atau *al-Murtahin*) meminjamkan *al-Marhuun* kepada orang lain atas seizin pihak yang satunya lagi, lalu *al-Marhuun* rusak atau hilang di tangan orang yang dipinjami, maka rusak atau hilangnya *al-Marhuun* tersebut adalah kerusakan dalam posisinya sebagai barang pinjaman tidak dalam posisinya sebagai *al-Marhuun*. Jika seandainya *al-Murtahin* menitipkan *al-Marhuun* kepada *ar-Raahin*, lalu *al-Marhuun* rusak atau hilang di tangan *ar-Raahin*, maka tidak ada sedikitpun bagian dari utang yang ada gugur karena kerusakan atau kehilangan tersebut, dikarenakan *al-Qabdhu* yang ada

246 *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 55; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 160) dan referensi-referensi madzhab Hanafi lainnya dalam masalah sifat tangan atau pemegangan *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun*, apakah amanat ataukah tanggungan.

telah batal dengan diserahkannya *al-Marhuun* kepada *ar-Raahin.*

- Syarat ketiga adalah yang rusak atau hilang adalah barang yang memang sejak awal dijadikan sebagai gadaian (*al-Marhuun*), maksudnya yang rusak atau hilang itu adalah barang yang digadaikan yang pokok, bukan sesuatu yang dihasilkan dari *al-Marhuun* yang ikut termasuk ke dalam barang gadaian karena mengikuti pokoknya, sesuatu yang dihasilkan oleh *al-Marhuun* adalah seperti anak, susu, bulu, jika yang digadaikan adalah seekor hewan, atau buah jika yang digadaikan adalah pohon dan hal-hal lainnya yang dihasilkan dan terpisah dari harta pokok yang digadaikan.

Oleh karena itu, jika yang rusak adalah hal-hal yang dihasilkan dari *al-Marhuun* seperti di atas, maka kerusakan tersebut adalah kerusakan dalam posisi hal-hal tersebut sebagai amanat, karena hal-hal yang dihasilkan dari pokok *al-Marhuun* tersebut ikut masuk menjadi tergadaikan hanya bersifat mengikuti pokoknya, sehingga tangan atau penggenggaman *al-Murtahin* terhadap hal-hal yang dihasilkan dari *al-Marhuun* tersebut mengikuti tangan atau penggenggaman *al-Murtahin* terhadap barang pokoknya.

- **Berkurangnya nilai *al-Marhuun***

Menurut jumhur ulama Hanafiyyah, berkurangnya nilai *al-Marhuun* tidak mempengaruhi penanggungan terhadap *al-Marhuun*. Hal ini berbeda dengan pendapat Zufar. Karena yang diperhitungkan dan dijadikan patokan dalam hal gugurnya jumlah utang dikarenakan rusak atau hilangnya *al-Marhuun* adalah nilai *al-Marhuun* ketika *al-Qabdhu* (pada awal dipegang oleh *al-Murtahin*), bukan ketika rusak atau hilang. Karena pemegangan (*al-Qabdhu*) terhadap *al-Marhuun* adalah pemegangan *istiifaa'* (pemegangan dengan tujuan untuk mendapatkan pembayaran utang dari *al-Marhuun* yang dipegang). Oleh karena itu, yang dijadikan patokan adalah nilai *al-Marhuun* ketika *al-Qabdhu*. Maka jika nilai harga *al-Marhuun* berkurang dikarenakan perubahan atau naik turunnya harga barang di pasaran (fluktuasi), maka tidak ada sedikit pun dari jumlah utang yang ada menjadi gugur dikarenakan perubahan harga tersebut.[247]

- **Berkurangnya nilai harga *al-Marhuun* dikarenakan ada sebagian dari *al-Marhuun* yang rusak atau hilang atau mengalami cacat**

Apabila *al-Marhuun* terdiri dari beberapa bagian, lalu ada sebagiannya yang rusak atau hilang, atau sebelumnya masih dalam kondisi baik, namun ketika berada di tangan *al-Murtahin* mengalami cacat, maka bagian utang yang ada gugur sesuai dengan nilai *al-Marhuun* yang berkurang akibat rusaknya atau cacatnya sebagian *al-Marhuun* tersebut. Seperti jika pada awalnya nilai *al-Marhuun* adalah seribu misalnya, kemudian ada sebagiannya yang rusak atau hilang atau cacat, sehingga harganya turun menjadi tujuh ratus, maka jumlah utang yang gugur adalah sesuai dengan jumlah nilai yang berkurang, yaitu tiga ratus. Adapun bagian yang lain dari *al-Marhuun* tetap menjadi gadaian atau jaminan sisa utang yang ada.

Hanya saja, apabila *al-Marhuun* termasuk harta ribawi, seperti jika *al-Marhuun* adalah harta yang ditakar atau ditimbang, lalu digadaikan dengan harta sejenisnya, seperti menggadaikan gelang emas dengan beberapa mata uang logam yang terbuat dari emas, atau seperti menggadaikan perak batangan dengan perhiasan yang terbuat dari perak, kemudian

247 *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 91.

yang digadaikan binasa, maka menurut imam Abu Hanifah, utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) juga gugur sesuai dengan kadar *al-Marhuun* yang binasa,[248] meskipun *al-Marhuun* dengan *al-Marhuun bihi* berbeda dalam hal kualitas dan produknya. Karena harta ribawi, jika dijadikan penukar dengan harta yang sejenis, maka kualitasnya tidak diperhitungkan.[249] Namun jika *al-Marhuun* yang berupa harta ribawi digadaikan dengan harta yang tidak sejenis, seperti mengadaikan gandum dengan emas, maka hukumnya seperti harta-harta yang lain, yaitu *al-Marhuun bihi* gugur sesuai dengan nilai *al-Marhuun* yang berkurang akibat kerusakan atau kebinasaan tersebut.

b. Pendapat jumhur selain ulama Hanafiyyah

Menurut jumhur ulama,[250] *al-Murtahin* tidak menanggung apa-apa jika *al-Marhuun* yang berada di tangannya binasa tanpa ada unsur pelanggaran atau kelalaian dan kecerobohan dari *al-Murtahin*. Maka oleh karena itu, tidak ada bagian utang yang gugur. *Al-Murtahin* hanya menanggung kerugian jika memang *al-Marhuun* yang berada di tangannya rusak atau hilang dikarenakan ada unsur pelanggaran atau kelalaian dan kecerobohan dari *al-Murtahin*. Hanya saja ulama Malikiyyah seperti yang telah kami singgung di atas, tetap mendenda *al-Murtahin* atas kerugian yang ada akibat binasanya *al-Marhuun* yang ada di tangannya ketika ada kecurigaan, yaitu jika *al-Marhuun* termasuk sesuatu yang bisa disembunyikan, seperti perhiasan, senjata, pakaian, kitab dan kapal ketika sedang berlayar, sementara tidak ada *bayyinah* (dua orang saksi) yang menyatakan bahwa *al-Marhuun* tersebut memang binasa tanpa ada unsur pelanggaran atau kelalaian dan kecerobohan dari *al-Murtahin*. Jika memang ada kecurigaan seperti itu dan memang ada *bayyinah*, maka *al-Murtahin* tetap harus menanggung denda sesuai dengan nilai *al-Marhuun* berapa pun besarnya. Tanggungan ini tetap terus berlaku sampai *al-Marhuun* diserahkan kepada pemiliknya, sehingga selama *al-Marhuun* belum diserahkan kepada pemiliknya (*ar-Raahin*), maka status tanggungan ini tetap ada dan tidak bisa terhapus meskipun utang yang ada telah dibayar atau gugur. Dan ketika itu, menurut mereka, utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) menjadi gugur jika besaran jumlahnya sama dengan nilai *al-Marhuun*. Menurut mereka ada dua pendapat seputar nilai *al-Marhuun* yang dijadikan patokan, ada yang mengatakan bahwa nilai *al-Marhuun* yang dijadikan patokan adalah nilai *al-Marhuun* ketika hilang, sedangkan ada pendapat yang lainnya mengatakan ketika diterima sebagai *al-Marhuun* atau dengan kata lain ketika digadaikan.[251]

3). Hukum al-Istihlaak (menggunakan dengan bentuk yang mengakibatkan sesuatu yang digunakan berkurang, mengkonsumsi) atau merusakkan al-Marhuun

Madzhab-madzhab fiqh sepakat wajibnya mengganti *al-Marhuun* dikarenakan tindakan *al-Istihlaak* terhadap *al-Marhuun*. Mereka juga sepakat bahwa nilai denda yang ada menduduki posisi *al-Marhuun*. Namun mereka berbeda pendapat seputar hal-hal seperti penentuan

---

248 *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 212; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 74; *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 57.

249 Abu Yusuf dan Muhammad berpendapat, bahwa dalam hal ini *al-Murtahin* menanggung denda nilai *al-Marhuun* dari harta lain yang berbeda jenisnya, dan denda tersebut menempati posisi *al-Marhuun* yang asli bagi *al-Murtahin*.

250 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 396; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 137; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 324, *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 344.

251 *Haasyiyatud Dasuqi 'ala Asy-Syarhil Kabiir*, juz 3 hlm. 253. Ad-Dasuqi berkata, "Apakah nilai *al-Marhuun* yang dijadikan patokan adalah nilainya ketika rusak atau ketika digadaikan? Dalam hal ini ada dua versi pendapat. Namun ada sebagian ulama yang mensingkronkan dan mengkompromikan di antara kedua pendapat tersebut.

siapa yang menuntut ganti atau mendenda dan penentuan nilai *al-Marhuun* yang harus diganti, apakah nilai *al-Marhuun* ketika *al-Qabdhu* ataukah ketika terjadinya *al-Istihlaak*.

Ulama Hanafiyyah[252] berpendapat bahwa apabila *ar-Raahin* melakukan *istihlaak* terhadap *al-Marhuun* atau merusakkannya, maka ia harus menanggung nilainya, jika *al-Marhuun* merupakan harta *qiimiy*, atau menanggung dengan barang yang serupa jika *al-Marhuun* termasuk harta *mitsliy* pada waktu ia melakukan *istihlaak* atau merusakkan *al-Marhuun* (pada saat ia melakukan pelanggaran tersebut). Sedangkan pihak yang menuntut *ar-Raahin* untuk mengganti *al-Marhuun* adalah pihak *al-Murtahin*. Karena *al-Murtahin* adalah pihak yang memiliki hak menahan *al-Marhuun* (*al-Habsu*), dan selanjutnya *al-Murtahin* mengambil denda tersebut sebagai pengganti *al-Marhuun* yang asli yang dirusakkan oleh *ar-Raahin* sampai tiba tempo pembayaran utang. Namun jika utang yang ada telah jatuh tempo, maka *al-Murtahin* mengambil pembayaran semua utang yang ada dari nilai *al-Marhuun* tersebut.

Jika yang melakukan *istihlaak* atau merusakkan *al-Marhuun* adalah pihak *al-Murtahin* dengan adanya unsur pelanggaran atau kelalaian dari *al-Murtahin* di dalamnya, maka ia berkewajiban mengganti nilai *al-Marhuun* tersebut jika *al-Marhuun* adalah harta *qiimiy*, atau mengganti dengan barang yang serupa jika *al-Marhuun* adalah harta *mitsliy*. Sedangkan jika yang harus ia ganti adalah nilai *al-Marhuun*, maka yang menjadi patokannya adalah nilai *al-Marhuun* pada saat *al-Qabdhu* (pada saat pertama kali ia pegang sebagai barang gadaian). Karena *al-Marhuun* masuk ke dalam tanggungannya terhitung mulai sejak ia memegangnya.

Namun jika yang melakukan *istihlaak* atau merusakkan *al-Marhuun* adalah orang lain, bukan *ar-Raahin* dan juga bukan *al-Murtahin*, maka pelaku tersebut harus menggantinya dengan nilai *al-Marhuun* pada saat ia melakukan *istihlaak* atau merusakkannya, seperti hukum yang berlaku jika yang merusakkan adalah *ar-Raahin*. Karena munculnya kewajiban mengganti adalah dikarenakan tindak pelanggaran yang dilakukannya.

Baik apakah yang merusakkan adalah *al-Murtahin* atau *ar-Raahin* atau orang lain, maka pengganti *al-Marhuun* yang di-*istihlaak* atau dirusakkan (yaitu nilainya atau barang yang serupa) menduduki posisi *al-Marhuun* yang asli, sehingga selanjutnya pengganti tersebut yang terikat dengan hak *al-Murtahin* (*al-Marhuun bihi*). Jika yang merusakkan adalah *ar-Raahin* atau orang lain, maka pihak yang menuntut agar pelaku *istihlaak* atau pengrusakan (*ar-Raahin* atau orang lain tersebut) mengganti *al-Marhuun* yang dirusakkannya adalah pihak *al-Murtahin*. Selanjutnya pengganti *al-Marhuun* tersebut diserahkan kepada pihak yang sebelumnya memegang *al-Marhuun*. Jika sebelumnya yang memegang *al-Marhuun* adalah *al-Murtahin*, maka yang memegang pengganti *al-Marhuun* tersebut adalah *al-Murtahin* sendiri. Namun jika sebelumnya *al-Marhuun* berada di tangan *al-'Adl*, maka pengganti *al-Marhuun* tersebut diserahkan kepada *al-'Adl* tersebut.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[253] berpendapat bahwa orang yang melakukan tindak pelanggaran terhadap *al-Marhuun* harus menggantinya, yaitu dengan nilainya jika *al-Marhuun* termasuk harta *qiimiy*, atau dengan barang yang serupa jika *al-Marhuun* adalah harta *mitsliy*. Jika *al-Marhuun* adalah harta *qiimiy*, maka diganti dengan nilainya dan itu disesuaikan dengan nilai *al-Marhuun* pada saat terjadinya tindak pelang-

252 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 163; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 87; *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 60.
253 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 136, 138; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 396; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 328.

garan tersebut. Dan pengganti *al-Marhuun* tersebut selanjutnya menduduki posisi sebagai *al-Marhuun* menggantikan *al-Marhuun* yang asli yang dirusakkan, walaupun pengganti *al-Marhuun* tersebut tidak dipegang, supaya *al-Murtahin* tetap menjadi pihak yang memiliki kedudukan lebih dan menjadi pihak yang diprioritaskan atau yang lebih berhak terhadap kadar pengganti *al-Marhuun* tersebut dari harta peninggalan pelaku pelanggaran dibanding pihak-pihak yang berpiutang lainnya.

Sedangkan pihak yang menuntut meminta ganti adalah *ar-Raahin*, karena ia adalah pemilik *al-Marhuun*, akan tetapi pengganti *al-Marhuun* tersebut selanjutnya diserahkan kepada pihak yang sebelumnya memegang *al-Marhuun*, apakah *al-Murtahin* sendiri ataukah *al-'Adl*.

Sementara itu, ulama Malikiyyah mengatakan bahwa denda atau pengganti yang harus dibayarkan oleh pelaku pelanggaran terhadap *al-Marhuun* adalah disesuaikan dengan nilai *al-Marhuun* pada saat munculnya tanggungan mengganti, yaitu pada saat terjadinya tindak pelanggaran. Ini jika yang merusakkan adalah *ar-Raahin* atau orang lain sementara *ar-Raahin* tidak menyerahkan gadaian (*al-Marhuun*) yang sama dengan *al-Marhuun* yang pertama yang dirusakkan. Namun jika yang melakukan tindak pelanggaran terhadap *al-Marhuun* adalah *al-Murtahin*, maka ia mengganti *al-Marhuun* yang ia rusakkan dengan nilainya yang disesuaikan dengan nilainya pada saat ia rusakkan atau ia hilangkan. Namun ada yang mengatakan bahwa ia nilai pengganti *al-Marhuun* disesuaikan dengan nilainya pada saat ia pegang sebagai barang gadaian atau dengan kata lain pada saat digadaikan, bukan pada saat ia rusakkan.

h. Menjual al-Marhuun

Pembahasan seputar masalah menjual *al-Marhuun* menghendaki untuk membahas lima hal, yaitu, siapa yang memiliki kewenangan untuk menjual *al-Marhuun* baik penjualan yang bersifat kesadaran sendiri maupun penjualan yang bersifat paksaan, menjual *al-Marhuun* yang cepat rusak atau busuk, hak diprioritaskannya *al-Murtahin*, *al-Murtahin*-mensyaratkan *al-Marhuun* menjadi miliknya apabila utang yang ada tidak dibayar, dan yang kelima adalah setelah dijual ternyata *al-Marhuun* adalah hak milik orang lain, bukan hak milik *ar-Raahin* sendiri.

1) Pihak yang memiliki kekuasaan dan kewenangan untuk menjual al-Marhuun

a) Penjualan atas kesadaran sendiri (bukan dipaksa)

Fuqaha sepakat bahwa *al-Marhuun* tetap menjadi milik *ar-Raahin* setelah diserahkan kepada *al-Murtahin*, seperti yang ditegaskan dalam hadits di atas,

لاَ يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ

"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya yang telah menggadaikannya."

Berdasarkan hal ini, maka pihak yang memiliki kekuasaan dan kewenangan untuk menjual *al-Marhuun* adalah *ar-Raahin* sendiri, bukan yang lainnya. Akan tetapi dikarenakan *al-Marhuun* terikat dengan hak *al-Murtahin* (yaitu *al-Marhuun bihi*) juga karena tetapnya hak *al-Murtahin* untuk menahan *al-Marhuun* menurut jumhur selain ulama Syafi'iyyah, ditambah lagi *al-Murtahin* adalah pihak yang lebih berhak atas unsur kehartaan *al-Marhuun* dibanding *ar-Raahin*, maka oleh karena itu, menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah, berlaku efektifnya penjualan *ar-Raahin* terhadap *al-Marhuun* tertangguhkan dan tergantungkan kepada persetujuan *al-Murtahin*, selama hak *al-Murtahin* masih ada. Namun

jika haknya sudah tidak ada lagi (seperti telah dilunasi atau di*ibraa*'kan oleh *al-Murtahin* sendiri), maka penjualan tersebut berlaku efektif dengan sudah tidak adanya hak *al-Murtahin* tersebut, seperti yang telah kami jelaskan dalam pembahasan tentang pentasharufan terhadap *al-Marhuun*.

Berdasarkan hal ini, maka fuqaha sepakat bahwa *ar-Raahin* berhak menjual *al-Marhuun* dengan izin *al Murtahin*. Jika ternyata *ar-Raahin* telah meninggal dunia, maka kewenangan untuk menjual *al-Marhuun* berpindah kepada *washiy*-nya (pelaksana wasiat) atau ahli warisnya. Seperti halnya, *ar-Raahin* juga boleh mewakilkan penjualan *al-Marhuun* kepada orang lain, seperti ia wakilkan kepada *al-Murtahin* atau *al-'Adl* atau orang lain.

Ulama Hanafiyyah[254] menyebutkan beberapa perbedaan antara *al-Wakaalah* (mewakilkan penjualan *al-Marhuun*) yang disyaratkan dalam akad *ar-Rahn* dan *al-Wakaalah* yang berdiri sendiri dan terjadi setelah akad *ar-Rahn*, di antara perbedaan-perbedaan tersebut adalah, bahwa *al-Wakaalah* yang disyaratkan dalam akad *ar-Rahnu*, di dalamnya pihak yang mewakilkan tidak bisa memberhentikan pihak wakil, begitu juga pihak wakil tidak bisa terberhentikan dengan meninggalnya *ar-Raahin* atau *al-Murtahin*. *Al-Wakaalah* yang disyaratkan dalam akad *ar-Rahn*, apabila ketika disyaratkan sifatnya mutlak, maka selanjutnya kemutlakan itu tidak bisa dibatasi. *Al-Wakaalah* yang disyaratkan dalam akad *ar-Rahn*, apabila pihak wakil enggan untuk menjual *al-Marhuun*, maka ia dipaksa untuk menjualnya, karena *al-Wakaalah* tersebut berarti telah menjadi salah satu syarat atau sifat akad *ar-Rahn*, oleh karena itu, *al-Wakaalah* tersebut bersifat mengikat dengan mengikatnya akad *ar-Rahn* yang ada. Hal ini berbeda dengan *al-Wakaalah* yang berdiri sendiri dan tidak disyaratkan dalam akad dan terjadi setelah akad, maka di dalamnya *al-Wakaalah* itu berakhir atau dengan kata lain pihak wakil secara otomatis terberhentikan dengan kematian *ar-Raahin* atau *al-Murtahin* atau memang ia diberhentikan. Karena *al-Wakaalah* yang tidak disyaratkan dalam akad *ar-Rahn* tidak menjadi salah satu sifat akad *ar-Rahn* tersebut, juga *al-Wakaalah* tersebut tidak terikat dengan hak *al-Murtahin*.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[255] menjelaskan beberapa hal dalam kaitannya dengan pemberian izin oleh *ar-Raahin* untuk menjual *al-Marhuun*. Mereka mengatakan bahwa pihak *al-'Adl* atau pihak *al-Murtahin* tidak boleh menjual *al-Marhuun* kecuali dengan izin *ar-Raahin*. Karena kekuasaan dan kewenangan menjual *al-Marhuun* adalah milik *ar-Raahin* atau dengan kata lain yang berkuasa dan berwenang untuk menjual *al-Marhuun* adalah *ar-Raahin*. Apabila *ar-Raahin* mengizinkan kepada *al-'Adl* atau kepada *al-Murtahin* untuk menjual *al-Marhuun*, maka ada kalanya izin tersebut bentuknya mutlak atau *muqayyad* (dibatasi dengan suatu syarat dan ketentuan).

Apabila izin tersebut dibatasi dengan suatu syarat atau ketentuan bahwa *al-Marhuun* boleh dijual jika pada waktu tertentu utang yang ada memang belum dilunasi, maka *al-'Adl* atau *al-Murtahin* tidak boleh menjualnya sebelum waktu tersebut. Akan tetapi harus menemui hakim terlebih dahulu untuk menjelaskan bahwa utang yang ada telah dibayar atau belum.

Apabila izin tersebut sifatnya mutlak, maka jika izin tersebut diberikan kepada *al-'Adl*, maka ia bebas untuk menjual *al-Marhuun* tanpa harus menemui hakim terlebih dahulu. Namun jika izin tersebut diberikan kepada *al-*

254 *Tabyiinul Haqaa'iq* karya Az-Zaila'i, juz 6 hlm. 81 dan setelahnya.
255 *Asy-Syarhul Kabiir wa Ad-Dasuuqi*, juz 3 hlm. 250 dan setelahnya.

Murtahin, maka ia boleh menjual *al-Marhuun* tanpa harus menemui hakim terlebih dahulu jika memang izin tersebut dikeluarkan setelah akad. Namun jika izin tersebut dikeluarkan ketika akad, maka ia tidak boleh menjualnya kecuali harus menemui hakim terlebih dahulu, agar tidak ada kecurigaan bahwa *ar-Raahin* dipaksa dalam memberikan izin tersebut.

Dan penjualan *al-Marhuun* berlaku efektif dan sah jika memang tidak mengandung unsur *al-Ghabn* (dijual dengan harga yang tidak sesuai dengan standar harga *al-Marhuun*). Namun jika *al-Marhuun* ternyata dijual dengan harga di bawah harga standarnya, maka *ar-Raahin* boleh mengambil kembali *al-Marhuun* dari pihak yang membelinya, meskipun *al-Marhuun* itu telah berpindah ke beberapa tangan (berpindah ke beberapa pembeli, seperti pembeli pertama menjualnya lagi ke pembeli kedua dan pembeli kedua menjualnya lagi ke pembeli ketiga), dan *ar-Raahin* bebas memilih untuk mengambil *al-Marhuun* itu dengan harga pembelian yang mana saja.

Ulama Malikiyyah juga berpendapat seperti pendapat ulama Hanafiyyah, yaitu bahwa baik *ar-Raahin* maupun *al-Murtahin* sama-sama tidak memiliki kewenangan untuk memberhentikan pihak wakil dalam penjualan *al-Marhuun*, seperti halnya pihak wakil juga tidak bisa mengundurkan diri dari posisinya sebagai wakil. Pihak wakil tidak bisa terberhentikan kecuali *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* sepakat untuk memberhentikannya.

Begitu juga, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[256] menetapkan bahwa kewenangan untuk menjual *al-Marhuun* adalah untuk *ar-Raahin* atau dengan kata lain yang berwenang untuk menjual *al-Marhuun* adalah *ar-Raahin* dengan izin *al-Murtahin*. Oleh karena itu, *ar-Raahin* atau wakilnya tidak boleh menjual *al-Marhuun* tanpa seizin *al-Murtahin*. Kecuali jika *al-Murtahin* bersikap keras kepala dan bersikukuh tidak mengizinkan kepada *ar-Raahin* untuk menjual *al-Marhuun*, maka dalam hal ini, *ar-Raahin* mengajukan masalah tersebut kepada hakim, untuk kemudian hakim memerintahkan kepada *al-Murtahin* untuk memberikan izin kepada *ar-Raahin* untuk menjual *al-Marhuun* atau membebaskan *ar-Raahin* dari tanggungan utang. Hal ini bertujuan untuk menjauhkan *ar-Raahin* dari hal-hal yang tidak diinginkan. Dan jika *al-Murtahin* tetap pada sikapnya itu, maka selanjutnya hakim yang memberi izin kepada *ar-Raahin* untuk menjual *al-Marhuun* guna untuk melunasi utang yang ada.

b. Penjualan secara paksa

Gadai adalah sebuah jaminan atau penguat utang seperti yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu. Tujuan yang diinginkan dari akad gadai adalah mendapatkan pembayaran utang dari harga penjualan *al-Marhuun* ketika *ar-Raahin* tidak melunasi utang yang ada ketika waktu pelunasan utang tersebut telah jatuh tempo, dengan cara menjual *al-Marhuun*.

Pada kondisi-kondisi normal, penjualan *al-Marhuun* dilakukan oleh *ar-Raahin* atau wakilnya, karena *ar-Raahin* adalah pemilik *al-Marhuun*.

Berdasarkan hal ini, maka jika utang yang ada telah jatuh tempo pelunasannya, maka *al-Murtahin* meminta *ar-Raahin* untuk melunasi utangnya. Jika *ar-Raahin* bersedia melunasi utangnya, maka tidak ada masalah lagi. Namun jika *ar-Raahin* tidak melunasinya dengan menunda-nunda padahal ia mampu untuk melunasinya, atau karena memang ia belum mampu melunasinya dikarenakan sempitnya kondisi ekonominya, atau karena *ar-Raahin* sedang tidak ada, maka hakim memaksanya untuk menjual *al-Marhuun*.

---

256 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 130; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 362 dan setelahnya.

Menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah, hakim bisa memaksa wakil *ar-Raahin* untuk menjual *al-Marhuun* seperti yang telah kami singgung di atas. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, hakim tidak bisa memaksa wakil *ar-Raahin* untuk menjual *al-Marhuun*. Karena wakil sifatnya hanya sebagai seorang relawan, sehingga ia boleh untuk meninggalkan posisinya sebagai wakil. Oleh karena itu, hakim tidak bisa memaksanya untuk menjualkan *al-Marhuun*. Akan tetapi penjualan dilakukan melalui perantara hakim jika *ar-Raahin* sedang tidak ada, atau ada ditempat akan tetapi tidak mau menjualnya.

Pertama-tama, hakim meminta kepada *ar-Raahin* untuk menjual *al-Marhuun*, jika ia bersedia, maka tujuan yang dimaksud telah tercapai. Namun jika *ar-Raahin* menolak untuk menjual *al-Marhuun*, maka menurut ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah, ulama Hanabilah, Abu Yusuf dan Muhammad, hakim langsung menjualkannya tanpa perlu memaksa *ar-Raahin* terlebih dahulu dengan memenjarakannya atau memukulnya atau mengancamnya.[257] Sementara itu, Imam Abu Hanifah berpendapat, hakim tidak boleh menjual *al-Marhuun* tanpa ridha dan persetujuan *ar-Raahin*, akan tetapi hakim boleh memenjarakan *ar-Raahin* hingga *ar-Raahin* bersedia menjual sendiri *al-Marhuun*.[258]

Dan apabila di dalam harta *ar-Raahin* ditemukan harta yang sejenis dengan utang yang ada (*al-Marhuun bihi*), maka utang tersebut dibayar dari harta yang sejenis dengan utang yang ada tersebut, tidak perlu untuk menjual *al-Marhuun* secara paksa.

Jika penjualan *al-Marhuun* membutuhkan biaya, maka yang menanggung biaya tersebut adalah *ar-Raahin*, karena ia adalah pemilik *al-Marhuun* dan ia berkewajiban untuk membayar utang yang ada, sementara penjualan *al-Marhuun* adalah akibat dirinya tidak melunasi utang tersebut.

2) Menjual al-Marhuun yang berupa harta yang cepat rusak atau busuk

Di atas kita telah mengetahui bahwa sah menggadaikan harta yang cepat rusak atau busuk seperti buah-buahan. Jika mungkin untuk dikeringkan agar tidak rusak dan busuk, maka dikeringkan sedangkan biaya pengeringan yang menanggungnya adalah *ar-Raahin* dan tidak perlu meminta ridha dan persetujuannya. Karena proses pengeringan tersebut termasuk sesuatu yang harus dilakukan untuk menjaganya agar tetap baik dan tidak busuk, oleh karena itu yang menanggung ongkosnya adalah *ar-Raahin*.

Namun apabila *al-Marhuun* yang cepat rusak atau busuk tersebut tidak termasuk sesuatu yang bisa diawetkan dengan cara dikeringkan, maka *al-Murtahin* boleh langsung menjualnya. Karena menjualnya adalah sesuatu yang harus dilakukan demi untuk menjaganya, akan tetapi harus dengan izin hakim, karena hakim secara garis besar memiliki kekuasaan dan kewenangan atas harta orang lain. Apabila *al-Murtahin* menjualnya tanpa seizin hakim, maka *al-Murtahin* harua menanggungnya, karena sebenarnya ia tidak memiliki kekuasaan dan kewenangan apa pun atas *al-Marhuun* tersebut. Apabila utang yang ada (*al-Marhuun bihi*) sifatnya langsung tunai (*haallan*), maka dibayar dari harga atau hasil penjualan *al-Marhuun* tersebut. Namun jika utang yang ada sifatnya tidak langsung tunai, maka hasil penjualan *al-Marhuun* tersebut yang selanjutnya dijadikan *al-Marhuun* sampai tiba tempo pembayaran utang tersebut.

257 *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardiri, juz 3 hlm. 251; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 324, *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 134; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 307; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 330.

258 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 148; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 359; *Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 357; *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 222.

Apabila *al-Marhuun bihi* pembayarannya belum jatuh tempo sebelum tiba saat *al-Marhuun* rusak atau busuk, akan tetapi tempo pembayarannya setelah *al-Marhuun* rusak atau busuk atau bersamaan dengan rusak atau busuknya *al-Marhuun*, maka *al-Marhuun* tersebut juga dijual, dan hasil penjualannya tersebut yang selanjutnya dijadikan *al-Marhuun*, baik apakah dalam akad *ar-Rahnu* disyaratkan untuk menjualnya atau tidak (maksudnya, akad *ar-Rahn* sifatnya mutlak, tidak mengandung syarat tersebut).[259]

Sementara itu, dalam kasus yang terakhir ini, yaitu jika utang yang ada tempo pembayarannya jatuh setelah *al-Marhuun* rusak atau busuk atau tempo pembayarnya bersamaan dengan saat busuknya *al-Marhuun*, ulama Syafi'iyyah memiliki pendapat berbeda, yaitu apabila dalam akad disyaratkan menjualnya dan menjadikan hasil penjualan tersebut menempati posisi *al-Marhuun*, maka akad *ar-Rahn* tersebut sah dan syarat tersebut juga bisa dijalankan. Namun jika akad *ar-Rahn* yang ada sifatnya mutlak, maksudnya di dalamnya tidak disyaratkan menjual *al-Marhuun* yang cepat rusak dan busuk itu, maka dalam hal ini ada dua versi pendapat, dan ini juga dua versi pendapat dalam madzhab Hanabilah. Versi pertama, akad *ar-Rahnu* tersebut tidak sah dan ini adalah pendapat yang shahih menurut ulama Syafi'iyyah. Sedangkan versi pendapat yang kedua adalah bahwa akad *ar-Rahn* tersebut sah dan ini adalah pendapat yang lebih shahih menurut ulama Hanabilah. Dalil atau argumen ulama Syafi'iyyah dalam hal ini adalah bahwa menjual *al-Marhuun* sebelum utang yang ada pembayarannya jatuh tempo adalah sesuatu yang tidak sesuai dengan akad *ar-Rahn*, oleh karena itu tidak boleh menjualnya. Jika begitu, maka jika *al-Marhuun* tersebut tetap seperti apa adanya sampai akhirnya rusak dan busuk, maka *watsiiqah* atau jaminan yang ada hilang.[260]

3) Hak istimewa al-Murtahin

Hak istimewa *al-Murtahin* artinya adalah bahwa *al-Murtahin* statusnya lebih diprioritaskan dan lebih berhak terhadap harga hasil penjualan *al-Marhuun* daripada para pihak yang berpiutang lainnya (ketika *ar-Raahin* memiliki tanggungan utang yang lain yang tanpa barang gadaian), hingga *al-Murtahin* menerima pembayaran utang yang ada, baik apakah *ar-Raahin* masih hidup maupun telah meninggal dunia. Masalah ini terjadi ketika *ar-Raahin* tidak hanya memiliki tanggungan utang kepada *al-Murtahin* saja, akan tetapi ia juga memiliki tanggungan utang kepada beberapa orang selain *al-Murtahin*. Hak istimewa ini ditetapkan untuk *al-Murtahin* berdasarkan kesepakatan fuqaha[261] kecuali ulama Zhahiriyyah, atas dasar bahwa status *al-Marhuun* terikat dengan hak *al-Murtahin*, keberadaan *al-Marhuun* sebagai *watsiiqah* atau jaminan penguat utang yang ada, hak *al-Murtahin* untuk menahan *al-Marhuun* (*al-Habsu*) menurut jumhur selain ulama Syafi'iyyah dan larangan bagi *ar-Raahin*

---

259 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 148; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 157; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 341; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 308; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 123 dan setelahnya.

260 Sedangkan pendapat yang kedua, yaitu yang lebih tepat menurut ulama Hanabilah adalah bahwa akad *ar-Rahn* tetap sah dan selanjutnya *Al-Marhuun* dijual jika dilihat hampir mendekati rusak dan busuk. Karena yang jelas dan yang sesuai dengan kebiasaan adalah bahwa *ar-Raahin* menggadaikan hartanya sama sekali tidak bertujuan agar hartanya tersebut rusak. Dan jika memang jalan satu-satunya agar harta yang ia gadaikan tersebut tidak rusak dan busuk adalah menjualnya, maka akad *ar-Rahn* yang sifatnya mutlak dipahami atas dasar ini. Di dalam *"Asy-Syarhul Kabiir,"* Ar-Rafi'i mengatakan bahwa pendapat kedua ini adalah pendapat yang lebih dibenarkan oleh kebanyakan ulama. Al-Isnawi juga mengatakan bahwa fatwa yang ada adalah berdasarkan pendapat kedua ini atau dengan kata lain pendapat kedua inilah yang dijadikan dasar fatwa yang diberikan.

261 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 153; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 324, *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 134; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 404 dan setelahnya.

melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* kecuali dengan izin *al-Murtahin* menurut kesepakatan semua madzhab.

Berdasarkan hal ini, maka apabila harta *ar-Raahin* tidak mencukupi untuk digunakan melunasi utang-utangnya dan para pihak yang berpiutang menagih pelunasan utang-utang tersebut, atau *ar-Raahin* ditetapkan sebagai *al-Mahjuur 'alaih* (dilarang mentasharufkan hartanya) dikarenakan ia mengalami kepailitan menurut ulama yang memperbolehkan penetapan *al-Hajru* berbeda dengan pendapat imam Abu Hanifah, serta harta *ar-Raahin* hendak dibagi di antara para pihak yang berpiutang tersebut, maka pertama kali yang diprioritaskan dan didahulukan untuk dibayar utangnya adalah *al-Murtahin* dari hasil penjualan *al-Marhuun* atau dari nilai *al-Marhuun* ketika *al-Marhuun* ditanggung karena dirusakkan yang nilai itu sebagai ganti *al-Marhuun*, siapa pun pelaku pengrusakan yang menanggung untuk mengganti nilai *al-Marhuun* yang dirusakkannya tersebut.

Dan para pihak yang berpiutang lainnya tidak memiliki hak untuk memprotesnya dan mereka hanya berhak mendapatkan sisanya. Karena hak *al-Murtahin* terikat dengan barang yang digadaikan (*al-Marhuun*) juga terikat dengan *dzimmah* (tanggungan) *ar-Raahin* sekaligus. Jadi, *al-Murtahin* adalah pihak yang memiliki hak kebendaan *al-Marhuun*, sedangkan hak para pihak yang berpiutang lainnya hanya terikat dengan tanggungan saja, bukan dengan barang yang digadaikan. Maka oleh karena itu, hak *al-Murtahin* lebih kuat posisinya, sedangkan hak mereka hanya bersifat *in persona* atau pribadi saja.

Ini jika memang harga hasil penjualan *al-Marhuun* cukup untuk melunasi hak *al-Murtahin* dan masih ada sisanya yang selanjutnya sisa tersebut dibagi di antara para pihak yang berpiutang lainnya secara rata. Namun apabila hak *al-Murtahin* masih ada yang belum terlunasi, maka untuk mendapatkan pelunasan sisa utang tersebut, ia mengambil harga hasil penjualan *al-Marhuun* dan ia bagi bersama-sama dengan para pihak yang berpiutang lainnya.

Hak *al-Murtahin* (*al-Marhuun bihi*) dilunasi dari harga hasil penjualan *al-Marhuun*, jika memang *al-Marhuun bihi* sifatnya tunai, namun jika tidak tunai (*mu'ajjal*) dan *al-Marhuun* terpaksa dijual dikarenakan ada sebab yang mengharuskan untuk menjualnya sebelum *al-Marhuun bihi* pembayarannya jatuh tempo seperti jika *al-Marhuun* adalah sesuatu yang cepat rusak dan busuk, maka harga hasil penjualan *al-Marhuun* tersebut yang selanjutnya menjadi *al-Marhuun* menggantikan posisi *al-Marhuun* yang asli sampai *al-Marhuun bihi* jatuh tempo pembayarannya.

4) Al-Murtahin mensyaratkan al-Marhuun menjadi miliknya ketika ar-Raahin tidak melunasi utang yang ada (ghalaaqur rahni)

Jumhur fuqaha[262] sepakat bahwa apabila dalam akad *ar-Rahn*, pihak *al-Murtahin* mensyaratkan bahwa kapan utang yang ada telah jatuh tempo dan tidak dilunasi, maka *al-Marhuun* menjadi miliknya, atau *al-Marhuun* tersebut terjual kepada *al-Murtahin* dengan harga berupa *al-Marhuun bihi* yang ada, maka itu adalah syarat yang tidak sah, berdasarkan hadits,

لاَ يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ

"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya yang telah menggadaikannya."

262 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 383; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 324 dan setelahnya, *Al-Muntaqaa 'alal Muwaththa'*, juz 5 hlm. 239; *Nailul awthaar*, juz 5 hlm. 235 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 137.

Imam Malik berkata, "*Laa yaghlaqur rahnu* artinya—*wallaahu a'lam*—adalah tidak terhalangi dari menebusnya. Melarang sesuatu menghendaki batalnya sesuatu yang dilarang itu." Al-Azhari berkata, "*Al-Ghalaq* dalam akad *ar-Rahnu* adalah lawan dari menebusnya. Karena ketika *ar-Raahin* menebus *al-Marhuun*, maka berarti ia telah membebaskannya dari tali ikatannya di tangan *al-Murtahin*." Abdur Razaq meriwayatkan dari Ma'mar bahwa ia menafsiri *ghalaaqur rahni* seperti jika ada seseorang berkata, "Apabila saya tidak kembali membawa hartamu (maksudnya melunasinya), maka *al-Marhuun* ini menjadi milikmu."

Kesimpulannya adalah bahwa maksud hadits di atas adalah *al-Murtahin* tidak boleh memiliki *al-Marhuun* ketika tidak ditebus pada waktu yang telah disyaratkan. Oleh karena itu, seandainya *al-Marhuun* rusak atau hilang, maka hak *al-Murtahin* tidak gugur atau tidak hilang, akan tetapi jika *al-Marhuun* rusak atau hilang, maka yang menanggung kerugiannya adalah *ar-Raahin*, karena baginya keuntungan *al-Marhuun* dan dirinya juga yang menanggung kerugiannya (*al-Ghurmu*).

An-Nawawi dalam kitab, "*al-Minhaaj*," dan para penulis *syarh al-Minhaaj* mengatakan bahwa seandainya disyaratkan bahwa *al-Marhuun* terjual kepada *al-Murtahin* apabila *al-Marhuun bihi* telah jatuh tempo, maka akad *ar-Rahn* tersebut rusak dan tidak sah, dikarenakan adanya unsur *at-Ta'qiit* (diberi batas *deadline*), juga jual beli tersebut tidak sah karena hal itu berarti menggantungkan akad jual beli kepada suatu hal. Sedangkan dalam hal ini kedudukan *al-Marhuun* sebelum *al-Marhuun bihi* jatuh tempo adalah sebagai amanat, karena *al-Marhuun* dipegang atas dasar akad *ar-Rahn* yang rusak dan tidak sah, sedangkan setelah *al-Marhuun bihi* jatuh tempo, maka kedudukannya tidak lagi sebagai amanat akan tetapi sebagai barang tanggungan dikarenakan pembelian tersebut rusak dan tidak sah.

Dalam hal ini ada sebuah versi pendapat milik Abul Khaththab, salah satu ulama Hanabilah dan versi pendapat milik sebagian ulama Hanafiyyah, yaitu bahwa akad *ar-Rahnu* tersebut tidak rusak dengan adanya syarat seperti itu. Karena hadits di atas hanya menafikan *ghalaaqur rahni* bukan asalnya (akadnya), maka hal ini menunjukkan bahwa akad *ar-Rahn* tersebut tetap sah, sedangkan yang tidak sah hanya syarat tersebut saja. Juga karena *ar-Raahin* telah ridha dan setuju atas akad *ar-Rahn* yang disertai dengan syarat seperti itu, maka jika syarat tersebut ditetapkan batal dan tidak sah, maka tentunya secara prioritas ia juga ridha dan setuju.

Namun Ibnu Qudamah, salah satu ulama Hanabilah menyanggahnya, yaitu bahwa itu adalah bentuk akad *ar-Rahn* yang disertai dengan syarat yang tidak sah, oleh karena itu, akad *ar-Rahn* tersebut juga ikut menjadi tidak sah, seperti jika disyaratkan adanya batas *deadline*. Begitu juga, dalam hadits di atas tidak ada indikasi yang menjelaskan bahwa hal itu jika memang syarat tersebut ditetapkan pada awal akad atau dengan kata lain ketika mengadakan akad, oleh karena itu, hadits di atas tidak mengandung hujjah atau dalil yang mendukung pendapat di atas.

5) Setelah dijual, ternyata al-Marhuun adalah mustahaqq (hak milik orang lain, bukan hak milik ar-Raahin)

Ulama Hanafiyyah[263] berpendapat bahwa apabila setelah dijual, ternyata *al-Marhuun* adalah hak milik orang lain, bukan hak milik *ar-Raahin*, maka ada kalanya *al-Marhuun* yang dijual barangnya masih ada ketika adanya pihak lain yang mengaku bahwa *al-Marhuun* tersebut adalah hak miliknya atau ada kalanya sudah tidak ada.

---

263 *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 223; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 359 dan setelahnya.

Apabila *al-Marhuun* yang dijual tersebut barangnya masih ada, maka *al-Mustahiqq* (pemilik *al-Marhuun* yang asli) jika mau ia boleh mengambilnya, karena ia masih menemukan barang miliknya dan ia tidak terhalang untuk mengambil barang miliknya tersebut kecuali jika ada suatu hak yang menjadi tanggungannya, sedangkan di sini hal itu tidak ada. Kemudian, di sini pihak pembeli memiliki pilihan, ia boleh meminta ganti kepada orang yang menjual *al-Marhuun* tersebut kepadanya atas harga yang telah ia bayarkan kepada si penjual tersebut, karena si penjual tersebut adalah pihak yang melakukan akad jual beli. Atau si pembeli boleh meminta ganti kepada *al-Murtahin* jika memang harga hasil penjualan tersebut telah diterima dan dipegang oleh *al-Murtahin*. Karena penjualan tersebut batal dikarenakan barang yang dijual bukan milik orang yang menjualnya, akan tetapi milik orang lain, oleh karena itu harta yang telah diserahkan oleh pihak pembeli kepada pihak penjual sebagai harganya juga tidak sah dan batal. Dan harga hasil penjualan tersebut telah sampai ke tangan *al-Murtahin* atas dasar jual beli yang tidak sah, maka *al-Murtahin* wajib mengembalikannya dan secara hukum, pemegangannya terhadap harga hasil penjualan *al-Marhuun* tersebut batal.

Apabila pihak penjual adalah *al-'Adl*, jika mau, maka ia berhak meminta ganti kepada *ar-Raahin* atas harga *al-Marhuun* yang telah ia serahkan kembali kepada pihak pembeli, karena ia adalah wakil *ar-Raahin* dalam menjualkan *al-Marhuun*. Oleh karena itu, ia juga memikul pertanggungjawaban dikarenakan perwakilan tersebut. Dan dengan begitu, maka pembayaran utang yang diserahkan oleh *al-'Adl* kepada *al-Murtahin* adalah sah.

Namun jika *al-Marhuun* yang dijual yang ternyata milik orang lain bukan milik *ar-Raahin* tersebut barangnya sudah tidak ada, maka *al-Mustahiqq* (pemilik asli *al-Marhuun*) memiliki pilihan, ia boleh mendenda atau meminta ganti nilai *al-Marhuun* tersebut kepada *ar-Raahin*, karena *ar-Raahin* berarti telah mengghashab hak miliknya dengan mengambilnya dan menggadaikannya. Atau ia boleh mendenda atau meminta ganti kepada *al-'Adl*, karena ia telah melakukan pelanggaran terhadap haknya dengan menjual *al-Marhuun* dan menyerahkannya. Atau menurut pendapat yang zhahir, ia juga boleh mendenda atau meminta ganti kepada pihak pembeli, dikarenakan hak miliknya rusak atau hilang di tangannya (di tangan pihak pembeli).

Maka, apabila *al-Mustahiqq* memilih untuk mendenda *ar-Raahin*, maka penjualan *al-Marhuun* tersebut berlaku efektif dan pembayaran utang yang ada juga sah. Karena *ar-Raahin* dengan dirinya membayar denda tersebut, berarti *al-Marhuun* tersebut statusnya telah menjadi miliknya, dan status ini berlaku surut ke belakang, yaitu ketika ia melakukan pelanggaran dengan mengghashab dan menggadaikan barang yang bersangkutan. Maka dengan begitu, *ar-Raahin* berarti menggadaikan miliknya sendiri dan ia memerintahkan untuk menjualkan sesuatu miliknya sendiri.

Apabila *al-Mustahiqq* memilih untuk mendenda *al-'Adl* yang telah menjualkan *al-Marhuun* tersebut, maka penjualan tersebut juga berlaku efektif dan tidak batal, karena *al-'Adl* dengan dirinya membayar denda kepada *al-Mustahiqq*, maka berarti *al-Marhuun* tersebut telah berubah menjadi miliknya, sehingga hal ini berarti ia telah menjual miliknya sendiri. Dan selanjutnya, *al-'Adl* memiliki pilihan, ia boleh meminta ganti kepada *ar-Raahin* sesuai dengan denda yang ia bayarkan kepada *al-Mustahiqq*, karena *al-'Adl* adalah wakilnya dan penjualan yang dilakukannya tetap berlaku dan pembayaran utang yang ada juga sah. Atau *al-'Adl* boleh meminta ganti kepada *al-*

Murtahin sesuai dengan harga hasil penjualan *al-Marhuun* yang ada bukan nilainya, karena berarti *al-Murtahin* telah mengambil harga hasil penjualan *al-Marhuun* tanpa hak, karena *al-Marhuun* telah menjadi milik *al-'Adl* dengan dirinya membayar denda tersebut dan penjualan tersebut juga tetap berlaku dan sah, karena *al-Marhuun* yang dijual *al-'Adl* berarti adalah miliknya sendiri sehingga harga hasil penjualan *al-Marhuun* tersebut juga menjadi miliknya. Dan jika *al-'Adlu* meminta ganti kepada *al-Murtahin*, maka pembayaran utang yang ada menjadi batal dan selanjutnya *al-Murtahin* boleh meminta ganti atau meminta pembayaran utang kepada *ar-Raahin*.

Apabila *al-Mustahiqq* mendenda pihak pembeli, maka pihak pembeli selanjutnya meminta ganti kepada *al-'Adl*, karena ia adalah yang menjual, dan selanjutnya *al-'Adl* meminta ganti kepada *ar-Raahin*, karena ia lah yang menanggung, dan dengan hal ini, pembayaran utang yang ada berarti sah jika memang telah sampai ke tangan *al-Murtahin*.

i. Menyerahkan al-Marhuun

Menurut jumhur selain ulama Syafi'iyyah, seperti yang telah kami jelaskan di atas, berpendapat bahwa *al-Murtahin* memiliki hak *al-Habsu* (menahan *al-Marhuun*) secara terus menerus hingga ia menerima pelunasan utang yang ada, supaya *ar-Raahin* terdesak untuk melunasi utangnya kepada *al-Murtahin* agar supaya ia bisa mengambil kembali *al-Marhuun* karena ia membutuhkannya dan ingin memanfaatkan serta menggunakannya. Begitu juga, ketika utang yang ada telah jatuh tempo, maka *al-Murtahin* berhak untuk menagihnya kepada *ar-Raahin* dengan *al-Marhuun* tetap berada bersamanya.[264]

Al-Murtahin wajib menyerahkan kembali *al-Marhuun* kepada pemiliknya jika urusan utang yang ada telah selesai atau jika akad *ar-Rahn* telah selesai dan berakhir. Selesai dan berakhirnya urusan utang yang ada dikarenakan beberapa sebab, seperti *al-Ibraa`* (membebaskan utang), menghibahkannya, telah melunasinya, *al-Murtahin* membeli sesuatu dari *ar-Raahin* dibayar dengan utang yang ada, atau *ar-Raahin* meng-*ihaalah*kan *al-Murtahin* kepada pihak ketiga (*hiwaalah* atau memindahkan tanggungan hak).

Apabila urusan utang atau akad *ar-Rahnu* yang ada telah selesai dan berakhir, namun *al-Marhuun* ternyata masih berada di tangan *al-Murtahin*, maka menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[265], kedudukannya adalah sebagai barang titipan.

Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah, jika berakhirnya urusan utang atau akad *ar-Rahnu* itu dikarenakan *ibraa`* (*al-Murtahin* membebaskan *ar-Raahin* dari tanggungan utang yang ada), atau hibah (*al-Murtahin* menghibahkan utang yang ada kepada *ar-Raahin*), maka jika *al-Marhuun* tetap masih berada di tangan *al-Murtahin*, maka kedudukannya tetap sebagai barang titipan. Namun jika berakhirnya urusan utang atau akad *ar-Rahn* karena selain dua sebab tersebut, seperti telah terlunasinya utang yang ada atau karena *al-Murtahin* membeli sesuatu dari *ar-Raahin* dibayar dengan utang yang ada, atau karena *ihaalah*, maka *al-Marhuun* yang masih berada di tangan *al-Murtahin* kedudukannya tetap sebagai barang tanggungan seperti sebelumnya berdasarkan kaedah *al-Istihsaan*. Sehingga jika *al-Marhuun* rusak atau hilang, maka *al-Murtahin* tetap harus menanggungnya, sedangkan denda yang harus ditanggungnya adalah

---

264 *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 8 hlm. 198.

265 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 397; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 136.

yang kadarnya lebih kecil apakah nilai *al-Marhuun* ataukah kadar *al-Marhuun bihi*.

Alasan pembedaan ini adalah bahwa dengan di*ibraa'kan*nya atau dihibahkannya utang yang ada kepada *ar-Raahin*, maka utang tersebut telah gugur secara final, sehingga tanggungan atas *al-Marhuun* juga otomatis ikut hilang. Sedangkan jika berakhirnya urusan utang atau akad *ar-Rahn* adalah dikarenakan adanya pembayaran utang yang ada, maka tanggungan *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun* tidak gugur, akan tetapi di dalam tanggungan *al-Murtahin* terdapat utang yang sama yang menghalangi *al-Murtahin* untuk menagih dan di antara dua utang tersebut terjadi *al-Maqaashshah* (sama-sama impas). Oleh karena itu, jika utang yang ada masih tetap ada dalam tanggungan pihak yang berutang, maka tanggungan terhadap *al-Marhuun* juga tetap ada.[266]

Sementara itu, ulama Malikiyyah[267] mengatakan bahwa apabila *al-Marhuun* termasuk barang yang bisa disembunyikan, seperti perhiasan, kitab, pakaian, senjata dan kapal ketika sedang berlayar, maka *al-Murtahin* wajib menyerahkan *al-Marhuun* kepada *ar-Raahin* ketika urusan utang yang ada telah selesai. Jika ia tidak menyerahkannya, maka ia tetap memikul tanggungan terhadap *al-Marhuun*. Karena *al-Marhuun* setelah dibayarnya utang yang ada kedudukannya tidak seperti barang titipan. Karena titipan adalah akad yang diadakan untuk kemanfaatan dan keuntungan pihak yang menitipkan, sedangkan akad *ar-Rahn* adalah untuk kebaikan dan kepentingan kedua belah pihak. Maka oleh karena itu, apabila *ar-Raahin* ternyata meminta agar *al-Marhuun* tetap berada di tangan *al-Murtahin* setelah utang yang ada terlunasi, maka kedudukannya adalah sebagai amanat (titipan).

Berakhirnya akad *ar-Rahn* adalah dikarenakan beberapa sebab, seperti *ibraa'*, hibah dan terlunasinya utang, atau dikarenakan *al-Faskh* (pembatalan) sebelum gugurnya utang yang ada. Akad *ar-Rahn* juga berakhir jika setelah akad, ternyata tidak ada *al-Marhuun bihi* atau dengan kata lain, ternyata tidak ada utang yang menjadi tanggungan *ar-Raahin* kepada *al-Murtahin*. Lebih lanjut kami akan menjelaskan sebab-sebab tersebut seperti berikut.

Apabila *al-Murtahin* menyerahkan *al-Marhuun* kepada *ar-Raahin* karena akad *ar-Rahn* yang ada telah berakhir, maka tidak ada perbedaan pendapat lagi bahwa *ar-Rahn* sudah tidak memiliki pengaruh atau konsekuensi apa-apa.

Adapun jika *al-Marhuun* masih tetap berada di tangan *al-Murtahin*, baik apakah memang di sana masih ditemukan adanya utang yang menjadi tanggungan *ar-Raahin* (*al-Marhuun bihi*) dan urusan utang tersebut telah selesai, atau ternyata memang tidak ditemukan adanya *al-Marhuun bihi*, atau kedua belah pihak, yaitu *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* saling mengakui kalau memang tidak ada *al-Marhuun bihi* ketika berlangsungnya akad *ar-Rahnu*, maka keberadaan *al-Marhuun* di tangan *al-Murtahin* tersebut adalah sebagai amanat menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah.

Begitu juga, menurut ulama Malikiyyah, keberadaan *al-Marhuun* yang berada di tangan *al-Murtahin* tersebut adalah sebagai amanat jika memang *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* sama-sama mengakui kalau memang ternyata tidak ada *al-Marhuun bihi* ketika berlangsungnya akad *ar-Rahnu*.

Sementara itu, ulama Hanafiyyah melihat bahwa, apabila memang *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* sama-sama mengakui kalau memang ternyata tidak ada *al-Marhuun bihi* ketika berlangsungnya akad *ar-Rahn*, maka tanggungan

266 *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 243; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 96.
267 *Asy Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 253; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 324.

al-Murtahin terhadap *al-Marhuun* yang berada di tangannya tersebut masih tetap berlanjut, atau dengan kata lain kedudukannya tetap sebagai barang tanggungan, jika memang pengakuan keduanya tentang tidak adanya *al-Marhuun bihi* itu terjadi setelah rusak atau hilangnya *al-Marhuun*. Namun apabila pengakuan keduanya tersebut terjadi ketika *al-Marhuun* masih ada, kemudian baru setelah itu rusak atau hilang, maka dalam hal ini ulama Hanafiyyah berbeda pendapat. Ada sebagian yang berpendapat bahwa akad *ar-Rahnu* yang ada dianggap sudah tidak ada dan kedudukan barang yang digadaikan menjadi barang amanat di tangan *al-Murtahin*. Sedangkan sebagian yang lain berpendapat bahwa selama *al-Marhuun* masih berada di tangan *al-Murtahin*, maka kedudukannya tetap sebagai barang tanggungan di tangan *al-Murtahin*. Namun pendapat pertama lebih kuat.

Sedangkan jika dalam kasus-kasus selain pengakuan kedua belah pihak tersebut, maka hukumnya seperti yang telah kami jelaskan di atas, yaitu dalam pembahasan jika urusan utang yang ada telah selesai dan berakhir.

1) Kapan penyerahan al-Marhuun berlangsung?

Terlebih dahulu, *ar-Raahin* menyerahkan pembayaran utang yang ada, kemudian setelah itu baru *al-Murtahin* menyerahkan *al-Marhuun* kepada *ar-Raahin*, sama seperti serah terima dalam akad jual beli, yaitu pihak pembeli menyerahkan harganya terlebih dahulu, baru setelah itu, pihak penjual menyerahkan barang yang dibeli. Karena hak *al-Murtahin* tertentukan dengan menerima pembayaran utang, dan hak *ar-Raahin* tertentukan dalam menerima *al-Marhuun*. Serah terima seperti ini bertujuan untuk memberikan keadilan dan persamaan antara *ar-Raahin* dan *al-Murtahin*.[268]

Apabila *ar-Raahin* baru membayar sebagian utang yang ada saja, maka *al-Marhuun* secara keseluruhan kedudukannya tetap menjadi barang gadaian untuk sisa utang yang belum dibayar berdasarkan kesepakatan keempat madzhab.[269] Karena *al-Marhuun* seluruhnya adalah sebagai jaminan seluruh jumlah utang yang ada. Maka oleh karena itu, *al-Marhuun* ditahan dengan hak *al-Murtahin* secara keseluruhan, sedangkan penahanan yang merupakan konsekuensi akad *ar-Rahn* ini tidak bisa dibagi-bagi. Maka oleh karena itu, *al-Marhuun* ditahan dengan setiap bagian dari utang yang ada, tidak tidak ada suatu bagian dari *al-Marhuun* yang bisa diambil dan tertebus hingga semua utang yang ada dibayar seluruhnya, baik *al-Marhuun* termasuk sesuatu yang bisa dibagi maupun tidak.

2) Tempat penyerahan al-Marhuun

Ulama Hanafiyyah[270] mengatakan bahwa penyerahan *al-Marhuun* ada kalanya membutuhkan pengangkutan dan biaya, atau ada kalanya tidak membutuhkan pengangkutan dan biaya.

a. Apabila *al-Marhuun* membutuhkan pengangkutan dan biaya sementara *al-Murtahin* meminta pelunasan utang di luar daerah tempat berlangsungnya akad *ar-Rahn*, maka utang yang ada dibayar dan *al-Murtahin* tidak dituntut untuk menghadirkan dan menyerahterimakan *al-Marhuun*, karena hal itu membutuhkan biaya. Akan tetapi *al-Murtahin* hanya berkewajiban menyerahkan *al-Marhuun* saja

268 *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 198, 200.

269 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 254; *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 63 dan setelahnya; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 152; *Takmilatul fahti*, juz 8 hlm. 200; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 282; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 324, *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 141; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 361.

270 *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 198; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 343 dan setelahnya.

kepada *ar-Raahin* dengan cara *atTakhliyah* (pemasrahan, membiarkan antara *ar-Raahin* dan *al-Marhuun*), ia tidak berkewajiban membawa atau memindahkannya dari suatu tempat ke tempat lain, karena hal itu menimbulkan beban dan kerugian bagi *al-Murtahin*.

b. Namun apabila tidak membutuhkan pengangkutan dan biaya, maka *al-Murtahin* diperintahkan untuk menghadirkan dan menyerahterimakan *al-Marhuun*. Karena semua tempat dalam kaitannya dengan penyerahan *al-Marhuun* yang tidak membutuhkan pengangkutan dan biaya kedudukannya seperti satu tempat. Berdasarkan hal ini, maka tidak disyaratkan untuk menjelaskan tempat pelunasan utang dalam akad *ar-Rahn*, sama seperti yang berlaku dalam akad *salam* (pesan).

Jika kita perhatikan pengklasifikasian di atas, maka bisa diambil kesimpulan bahwa *al-Murtahin* dituntut untuk menghadirkan *al-Marhuun*, apabila penagihan pelunasan utang berlangsung di daerah tempat berlangsungnya akad, baik itu membutuhkan pengangkutan dan biaya maupun tidak.

Akan tetapi, Ibnu Abidin mengomentari hal ini, yaitu bahwa kesimpulan itu masih perlu untuk ditinjau kembali, karena yang merupakan kewajiban *al-Murtahin* hanyalah *at-Takhliyah*, tidak memindahkan. Apa yang langsung dipahami dari penjelasan para penulis kitab-kitab fiqh ini bertentangan dengan apa yang terdapat dalam kitab, *"Al-Bazzaaziyyah,"* yaitu bahwa jika penghadiran *al-Marhuun* tidak membutuhkan biaya, maka *al-Murtahin* diperintahkan untuk menghadirkannya. Namun jika membutuhkan biaya, seperti jika berada di tempat lain, maka ia tidak diperintahkan untuk menghadirkan *al-Marhuun*.

2. HUKUM-HUKUM AR-RAHNU YANG FAASID (BATAL, TIDAK SAH)

Di atas kita telah mengetahui bahwa hukum-hukum atau konsekuensi terpenting akad *ar-Rahnu* yang sah adalah terkhususkannya *al-Marhuun* untuk *al-Murtahin* tidak untuk para pihak yang berpiutang kepada *ar-Raahin* lainnya, hak menahan *al-Marhuun* (*al-Habsu*) dan *al-Murtahin* menanggung *al-Marhuun* menurut ulama Hanafiyyah sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas.

Para imam madzhab yang ada sepakat bahwa akad *ar-Rahnu* yang tidak sah, baik itu batal maupun *faasid*, tidak memiliki konsekuensi hukum apa-apa. Oleh karena itu, *al-Murtahin* tidak memiliki hak *al-Habsu* dan *ar-Raahin* berhak meminta kembali *al-Marhuun* dari tangan *al-Murtahin*. Apabila *al-Murtahin* tidak menyerahkan *al-Marhuun* kepada *ar-Raahin* hingga *al-Marhuun* rusak atau hilang, maka *al-Murtahin* dianggap sebagai orang yang menggashab (menguasai hak orang lain secara zhalim), sehingga *al-Murtahin* terdenda untuk mengganti *al-Marhuun* dengan barang yang sama jika *al-Marhuun* adalah harta *mitsliy*, atau mengganti nilainya jika *al-Marhuun* adalah harta *qiimiy*, sama seperti mengganti barang ghashaban.

Apabila *al-Marhuun* yang dipegang oleh *al-Murtahin* atas dasar akad *ar-Rahn* yang tidak sah—seperti akad gadai dengan *al-Marhuun* berupa harta *musyaa'* menurut ulama Hanafiyyah—rusak atau hilang, maka menurut ulama Hanafiyyah,[271] *al-Marhuun* yang rusak atau hilang tersebut kedudukannya sebagai barang gadaian, maksudnya *al-Murtahin* terdenda sesuai dengan kadar yang lebih kecil apakah nilai *al-Marhuun* ataukah kadar *al-Marhuun bihi*, maksudnya apabila yang lebih sedikit adalah nilai *al-Marhuun* atau kadar *al-Marhuun bihi*,

271 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 163; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 365, 374.

maka yang lebih sedikit itulah yang ditanggung oleh *al-Murtahin*. Dan ini adalah pendapat yang lebih shahih. Namun Al-Kurkhi mengatakan bahwa kehilangan atau kerusakan tersebut adalah kehilangan atau kerusakan sebagai barang amanat, bukan sebagai barang gadaian. Karena apabila akad *ar-Rahnu* tidak sah, maka pemegangan *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun* (*al-Qabdhu*) adalah pemegangan barang amanat atau dengan kata lain kedudukan *al-Marhuun* di tangannya adalah sebagai barang amanat, karena *al-Murtahin* memegangnya atas seizin pemiliknya, yaitu *ar-Raahin*, oleh karena itu pemegangan tersebut menyerupai pemegangan barang titipan.

Apabila *ar-Raahin* meninggal dunia dan ia memiliki tanggungan utang kepada beberapa orang selain *al-Murtahin*, sementara akad *ar-Rahn* yang adalah adalah *faasid*, maka dalam hal ini *al-Murtahin* tersebut lebih berhak terhadap *al-Marhuun*, sama seperti jika akad *ar-Rahn* tersebut sah. Atau dengan kata lain, jika ada seseorang melakukan akad gadai dan ternyata akad gadai tersebut tidak sah, lalu ia meninggal dunia, padahal ia juga memiliki tanggungan utang kepada beberapa orang selain *al-Murtahin*, maka dalam hal ini, *al-Murtahin* tetap sebagai pihak yang paling berhak atas *al-Marhuun*, sama seperti jika akad *ar-Rahn* tersebut sah.

Ulama Malikiyyah[272] secara garis besar memiliki pendapat sama seperti pendapat ulama Hanafiyyah. Mereka mengatakan bahwa apabila *al-Murtahin* memegang *al-Marhuun* atas dasar akad *ar-Rahn* yang tidak sah, maka *al-Murtahin* tetap sebagai pihak yang paling berhak terhadap *al-Marhuun* daripada para pihak yang berpiutang lainnya, hingga *al-Murtahin* mendapatkan haknya.

Dan apabila *al-Marhuun* rusak di tangan *al-Murtahin* sementara akad *ar-Rahn* yang ada tidak sah, maka kerusakan yang terjadi pada *al-Marhuun* atas dasar akad *ar-Rahn* yang tidak sah tersebut hukumnya sama seperti jika akad *ar-Rahn* tersebut sah.

Adapun hak *al-Habsu*, maka tetap menjadi hak *al-Murtahin*, karena hak istimewa dan hak prioritas yang dimiliki *al-Murtahin* terhadap *al-Marhuun* tersebut. Akan tetapi dikarenakan akad *ar-Rahn* yang ada tidak sah, maka *al-Murtahin* tidak memiliki hak untuk meminta *al-Marhuun* dari *ar-Raahin*.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[273] berpendapat bahwa hukum akad yang tidak sah sama dengan jika akad tersebut sah dalam hal adanya tanggungan atau tidak. Karena jika sebuah akad yang sah menghendaki atau memunculkan konsekuensi *adh-Dhamaan* (tanggungan) setelah adanya penyerahan barang yang menjadi objek akad tersebut, seperti akad jual beli dan akad pinjaman, maka jika akad tersebut tidak sah maka tentunya secara prioritas konsekuensi hukum tersebut lebih pantas lagi untuk muncul. Barang yang dijual dengan akad jual beli yang sah adalah barang *madhmuun* (tertanggung), maka begitu pula jika akad jual beli tersebut tidak sah. Dan jika suatu akad yang sah tidak menghendaki atau tidak memunculkan konsekuensi hukum *adh-Dhamaan*, seperti akad *ar-Rahn*, hibah tanpa imbalan, dan barang yang disewa, maka begitu juga jika seandainya akad tersebut tidak sah. Karena pihak yang memegang barang yang menjadi objek akad, ia melakukan itu atas seizin pemilik barang tersebut.

Berdasarkan hal ini, maka apabila akad *ar-Rahn* yang ada tidak sah, seperti akad *ar-Rahn* dengan *al-Marhuun* adalah barang haram, ba-

272 *Asy-Syarhul Kabiir wa Ad-Dasuqiy*, juz 3 hlm. 237, 241, 247.

273 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 137; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 329; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 381.

rang yang tidak jelas, barang yang tidak ada, barang yang tidak bisa diserahkan, atau *al-Marhuun* tidak ditentukan, lalu *al-Murtahin* memegang dan mengambil *al-Marhuun* tersebut, maka jika *al-Marhuun* tersebut rusak di tangannya, maka ia tidak menanggungnya. Karena *al-Marhuun* dalam akad *ar-Rahn* yang sah tidak *madhmuun* (tertanggung), maka begitu juga jika akad *ar-Rahn* tersebut tidak sah.

D. HAL-HAL YANG DIHASILKAN AL-MARHUUN

Menurut fuqaha, apabila suatu barang digadaikan, maka apa-apa yang dihasilkan barang yang digadaikan tersebut juga ikut tergadaikan dan terikat dengan *al-Marhuun bihi* yang ada, namun di antara mereka ada yang mempersempit dan memperluas cakupannya. Akan tetapi mereka sepakat bahwa apa-apa yang dihasilkan *al-Marhuun* tetap menjadi milik *ar-Raahin*, karena ia adalah pemilik barang pokoknya, maka begitu juga apa-apa yang dihasilkan oleh barang pokok tersebut juga menjadi miliknya.

1. Ulama Hanafiyyah[274] berpendapat bahwa jika suatu barang digadaikan, maka setiap sesuatu yang dihasilkan yang terlahirkan dari barang yang digadaikan tersebut ikut tergadaikan juga, baik sesuatu tersebut menyatu dengan barang pokok, seperti buah, susu dan bulu, maupun terpisah dari barang pokok, seperti anak. Semua itu ikut tergadaikan mengikuti pokoknya.

   Namun jika sesuatu yang dihasilkan tersebut bukan terlahirkan dari barang pokoknya, seperti hasil sewa dan hasil bumi, maka sesuatu tersebut tidak ikut tergadaikan bersama pokoknya. Akan tetapi sesuatu tersebut murni untuk *ar-Raahin* dan tidak terikat dengan *al-Marhuun bihi*. Karena sesuatu seperti hasil sewa dan hasil bumi adalah sesuatu yang dihasilkan sebuah akad lain antara pemilik *al-Marhuun* dan pihak lain, bukan terlahirkan dari barang pokok yang ada. Oleh karena itu, sesuatu tersebut murni milik orang yang berhak memilikinya dengan akad. Ini adalah juga pendapat ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah.

2. Ulama Malikiyyah[275] mengatakan bahwa setiap sesuatu yang terlahirkan dari barang yang digadaikan dan menyatu dengannya tidak terpisah, seperti kegemukan, atau terpisah akan tetapi merupakan keturunan atau bibit seperti anak, bibit tunas pohon kurma atau pohon yang lain, karena bibit tunas suatu pohon sama seperti anak hewan, dan hal-hal yang lain terpisah dari induknya yang sama bentuk ciptaannya dengan induknya, semuanya itu ikut tergadaikan bersama pokoknya. Begitu juga halnya dengan bulu domba, jika domba tersebut digadaikan, maka bulunya juga ikut tergadaikan, dengan syarat ketiga digadaikan, bulu tersebut telah nampak di tubuh domba yang digadaikan tersebut. Namun jika bulu tersebut belum nampak ketika domba tersebut digadaikan, maka tidak ikut tergadaikan.

   Adapun yang tidak sama dengan bentuk ciptaan pokoknya atau asalnya, maka tidak ikut tergadaikan, baik itu terlahir dari pokoknya, seperti buah, kurma atau susu, maupun tidak terlahir, seperti hasil sewa rumah dan hasil-hasil keuntungan lainnya.

3. Ulama Syafi'iyyah[276] berpendapat bahwa suatu tambahan yang berbentuk sifat seperti kegemukan, usia, kemolekan dan

---

274 *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 240; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 365, 370; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 94; *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 62; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 152.

275 *Asy-Syarhul Kabiir*, 3 hlm. 344, *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 324, *Bidaayatul Mujtahid*, 2 hlm. 272.

276 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 139; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 310 dan setelahnya.

perkembangan buah, maka semua itu ikut tergadaikan bersama pokoknya, karena tambahan-tambahan seperti itu statusnya mengikuti pokok atau asalnya, sebab tambahan-tambahan seperti itu tidak bisa terbedakan atau terpisahkan dari pokoknya. Sedangkan tambahan-tambahan yang bisa terpisah dan terbedakan dari pokoknya, seperti buah, anak, bulu, susu, telur atau bayaran sewa rumah, maka tidak ikut tergadaikan bersama pokoknya. Hal ini berdasarkan hadits di atas,

لاَ يَغْلَقُ الرَّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ، لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ

"Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya yang telah menggadaikannya, bagi pihak yang menggadaikan kemanfaatan barang yang digadaikan dan menjadi tanggungannya pula kerugiannya."

Hal-hal yang dihasilkan *al-Marhuun* termasuk ke dalam kategori *al-Ghunmu*, oleh karenanya, itu menjadi hak *ar-Raahin*. Juga karena akad *ar-Rahn* tidak menghilangkan kepemilikan atas *al-Marhuun*. Oleh karena itu, penggadaian tersebut tidak mencakup atau tidak merambah ke hal-hal yang dihasilkan barang pokok yang bisa terbedakan dari barang pokoknya, seperti hasil sewa.

4. Sementara itu, ulama Hanabilah[277] berpendapat bahwa semua hal yang dihasilkan barang yang digadaikan, baik menyatu dengan barang pokoknya maupun terpisah, terlahirkan dari barang pokok maupun tidak, maka semua itu ikut tergadaikan bersama barang pokoknya di tangan *al-Murtahin* atau wakilnya, dan semua itu ikut dijual untuk melunasi utang yang ada jika memang kondisi yang ada mengharuskan untuk menjualnya. Karena terikatnya barang yang digadaikan dengan utang yang ada tertetapkan atas dasar akad. Oleh karena itu, semua yang dihasilkannya dan kemanfaatannya juga ikut tergadaikan, seperti dalam akad jual beli. Juga, karena hal-hal yang dihasilkan dari barang pokok yang terpisah darinya adalah muncul atau terlahirkan dari barang pokok yang digadaikan, oleh karena itu hukumnya juga sama dengan hukum sesuatuyang dihasilkan barang pokok yang menyatu dengannya, sehingga juga ikut tergadaikan.

Kesimpulannya bahwa ulama Hanabilah dalam masalah ini memperluas cakupannya, hingga menetapkan bahwa semua bentuk tambahan dan semua yang dihasilkan barang pokok yang digadaikan adalah ikut tergadaikan. Kemudian di bawahnya ada ulama Hanafiyyah yang memasukkan pertumbuhan yang terlahir dari induknya yang digadaikan ke dalam status gadaian seperti induknya, baik yang menyatu maupun yang terpisah dari induknya. Selanjutnya ada ulama Malikiyyah yang memasukkan pertumbuhan yang terpisah dari pokoknya yang tidak termasuk *ghullah* (hasil keuntungan), seperti anak, bibit tunas dan bulu yang sudah nampak ketika hewannya digadaikan, ke dalam status gadaian seperti induknya. Namun pertumbuhan yang terpisah yang termasuk kategori *ghullah* (seperti biaya sewa), maka tidak masuk ke dalam status gadaian. Kemudian yang terakhir ada ulama Syafi'iyyah yang hanya memasukkan tambahan yang berbentuk sifat saja, sedangkan semua bentuk tambahan yang terpisah tidak masuk ke dalam status gadaian.

277 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 388 dan setelahnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 326.

E. MENAMBAH AL-MARHUUN ATAU MENAMBAH AL-MARHUUN BIHI

Menambah *al-Marhuun* adalah memberikan barang gadaian lagi disamping barang gadaian yang telah ada dengan utang (*al-Marhuun bihi*) yang sama. Gambarannya adalah seperti si A meminjam utang kepada si B sebanyak seratus dengan menyerahkan sebuah pakaian sebagai gadaian, kemudian si A menyerahkan sebuah barang gadaian lagi misalnya pakaian atau sebuah kitab kepada si B. Hal ini hukumnya boleh menurut jumhur, karena itu merupakan bentuk tambahan penguat jaminan yang merupakan tujuan inti dari akad gadai.

Sementara itu, Zufar berpendapat bahwa memberi tambahan barang gadaian lagi untuk utang yang sama seperti itu hukumnya tidak boleh, karena hal itu memunculkan unsur *asy-Syuyuu`* di dalam utang yang ada. Maksudnya utang yang ada terjamin dengan dua barang gadaian sementara tidak diketahui pasti berapa kadar utang yang terjamin dengan barang gadaian yang pertama dan berapa kadar utang yang terjamin dengan barang gadaian yang kedua. Karena barang gadaian yang kedua harus menjadi jaminan untuk sebagian dari utang yang ada, selanjutnya hal ini membuat ada sebagian dari barang gadaian yang pertama yang keluar dari posisinya sebagai gadaian sesuai dengan kadar sebagian utang yang ada yang terjamin dengan barang gadaian yang kedua, dan ini adalah bentuk *asy-Syuyuu'*, sementara *asy-Syuyuu'* merusak akad *ar-Rahn*. Namun pendapat ini disanggah bahwa unsur *asy-Syuyuu'* dalam *al-Marhuun bihi* tidak menghalangi keabsahan akad *ar-Rahn*. Dan utang yang ada bisa dibagi untuk *al-Marhuun* yang pertama dan *al-Marhuun* tambahan sesuai dengan kadar nilainya pada saat *al-Qabdhu* (diterima dan dipegang oleh *al-Murtahin*).

Adapun tambahan di dalam utang atau *al-Marhuun bihi* adalah, *ar-Raahin* meminjam utangan lagi kepada *al-Murtahin* dengan *al-Marhuun* yang sama. Seperti *ar-Raahin* meminjam utang seribu dari *al-Murtahin* dengan menggadaikan sebuah sajadah atau karpet, lalu *ar-Raahin* berutang lagi seribu kepada *al-Murtahin* dengan *al-Marhuun* yang sama, yang berarti sajadah atau karpet tersebut digadaikan dengan utang dua ribu. Dalam hal ini ada dua versi pendapat,

1. Menurut Imam Abu Hanifah, Muhammad, ulama Hanabilah dan salah satu versi pendapat Imam Asy-Syafi'i, menambah *al-Marhuun bihi* dengan *al-Marhuun* yang sama seperti itu tidak boleh. Karena tambahan tersebut merupakan akad *ar-Rahn* baru, atau karena hal itu berarti menggadaikan barang yang telah digadaikan, padahal menggadaikan barang yang telah digadaikan hukumnya tidak boleh, karena barang yang telah digadaikan keseluruhannya telah terikat dengan *al-Marhuun bihi* yang pertama.
2. Sementara itu, Imam Malik, Abu Yusuf, Abu Tsaur, Al-Muzani dan Ibnul Mundzir berpendapat sebaliknya, yaitu boleh. Karena seandainya *ar-Raahin* memberi tambahan barang gadaian lagi, maka itu boleh, maka begitu juga jika *ar-Raahin* meminta tambahan utang atau *al-Marhuun bihi* lagi, maka juga boleh. Karena tambahan di dalam *al-Marhuun bihi* berarti menghapuskan akad *ar-Rahn* yang pertama dan mengadakan akad *ar-Rahn* yang baru lagi dengan *al-Marhuun bihi* adalah kedua utang tersebut, dan hal ini adalah boleh berdasarkan kesepakatan ulama.[278]

---

278 *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 241; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 372; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 6 hlm. 95; *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 62; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 309; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 347 dan setelahnya.

F. BERAKHIR DAN SELESAINYA AKAD AR-RAHN

Akad *ar-Rahn* selesai dan berakhir karena beberapa hal, seperti *ibraa`* (*ar-Raahin* dibebaskan dari tanggungan utang yang ada), hibah (*al-Murtahin* menghibahkan utang yang ada kepada *ar-Raahin*), terlunasinya utang yang ada atau yang lainnya. Penjelasannya lebih lanjut adalah seperti berikut,

1. Diserahkannya *al-Marhuun* kepada pemiliknya

   Menurut jumhur selain ulama Syafi'iyyah, akad *ar-Rahn* selesai dan berakhir dengan diserahkannya *al-Marhuun* kepada pemiliknya. Karena *al-Marhuun* adalah jaminan penguat utang, oleh karena itu, jika *al-Marhuun* diserahkan kepada pemiliknya, maka tidak ditemukan lagi yang namanya *al-Istiitsaaq* (jaminan penguat utang). Oleh karena itu, akad *ar-Rahn* yang ada juga selesai dan berakhir. Seperti halnya, menurut jumhur, akad *ar-Rahn* selesai dan berakhir ketika *al-Murtahin* meminjamkan *al-Marhuun* kepada *ar-Raahin* atau kepada orang lain dengan seizin *ar-Raahin*.

2. Terlunasinya seluruh utang yang ada (*al-Marhuun bihi*)

   Apabila *ar-Raahin* telah melunasi seluruh *al-Marhuun bihi*, maka akad *ar-Rahn* secara otomatis selesai dan berakhir.

3. Penjualan *al-Marhuun* secara paksa yang dilakukan oleh *ar-Raahin* atas perintah hakim, atau yang dilakukan oleh hakim ketika *ar-Raahin* menolak untuk menjual *al-Marhuun*. Apabila *al-Marhuun* dijual dan utang yang ada dilunasi dengan harga hasil penjualan tersebut, maka akad *ar-Rahn* selesai dan berakhir.

   Sedangkan jika penjualan tersebut adalah penjualan atas kesadaran sendiri yang dilakukan oleh *ar-Raahin* atas seizin *al-Murtahin*, maka jika penjualan tersebut berlangsung setelah jatuhnya tempo pelunasan utang, maka harga hasil penjualan tersebut terikat dengan hak *al-Murtahin*. Namun jika berlangsung sebelum jatuhnya tempo pelunasan utang yang ada, maka menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad, harga hasil penjualan tersebut juga terikat dengan hak *al-Murtahin* dan menjadi *al-Marhuun* menggantikan *al-Marhuun* yang dijual. Karena *ar-Raahin* menjual *al-Marhuun* atas seizin *al-Murtahin*, maka haknya tertetapkan di dalam harga hasil penjualan tersebut, sama seperti jika seandainya utang yang ada telah jatuh tempo. Sementara itu, ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah berpendapat bahwa akad *ar-Rahn* yang ada batal dengan dijualnya *al-Marhuun* dan *ar-Raahin* tidak berkewajiban memberi ganti dengan gadaian yang lain, sehingga utang yang ada menjadi tanpa barang gadaian.[279]

4. Terbebaskannya *ar-Raahin* dari utang yang ada walau dengan cara apa pun, walaupun dengan akad *hawaalah* (maksudnya *ar-Raahin* sebagai *al-Muhiil* dan *al-Murtahin* sebagai *al-Muhaal*). Dan seandainya *al-Murtahin* menerima suatu barang gadaian yang lain sebagai ganti barang gadaian yang pertama, maka *al-Marhuun* dianggap telah tertebus.[280]

5. Pembatalan akad *ar-Rahn* dari pihak *al-Murtahin* atau dengan kata lain, *al-Murtahin* membatalkan akad *ar-Rahn* yang ada, walaupun pembatalan tersebut hanya

---

279 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 403; *Asy-Syarhul Kabiir wa Ad-Dasuqi*, juz 3 hlm. 242.

280 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 141.

sepihak. Karena hak yang ada adalah milik *al-Murtahin*, dan akad *ar-Rahn* bagi pihak *al-Murtahin* sifatnya tidak mengikat. Namun akad *ar-Rahn* tidak selesai dan berakhir jika yang membatalkan adalah pihak *ar-Raahin*, karena akad *ar-Rahn* bagi *ar-Raahin* sifatnya mengikat.[281]

Pembatalan akad *ar-Rahn* oleh *al-Murtahin*, menurut ulama Hanafiyyah disyaratkan harus disertai dengan mengembalikan *al-Marhuun* kepada *ar-Raahin*. Karena akad *ar-Rahn* tidak berlaku mengikat kecuali dengan *al-Qabdhu* (pemegangan *al-Marhuun* oleh *al-Murtahin*), maka begitu pula pembatalan akad *ar-Rahn* juga harus dengan *al-Qabdhu*, yaitu dengan menyerahkan *al-Marhuun* kepada *ar-Raahin*.

Sementara itu, menurut ulama Malikiyyah, akad *ar-Rahn* menjadi batal dengan membiarkan *al-Marhuun* berada di tangan *ar-Raahin* hingga ia menjualnya. Karena pembiaran seperti ini dianggap sama saja seperti *al-Murtahin* menerima hal tersebut, sehingga hal itu dianggap sebagai pembatalan akad *ar-Rahn* atau dengan kata lain *al-Murtahin* dianggap membatalkan akad *ar-Rahn*.[282]

6. Menurut ulama Malikiyyah, akad *ar-Rahn* batal apabila sebelum terjadi *al-Qabdhu* (diserahkannya *al-Marhuun* ke tangan *al-Murtahin*), *ar-Raahin* meninggal dunia atau jatuh pailit, atau para pihak yang berpiutang lainnya selain *al-Murtahin* menagih *ar-Raahin* untuk membayar utangnya kepada mereka, atau mereka melaporkan perkara *ar-Raahin* kepada hakim dan meminta agar hakim menerapkan status *al-Hajru* (larangan mentasharufkan harta) atas diri *ar-Raahin*, atau *ar-Raahin* sakit atau gila yang keduanya tidak sembuh hingga ajal menjemput. Karena menurut ulama Malikiyyah, akad *ar-Rahn* sudah berlaku mengikat hanya dengan ijab dan qabul.

   Akad *ar-Rahnu* menurut ulama Hanafiyyah juga batal dengan meninggalnya *ar-Raahin* atau *al-Murtahin* sebelum diserahkannya *al-Marhuun* kepada *al-Murtahin*. Namun akad *ar-Rahn* tidak batal dengan kepailitan yang menimpa *ar-Raahin*.

   Sementara itu, menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, akad *ar-Rahn* tidak batal karena meninggalnya *ar-Raahin* atau *al-Murtahin* sebelum diserahkannya *al-Marhuun* ke tangan *al-Murtahin*. Akad *ar-Rahn* juga tidak batal karena *ar-Raahin* atau *al-Murtahin* gila, juga tidak batal dikarenakan *ar-Raahin* jatuh pailit, atau dengan kata lain, jika *al-Marhuun* belum diserahkan kepada *al-Murtahin*, lalu *ar-Raahin* atau *al-Murtahin* meninggal dunia atau gila, atau *ar-Raahin* jatuh pailit, maka akad *ar-Rahnu* yang ada tetap tidak batal. Adapun jika *ar-Raahin* atau *al-Murtahin* meninggal dunia, atau *ar-Raahin* jatuh pailit, setelah *al-Qabdhu* (setelah *al-Marhuun* diserahkan ke tangan *al-Murtahin*), maka berdasarkan kesepakatan, akad *ar-Rahn* yang ada juga tetap tidak batal.

7. Binasanya *al-Marhuun*

   Berdasarkan kesepakatan fuqaha, akad *ar-Rahn* batal dengan binasanya *al-Marhuun*, baik itu menurut jumhur ulama yang mengatakan bahwa *al-Marhuun* adalah barang amanat di tangan *al-Murtahin* sehingga jika binasa, maka ia tidak menanggungnya kecuali jika ada unsur pelanggaran atau kelalaian dan keteledoran dari *al-Murtahin*. Begitu pula ulama

281 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 141.

282 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 242 dan setelahnya.

Hanafiyyah mengatakan bahwa unsur kehartaan *al-Marhuun* kedudukannya adalah *madhmuunah* (tertanggung) jika binasa di tangan *al-Murtahin*, sedangkantanggungan yang dipikul oleh *al-Murtahin* adalah yang lebih sedikit apakah nilai *al-Marhuun* ataukah jumlah utang yang ada (*al-Marhuun bihi*), karena dengan binasanya *al-Marhuun* berarti objek akad tidak ada.

8. Melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* dengan meminjamkannya, menghibahkan atau mensedekahkannya.

   Akad *ar-Rahn* selesai dan berakhir jika salah satu pihak, yaitu *ar-Raahin* atau *al-Murtahin*, melakukan pentasharufan terhadap *al-Marhuun* dengan meminjamkannya, menghibahkannya, mensedekahkannya, atau menjualnya kepada orang lain dengan seizin pihak yang satunya lagi. Seperti halnya, akad *ar-Rahn* juga selesai dan berakhir ketika *al-Murtahin* menyewa *al-Marhuun* dari *ar-Raahin* jika memang ia memperbarui *al-Qabdhu* atas dasar akad sewa tersebut.

Adapun jika *al-Marhuun* dijual, maka akad *ar-Rahn* yang ada tidak selesai dan berakhir. Karena *al-Marhuun* yang dijual tersebut ada penggantinya yang menduduki posisinya sebagai *al-Marhuun*, yaitu harga hasil penjualan tersebut,[283] seperti yang telah kami jelaskan dalam pembahasan tentang pentasharufan terhadap *al-Marhuun*.

G. PERSELISIHAN YANG TERJADI ANTARA AR-RAAHIN DAN AL-MURTAHIN

Pembahasan ketujuh ini berkaitan dengan peran hakim atau yang lainnya dalam memilah beban pembuktian atas kedua belah pihak yang melakukan akad yang berselisih seputar *al-Marhuun* atau *al-Marhuun bihi*.

1. Apabila *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* berselisih seputar besaran *al-Marhuun bihi*, lalu *ar-Raahin* berkata, "Saya menggadaikan hartaku kepadamu dengan pinjaman utang seribu," lalu *al-Murtahin* berkata, "Tidak, akan tetapi dua ribu," maka dalam kasus ini, jumhur (ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah) berpendapat bahwa yang diterima adalah pengakuan dan pernyataan *ar-Raahin* dengan disertai sumpahnya. Karena ia adalah pihak yang mengingkari dan menyangkal tambahan yang diklaim oleh *al-Murtahin*. Dan yang diterima adalah pengakuan dan perkataan pihak yang mengingkari, berdasarkan hadits,

   لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ

   "Seandainya manusia diterima setiap tuduhan atau gugatannya, maka ia akan menggugat atau mengklaim berhak atas darah orang-orang dan harta-harta mereka, akan tetapi sumpah menjadi kewajiban orang yang tertuduh atau tergugat." [284]

283 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 364.

284 HR Muslim dan Bukhari dari Ibnu 'Abbas r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al-Baihaqiy dengan teks seperti berikut,

لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى رِجَالٌ أَمْوَالَ قَوْمٍ وَدِمَاءَهُمْ لَكِنِ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ

"Seandainya manusia diterima setiap klaim dan tuntutannya, maka niscaya akan banyak orang mengklaim berhak atas harta suatu kaum dan darah mereka. Akan tetapi pengajuan bayyinah (dua orang saksi) bagi orang yang menuduh dan sumpah bagi orang yang mengingkari." (*Al-Arba'iinan Nawawiyyah*).

Ar-Raahin di sini adalah sebagai pihak yang tertuduh atau tergugat, sedangkan *al-Murtahin* adalah pihak yang menuduh atau penggugat, oleh karena itu, maka yang berkeharusan bersumpah adalah pihak *ar-Raahin* berdasarkan zhahir hadits di atas.

Sementara itu, ulama Malikiyyah mengatakan bahwa dalam kasus di atas, yang diterima adalah perkataan dan pernyataan *al-Murtahin* kecuali jika besarnya *al-Marhuun bihi* yang diklaim lebih besar dibanding nilai *al-Marhuun*, maka jika besaran *al-Marhuun bihi* yang diklaim oleh *al-Murtahin* adalah lebih tinggi dari nilai *al-Marhuun*, maka yang diterima adalah pengakuan dan pernyataan pihak *ar-Raahin*. Kenapa dalam kasus di atas, yang diterima adalah pengakuan dan klaim *al-Murtahin*, karena meskipun dalam kasus di atas, *al-Murtahin* memang adalah sebagai pihak penggugat atau pengklaim, namun dalam kasus di atas, *al-Murtahin* memiliki *syubhat* (indikasi yang menguatkan) dengan dipindahkannya hak bersumpah kepada *ar-Raahin*, indikasi itu adalah keberadaan *al-Marhuun* sebagai bukti yang menguatkannya, karena nilai *al-Marhuun* lebih tinggi daripada besaran *al-Marhuun bihi*. Dan di antara kaedah Imam Malik bahwa pihak yang dimenangkan dengan disertai sumpah adalah pihak yang memiliki indikasi paling kuat.

Namun argumentasi yang diutarakan oleh ulama Malikiyyah di atas tidak merupakan sesuatu yang lazim atau pasti menurut jumhur. Karena terkadang *ar-Raahin* menggadaikan sesuatu yang nilainya tidak lebih besar dari *al-Marhuun bihi*.

Apabila kedua belah pihak berselisih seputar kadar *al-Marhuun*, seperti jika *ar-Raahin* berkata, "Saya hanya menggadaikan barang ini," lalu *al-Murtahin* berkata, "Tidak, akan tetapi kamu menggadaikan barang ini dan barang yang itu," maka dalam kasus ini, tidak ada perbedaan pendapat lagi bahwa yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan *ar-Raahin*, karena ia adalah pihak yang mengingkari dan menyangkal.[285]

2. Apabila *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* berselisih seputar kerusakan barang yang digadaikan (*al-Marhuun*), seperti *al-Murtahin* berkata, "*Al-Marhuun* telah rusak," tanpa ia menyebutkan sebabnya, maka berdasarkan kesepakatan para imam madzhab-madzhab yang ada, yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan *al-Murtahin* dengan disertai sumpahnya, karena kedudukannya dalam hal ini adalah sebagai *al-Amiin* (pihak yang diamanati).[286]

Begitu juga, yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan *al-Murtahin* ketika terjadi perselisihan seputar kadar nilai *al-Marhuun* setelah rusak, karena ia adalah pihak yang menanggung.[287]

Apabila *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* berselisih seputar berapa nilai *al-Marhuun* pada waktu akad, atau berselisih seputar barang yang menjadi pokok *al-Marhuun*, maka yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan *ar-Raahin* dengan sum-

285 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 174; *Takmilatul Fathi,* juz 8 hlm. 231; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2 hlm. 274 dan setelahnya; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah,* hlm. 325, *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 142; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 316 dan setelahnya; *Al-Mughni,* juz 4 hlm. 398 dan setelahnya; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 3 hlm. 339.

286 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 154; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2 hlm. 275; *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 3 hlm. 260; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 138; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 319; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 3 hlm. 340.

287 Ibid, *Al-Mughni,* juz 4 hlm. 398; *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 174.

pahnya,[288] seperti perselisihan seputar kadar *al-Marhuun* di atas.

3. Apabila *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* berselisih seputar masalah *al-Qabdhu* (pemegangan dan penyerahterimaan) terhadap *al-Marhuun*, apakah memang telah terjadi *al-Qabdhu* terhadap *al-Marhuun* ataukah belum, maka menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyyah, yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan *ar-Raahin* dengan sumpahnya, baik apakah *al-Marhuun* berada di tangan *ar-Raahin* maupun di tangan *al-Murtahin*. Karena menurut asal adalah tidak mengikatnya akad *ar-Rahn* bagi pihak *ar-Raahin* dan tidak ada izin dari *ar-Raahin* terhadap *al-Qabdhu*.

   Sementara itu, ulama Hanabilah berpendapat bahwa dalam kasus ini, pernyataan dan pengakuan yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan pihak yang *al-Marhuun* berada di tangannya. Apabila *al-Marhuun* berada di tangan *ar-Raahin*, maka pernyataan atau pengakuannya yang diterima, karena menurut asal adalah tidak adanya *al-Qabdhu*. Namun jika *al-Marhuun* berada di tangan *al-Murtahin*, maka yang diterima adalah pernyataan dan pengakuannya, karena menurut zhahir, ia memegang *al-Marhuun* tersebut (*al-Qabdhu*) secara sah. Jika mereka berdua berselisih seputar izin terhadap *al-Qabdhu*, yaitu seperti jika *ar-Raahin* berkata kepada *al-Murtahin*, "Kamu mengambil *al-Marhuun* tanpa seizinku. Oleh karena itu, akad *ar-Rahnu* belum berlaku mengikat," lalu *al-Murtahin* berkata, "Tidak, akan tetapi saya mengambilnya atas seizinmu," dan waktu itu *al-Marhuun* berada di tangan *al-Murtahin*, maka yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan *ar-Raahin*, karena ia adalah pihak yang mengingkari dan menyangkal.[289]

4. Apabila *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* berselisih seputar waktu binasanya *al-Marhuun*, lalu *al-Murtahin* berkata, "*Al-Marhuun* rusak pada waktu amal," lalu *ar-Raahin* berkata, "Tidak, akan tetapi *al-Marhuun* rusak tidak di waktu amal," maka yang diterima menurut ulama Hanafiyyah adalah pernyataan dan pengakuan *al-Murtahin*, karena ia adalah pihak yang mengingkari dan menyangkal, dan *ar-Raahin* harus mengajukan *bayyinah* (saksi).[290]

5. Ulama Hanafiyyah mengatakan bahwa apabila *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* berselisih seputar jenis atau macam *al-Marhuun*, lalu *ar-Raahin* berkata, "*Al-Marhuun* bukan barang ini," lalu *al-Murtahin* berkata, "Tidak, akan tetapi memang barang ini yang kamu gadaikan kepadaku," maka yang diterima adalah perkataan dan pengakuan *al-Murtahin*. Karena ia adalah pihak yang memegangnya.[291] Begitu juga jika perselisihan yang terjadi adalah seputar kadar harga penjualan *al-Marhuun*, atau seputar penjualan *al-Marhuun* apakah dengan harga *mitsl* (harga standar) atau tidak, maka yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan *al-Murtahin*. Karena *al-Marhuun*, telah keluar dari kedudukannya sebagai gadaian dengan dijualnya *al-Marhuun*, dan tanggungan yang ada telah berpindah kepada harga penjualan, sementara *ar-Raahin* di sini mengklaim bahwa tanggungan yang ada lebih besar dari itu, sedangkan *al-Murtahin* mengingkari dan

---

288 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 174; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 142.
289 Ibid, *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 321.
290 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 364.
291 Ibid, juz 5 hlm. 347.

menyangkalnya. Oleh karena itu, yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan *al-Murtahin*.[292]

6. Sementara itu, ulama Malikiyyah[293] mengatakan bahwa apabila *ar-Raahin* dan *al-Murtahin* berselisih seputar peletakan *al-Marhuun*, seperti jika *ar-Raahin* berkata, "*Al-Marhuun* diletakkan (diserahkan) kepada *al-'Adl*," lalu *al-Murtahin* berkata, "Tidak, akan tetapi *al-Marhuun* diserahkan kepadaku," atau sebaliknya, maka yang diterima adalah perkataan dan pengakuan pihak yang menginginkan *al-Marhuun* diserahkan kepada *al-'Adl*. Di dalam contoh pertama, berarti yang diterima pernyataan dan pengakuannya adalah *ar-Raahin*. Sedangkan pada contoh kedua, (kebalikan dari contoh pertama), maka yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan *al-Murtahin*.

292 *Al-Badaai'*, 6 hlm. 174.
293 *Asy-Syarhul Kabiir*, 3 hlm. 244.

BAB KETIGA BELAS
ASH-SHULH (KESEPAKATAN DAMAI, KESEDIAAN UNTUK BERKOMPROMI)

RANCANGAN PEMBAHASAN

Kami membagi kajian seputar akad *ash-Shulh* ke dalam empat pembahasan, yaitu

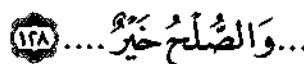
1. Definisi *ash-Shulh*, pensyariatan *ash-Shulh*, macam-macam *ash-Shulh* dan rukun akad *ash-Shulh.*
2. Syarat-syarat *ash-Shulh*
3. Hukum *ash-Shulh*
4. Hal-hal yang membatalkan akad *ash-Shulh* dan hukum *ash-Shulh* setelah batal.

A. DEFINISI ASH-SHULH, PENSYARIATAN ASH-SHULH, MACAM-MACAMNYA DAN RUKUNNYA

1. DEFINISI ASH-SHULH

Ash-Shulh secara etimologi artinya adalah memutus dan mengakhiri perselisihan. Sedangkan secara terminologi syara' adalah, suatu akad yang dibuat untuk mengakhiri suatu perselisihan dan persengketaan,[294] atau dengan kata lain menurut ulama Hanabilah adalah, sebuah kesepakatan yang dibuat untuk mendamaikan di antara kedua belah pihak yang bersengketa. Akad *ash-Shulh* biasanya terjadi dengan adanya sikap bersedia untuk menerima lebih sedikit dari apa yang dituntut dan diklaim sebagai sebuah bentuk sikap lunak dan kompromi untuk mendapatkan apa yang diinginkan.[295]

Yang dimaksudkan dari pembicaraan di sini adalah *ash-Shulh* atau kesepakatan damai dalam kaitannya dengan muamalah antar sesama, bukan *ash-Shulh* atau kesepakatan damai antara kaum Muslimin dengan kaum kafir, atau antara pemimpin dengan para pembangkang, juga bukan antara suami isteri yang sedang berselisih.

2. DISYARIATKANNYA AKAD ASH-SHULH

Ash-Shulh atau kesepakatan damai di antara manusia merupakan salah satu anjuran agama, dan seorang hakim boleh untuk menyampaikan anjuran atau nasihat kepada para pihak yang berselisih untuk bersedia melakukan kompromi dan berdamai, namun tidak boleh sampai kepada bentuk paksaan, desakan atau tekanan yang hampir mendekati bentuk pengharusan. Selama hakim tidak mengetahui secara pasti siapa pihak yang benar, maka

294 *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 23; *Tabyiinul Haqaa'iq* karya Az-Zaila'i, juz 5 hlm. 29; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 493; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 177; *Haasyiyatul Bujairmi 'ala Al-Khathiib*, juz 2 hlm. 70.

295 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 476; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 2 hlm. 118.

hakim boleh untuk meminta mereka berdamai, namun hanya sebatas anjuran saja. Namun jika hakim memang mengetahui siapa pihak yang benar, maka ia harus menetapkan keputusan yang memenangkan pihak yang benar. Akad *ash-Shulh* disyariatkan berdasarkan Al-Qur`an, Sunnah dan ijmak.[296]

Adapun Al-Qur`an adalah,

...وَالصُّلْحُ خَيْرٌ.... ﴿١٢٨﴾

"dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka)," **(an-Nisaa`: 128)**

Potongan ayat ini tersebutkan setelah penjelasan tentang disyariatkannya *ash-Shulh* (berdamai) antara suami isteri. Allah SWT berfirman,

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ.... ﴿١٢٨﴾

"Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka)." **(an-Nisaa`: 128)**

Adapun di antara dalil disyariatkannya *ash-Shulh* dari Sunnah adalah, hadits yang diriwayatkan dari Rasulullah saw. dengan sanad *marfuu'*, dan *mauquuf* kepada Umar r.a,

اَلصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ إِلاَّ صُلْحًا حَرَّمَ حَلاَلاً أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا

"Ash-Shulh (kesepakatan damai) hukumnya boleh di antara kaum Muslimin, kecuali ash-Shulh yang mengharamkan sesuatu yang halal atau menghalalkan sesuatu yang haram." **(HR Ibnu Hibban dan ia memasukkannya ke dalam kategori hadits shahih)**[297]

Contoh *ash-Shulh* yang menghalalkan sesuatu yang haram adalah, *ash-Shulh* atau kesepakatan damai atas penghalalan minuman keras. Adapun contoh *ash-Shulh* yang mengharamkan sesuatu yang halal adalah *ash-Shulh* antara suami isteri dengan kesepakatan si suami tidak menyetubuhi 'madunya'.

Adapun ijmak adalah bahwa ulama sepakat tentang disyariatkannya *ash-Shulh*. Karena *ash-Shulh* adalah termasuk salah satu akad yang memiliki manfaat sangat besar, karena mengandung tujuan memutus atau menghentikan perselisihan dan pertengkaran.[298] Biasanya akad *ash-Shulh* tidak terjadi kecuali di dalam kesediaan menerima untuk mendapatkan sebuah hak tidak secara utuh, akan tetapi lebih sedikit dari yang sebenarnya sebagai bentuk sikap lunak demi bisa mendapatkan sebagian hak yang ada.

3. MACAM-MACAM ASH-SHULH

Ash-Shulh atau kesepakatan berdamai ada kalanya kesepakatan damai antara kaum Muslimin dan kafir harbi dengan mengadakan akad *dzimmah*, genjatan senjata atau perjanjian

---

296 *Al-Mabsuuth*, juz 20 hlm. 123; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 177; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 476; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 378; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 337.

297 At-Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadits *hasan shahiih." Takhriij* hadits ini telah disebutkan dalam pembahasan tentang akad *wadii'ah* (titipan) yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, Al-Hakim dan Ibnu Hibban dari Abu Hurairah r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Al-Hakim dari Amr Ibnu Auf r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 112, *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 249, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 254.

298 Oleh karena itu, diperbolehkan berbohong di dalam akad *ash-Shulh*.

keamanan, *ash-Shulh* antara kelompok pembangkang atau sesat dengan kelompok adil, *ash-Shulh* antara suami isteri jika dikhawatirkan terjadi perseteruan di antara keduanya atau jika isteri khawatir sang suami bersikap tidak acuh terhadapnya, *ash-Shulh* antara dua pihak yang bersengketa dalam urusan selain urusan harta benda, dan *ash-Shulh* antara dua pihak yang bersengketa atau berselisih dalam urusan harta.

Akad atau kesepakatan *ash-Shulh* yang terakhir inilah (yaitu *ash-Shulh* antara dua pihak yang bersengketa atau berselisih dalam urusan harta) yang akan menjadi tema pembahasan kita di sini. Ulama Malikiyyah membagi *ash-Shulh* yang terakhir ini menjadi dua. *Pertama*, kesepakatan *ash-Shulh* dengan cara menggugurkan (*al-Isqaath*) hak yang dituntut dan membebaskan (*al-Ibraa'*) pihak tergugat dari tuntutan hak tersebut. Akad *ash-Shulh* ini hukumnya adalah boleh secara mutlak. *Kedua*, *ash-Shulh* dengan cara bersedia mendapatkan ganti dari hak yang dituntut. *Ash-Shulh* yang kedua ini hukumnya juga boleh selama tidak membawa kepada sesuatu yang diharamkan, dan hukumnya sama seperti jual beli.

Ash-Shulh dalam kaitannya dengan masalah harta benda ada dua macam. Pertama, *ash-Shulh* yang terjadi antara pihak penggugat atau penggugat dan pihak yang dituntut atau tergugat. Kedua, *ash-Shulh* antara pihak penggugat atau penggugat dengan pihak ketiga, bukan dengan pihak yang dituntut atau tergugat. Kedua bentuk *ash-Shulh* ini masing-masing terbagi menjadi tiga macam,

a. Ash-Shulh yang disertai dengan iqraar atau pengakuan pihak tergugat

Yaitu seperti seseorang menggugat orang lain atas suatu hak, lalu pihak yang digugat mengakuinya, kemudian pihak penggugat bersedia berkompromi dan berdamai dengannya dengan menerima suatu barang yang lain selain yang dituntut seperti rumah misalnya, atau berdamai dengan menerima ganti berupa kemanfaatan sesuatu selain sesuatu yang dituntut, seperti pihak tergugat bekerja kepada pihak penggugat di suatu tempat untuk beberapa waktu yang ditentukan, atau menerima ganti berupa kemanfaatan rumah dengan menempatinya, atau berdamai dengan bersedia menerima sebagian dari sesuatu yang dituntut, seperti seperempat dari rumah yang dituntut misalnya. Semua ini hukumnya boleh berdasarkan kesepakatan kaum Muslimin.[299]

Ash-Shulh ini, apabila sesuatu yang dituntut (*al-Mushaalah 'anhu*) dan sesuatu yang menjadi gantinya (*al-Mushaalah 'alaihi*) sama-sama berupa *al-'Ain*[300] (barang), seperti pakaian sebagai ganti tikar yang disengketakan, maka *ash-Shulh* ini adalah seperti jual beli, karena memang di dalamnya ditemukan makna jual beli–yaitu penukaran harta dengan harta–di dalam hak kedua belah pihak dengan adanya saling setuju dan menerima di antara keduanya. Oleh karena itu, dalam akad *ash-Shulh* juga bisa terjadi akad *syuf'ah* jika memang harta yang ada berupa harta tidak bergerak, bisa dikembalikan jika ditemukan adanya cacat, berlakunya *khiyaar* syarat, batal dan tidak sah jika ada unsur *jahaalah* (samar,

299 *Al-Mabsuuth*, juz 20 hlm. 139; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 40; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 24; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 30; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 290; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 309; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 177; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 333; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 482; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 2 hlm. 118; *Al-Kitaab ma'a Al-lubaab*, juz 2 hlm. 163; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 338.

300 *Al-'Ain* (barang) adalah lawan dari *ad-Dain* (utang). *Al-'Ain* adalah harta yang barangnya berwujud secara konkrit sehingga bisa ditentukan, seperti barang yang ini misalnya. Sedangkan *ad-Dain* (utang) adalah harta yang barangnya tidak berwujud secara konkrit sehingga tidak bisa ditentukan, karena memang barangnya tidak wujud secara konkrit, akan tetapi wujudnya hanya sebatas pada anggapan dan sebutan (nominal) saja. *Penterj.*

tidak diketahui secara pasti) pada harta pengganti (*al-Mushaalah 'alaihi*), karena unsur *jahaalah* itulah yang memicu munculnya perselisihan. Namun jika unsur *jahaalah* terdapat di dalam harta yang disengketakan atau yang dituntut (*al-Mushaalah 'anhu*), maka itu tidak menyebabkan akad *ash-Shulh* tidak sah, karena harta yang dituntut atau diklaim tersebut telah gugur dengan adanya *ash-Shulh*. Di sini juga disyaratkan sesuatu yang dijadikan sebagai pengganti sesuatu yang disengketakan harus sesuatu yang bisa diserahkan.

Jika sesuatu yang dituntut (*al-Mushaalah 'anhu*) berupa harta sedangkan penggantinya (*al-Mushaalah 'alaihi*) berupa kemanfaatan, seperti menempati rumah, maka di sini yang berlaku adalah hukum akad *ijaarah* (sewa) karena memang di dalamnya ditemukan makna *ijaarah*, yaitu pemilikan kemanfaatan diganti dengan harta (yaitu upah atau biaya sewa). Yang diperhitungkan di dalam akad adalah makna nama akad. Oleh karena itu, di sini disyaratkan *at-Tauqiit* (ditentukan batas waktu pengunaan atau sewanya) dan akad yang ada batal dengan meninggalnya salah satu pihak di tengah-tengah masa sewa, karena akad *ash-Shulh* ini adalah pada dasarnya memang akad *ijaarah* (sewa).

b. Ash-Shulh disertai dengan pengingkaran dan penyangkalan pihak tergugat

Yaitu pihak penggugat menuntut sebuah hak yang tidak diketahui oleh pihak tergugat, seperti ada seseorang mengklaim sesuatu hak atas orang lain, lalu pihak tergugat mengingkari dan menyangkalnya, kemudian diadakan akad *ash-Shulh* dengan memberikan sebagian dari hak yang diklaim tersebut. Dan bentuk *ash-Shulh* inilah yang biasa terjadi di dalam berbagai perselisihan di antara orang-orang.

Bentuk *ash-Shulh* ini hukumnya boleh menurut ulama Malikiyyah, ulama Hanafiyyah dan ulama Hanabilah. Sementara itu, menurut ulama Syafi'iyyah dan Ibnu Abi Laila, hukumnya tidak boleh.[301] Namun para ulama yang memperbolehkannya mensyaratkan pihak penggugat yakin bahwa apa yang ia tuntut itu memang benar, dan pihak yang dituntut dan digugat yakin bahwa sebenarnya apa yang diklaim pihak penggugat itu tidak benar atau dengan kata lain, ia yakin bahwa sebenarnya pihak penggugat tidak memiliki suatu yang dituntut atas dirinya itu, lalu pihak tergugat atau tertuntut memberi sesuatu kepada pihak penggugat dengan tujuan untuk memutus atau menghentikan perselisihan dan persengketaan tersebut.[302]

Bentuk atau gambaran *ash-Shulh* yang disertai dengan pengingkaran dan penyangkalan pihak tergugat adalah seperti, si A menggugat si B atas hak kepemilikan sebuah rumah yang diklaim oleh si A bahwa dirinya adalah yang sebenarnya pemilik sah rumah tersebut. Lalu si B (yaitu pihak tergugat) mengingkari hal tersebut, lalu si A (yaitu pihak penggugat) meminta kepada si B untuk bersumpah jika memang ia yang berhak atas kepemilikan rumah tersebut. Lalu si B melihat untuk mengadakan perdamaian saja dengan si A dengan memberinya sejumlah harta sebagai tebusan sumpah yang diminta supaya ia tidak harus sampai bersumpah dan untuk menghindari terjadinya perselisihan serta menghentikan persengketaan tersebut. Lalu keduanya pun berdamai dengan pihak B tetap mengingkari kebenaran gugatan si A tersebut, meyakini bahwa itu tidak benar dan tetap mengingkarinya meskipun telah terjadi perdamaian tersebut, lalu si B pun menyerahkan sejumlah harta kepada si A dan si A pun menerima dan me-

301 Ibid, *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 179 dan halaman berikutnya, *Al-Mughni*, 4 hlm. 476.

302 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 478; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 2 hlm. 120.

megang harta tersebut dengan pemegangan yang sah.[303]

Kelompok pertama yang memperbolehkan *ash-Shulh* yang disertai dengan pengingkaran dan penyangkalan pihak tergugat, yaitu jumhur, mendasarkannya pada keumuman ayat dan hadits di atas. Keumuman ini menunjukkan bahwa setiap *ash-Shulh* hukumnya boleh kecuali bentuk-bentuk *ash-Shulh* yang memang ada dalil yang mengecualikan dan mengeluarkannya dari cakupan keumuman tersebut. Umar Ibnul Khaththab r.a berkata, "Tolaklah para pihak yang bersengketa supaya mereka bersedia berdamai, karena jika suatu persengketaan diselesaikan melalui meja pengadilan, maka itu masih bisa menyisakan ketidakpuasan dan menimbulkan sikap saling benci di antara para pihak yang bersengketa." Imam Abu Hanifah berkata, "*Ash-Shulh* yang sebenarnya paling boleh justru adalah *ash-Shulh* yang berdasarkan pengingkaran dan penyangkalan, atau dengan kata lain *ash-Shulh* yang sebenarnya pihak tergugat mengingkari dan menyangkal kebenaran gugatan tersebut." Karena adanya pengingkaran dan penyangkalan itulah yang menjadikan kondisi yang ada sangat membutuhkan kepada langkah-langkah kesepakatan damai guna menghentikan perselisihan dan persengketaan yang muncul.

Sedangkan dalil dan argumentasi yang dijadikan landasan ulama Syafi'iyyah dan Ibnu Abi Laila adalah qiyas, yaitu mengqiyaskannya dengan kasus seandainya ada seorang suami mengingkari adanya *khulu'*, kemudian ia berdamai dengan isterinya dengan adanya suatu kompensasi, maka hal ini tidak sah. Mereka juga berargumentasi bahwa sesungguhnya apabila gugatan pihak penggugat adalah bohong dan tidak benar, maka berarti ia telah menghalalkan untuk dirinya harta pihak yang digugat, dan itu adalah haram baginya. Dan jika memang gugatannya itu benar, maka berarti ia telah melakukan *mu'aawadhah* (pertukaran) terhadap sesuatu yang sebenarnya secara *de jure* sesuatu itu belum tetap dan belum positif bahwa sesuatu itu adalah memang haknya, sehingga oleh karena itu *al-Mu'aawadhah* (pertukaran) itu tidak sah, sama seperti jika seandainya ia menjual harta orang lain. Juga karena akad *ash-Shulh* seperti ini adalah bentuk akad *mu'aawadhah* (pertukaran) yang tidak ada sesuatu yang menjadi bandingan atau penukarnya pada salah satu pihak, oleh karena itu tidak sah, sama seperti *ash-Shulh* atas hukuman *qadzaf* (menuduh berbuat zina). Dan menurut perspektif hukum agama, dalam kasus ini, apa yang diambil atau diterima pihak penggugat termasuk bentuk memakan harta dengan cara batil tanpa adanya pengganti atau penukar untuk apa yang ia ambil tersebut, oleh karena itu, akad *ash-Shulh* ini masuk ke dalam pengecualian hadits di atas, yaitu, "*kecuali ash-Shulh yang mengharamkan sesuatu yang halal atau menghalalkan sesuatu yang haram.*"

Dan seandainya pihak tergugat menyerahkan suatu harta kepada pihak penggugat dengan tujuan untuk menghindari dan memutuskan persengketaan dan perselisihan yang muncul, maka hal itu masuk kategori *risywah* (suap).

Namun dalil dan argumen ini masih bisa dibantah dan tidak diterima oleh kelompok pertama, yaitu jumhur. Mereka tidak setuju *ash-Shulh* yang disertai dengan pengingkaran pihak tergugat masuk ke dalam pengertian pengecualian hadits di atas. Karena yang dilarang adalah *ash-Shulh* yang menghalalkan sesuatu yang diharamkan, seperti jika *ash-Shulh* berlangsung atas perbudakan terhadap orang merdeka atau atas penghalalan kemaluan yang diharamkan, atau *ash-Shulh* yang terjadi dengan minuman keras atau babi. Kemudian

303 *Al-Ifshaah*, juz 1 hlm. 174.

di samping itu, pihak penggugat boleh mengambil haknya yang memang miliknya dengan bentuk atau cara apa pun.

Adapun pihak tergugat, maka dirinya menolak gugatan pihak penggugat adalah demi untuk menolak dan menjauhkan tanggung jawab dari dirinya, untuk mengakhiri perselisihan yang terjadi dan untuk menjaga dirinya dari kehinaan berseteru dan hadir ke majlis persidangan gara-gara kasus persengketaan. Karena sesungguhnya orang-orang yang memiliki jiwa yang mulia dan memiliki *muruu`ah* sangat tidak bisa melakoni hal tersebut dan merasa risih dan riskan terhadap kondisi seperti itu. Mereka melihat bahwa menjaga diri dari semua itu termasuk salah satu kemaslahatan dan kepentingan yang terbesar yang harus mereka jaga atau dengan kata lain sangat berarti dan penting sekali bagi mereka. Dan agama tidak melarang mereka untuk mengorbankan harta mereka demi menjaga dan melindungi diri mereka dari sesuatu yang tidak baik. Sementara pihak penggugat mengambil apa yang diberikan oleh pihak tergugat kepadanya tersebut sebagai ganti haknya yang tetap untuknya, oleh karena itu, agama juga tidak melarangnya. Baik apakah yang ia terima atau ia ambil tersebut jenisnya sama dengan haknya atau tidak, baik yang ia terima tersebut sesuai dengan kadar haknya atau kurang.

c. Ash-Shulh disertai dengan sikap diamnya pihak tergugat

Yaitu pihak tergugat hanya merespon gugatan tersebut dengan sikap diam, tidak mengakuinya juga tidak mengingkari dan tidak menyangkalnya. Seperti ada seseorang menggugat orang lain atas sesuatu, lalu pihak tergugat menanggapinya dengan sikap diam, tidak mengingkarinya juga tidak mengakuinya, kemudian ia bersedia untuk berdamai. Bentuk *ash-Shulh* seperti ini boleh menurut jumhur ulama, termasuk di antaranya adalah Ibnu Abi Laila. Sementara itu, menurut ulama Syafi'iyyah, bentuk *ash-Shulh* seperti ini tidak boleh. Dalil dan argumentasi yang dijadikan dasar oleh masing-masing pihak, yaitu jumhur ulama dan ulama Syafi'iyyah sama dengan dalil dan argumentasi masing-masing pihak yang tersebutkan dalam *ash-Shulh* yang disertai dengan pengingkaran pihak tergugat di atas. Ulama Syafi'iyyah menetapkan bahwa orang yang diam secara *de jure* hukumnya dianggap sama dengan orang yang ingkar, oleh karena itu ia disikapi dengan sikap terhadap orang yang ingkar.[304]

Kesimpulannya adalah bahwa *ash-Shulh* dengan ketiga bentuknya di atas hukumnya boleh menurut ulama Hanafiyyah, sekiranya pengganti atau kompensasi dalam *ash-Shulh* (*al-Mushaalah 'alihi*) positif menjadi milik pihak penggugat, dan hilangnya hak pihak tergugat untuk meminta dan menuntut kembali. karena *ash-Shulh* adalah sebab untuk menghilangkan perselisihan yang dilarang oleh agama. Allah SWT berfirman,

"dan janganlah kamu berbantah-bantahan," **(al-Anfaal: 46)**

Oleh karena itu lah, *ash-Shulh* disyariatkan. Bagi pihak tergugat, *ash-Shulh* yang dibarengi dengan sikap diamnya pihak tergugat atau dibarengi dengan pengingkaran pihak tergugat, menurut ulama Hanafiyyah adalah untuk menebus sumpah (maksudnya, untuk menghindarkan dirinya dari keharusan bersumpah) dan menghentikan perselisihan. Karena menurut keyakinannya, ia adalah pemilik apa yang ada di dalam genggamannya. Sedangkan bagi pihak penggugat, *ash-Shulh* itu adalah sebagai bentuk *mu'aawadhah* (pertukaran), karena

304 *Op cit.*

menurut keyakinannya, ia mengambil sesuatu tersebut sebagai ganti haknya. Oleh karena itu, masing-masing pihak disikapi sesuai dengan keyakinan masing-masing.[305]

- **Akad-akad yang terkandung dalam ash-Shulh**

Ash-Shulh mengandung salah satu dari enam akad seperti berikut,[306]

1. Ash-Shulh yang mengandung makna atau unsur jual beli

Yaitu seseorang menggugat orang lain atas hak kepemilikan sesuatu yang berada di tangan pihak tergugat, atau dengan kata lain, pihak penggugat mengklaim bahwa apa yang ada di dalam genggaman pihak tergugat adalah miliknya, lalu ia berdamai dengannya dengan bersedia menerima sejumlah dinar atau dirham misalnya sebagai pengganti sesuatu yang ia klaim sebagai miliknya tersebut. Maksudnya *ash-Shulh* atau kesepakatan damai tersebut terjadi dengan cara menerima pengganti yang berbeda dengan sesuatu yang dituntut dan diklaim, dan pengganti tersebut adalah berupa emas atau perak. Ini adalah bentuk jual beli yang terbungkus dengan akad *ash-Shulh*, dan ini disebut *shulh al-Mu'aawadhah* (kesepakatan berdamai dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa suatu barang dan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa barang yang lain).

2. Ash-Shulh yang mengandung makna hibah

Yaitu si A menggugat si B atas kepemilikan suatu barang yang berada di tangan si B, atau dengan kata lain, pihak penggugat yaitu si A mengklaim bahwa barang yang ada di tangan pihak tergugat yaitu si B adalah miliknya, kemudian ia bersedia berkompromi dan berdamai dengan hanya meminta sebagian dari barang tersebut, sehingga sisanya berarti adalah hibah (ia hibahkan kepada si B).

3. Ash-Shulh yang mengandung arti akad ijaarah (sewa)

Yaitu si A menggugat si B atas hak kepemilikan sesuatu yang berada di tangan si B, atau dengan kata lain, pihak penggugat (si A) mengklaim bahwa sesuatu yang berada di tangan pihak tergugat (si B) adalah miliknya, kemudian ia bersedia berkompromi dan berdamai dengan *al-Mushaalah 'alaih* berupa suatu kemanfaatan selain kemanfaatan sesuatu yang disengketakan, seperti pihak tergugat bekerja untuknya untuk beberapa waktu yang ditentukan, atau bersedia menerima pengganti berupa kemanfaatan sebuah rumah tertentu dengan menempatinya. (Berarti sesuatu yang disengketakan menjadi upah kerja pihak tergugat atau biaya sewa rumah).

4. Ash-Shulh yang mengandung arti akad i'aarah (pinjaman)

Yaitu jika kesepakatan damai tersebut adalah dengan menerima pengganti (*al-Mushaalah 'alaihi*) berupa kemanfaatan sesuatu yang disengketakan (ini berbeda dengan *ash-Shulh* yang mengandung arti akad *ijaarah* di atas, sekiranya pengganti di atas adalah kemanfaatan sesuatu yang lain bukan sesuatu yang disengketakan. Sedangkan di sini penggantinya adalah kemanfaatan sesuatu yang disengketakan itu sendiri). Jika pemanfaatan tersebut dibatasi dengan waktu, maka berarti akad pinjaman *mu`aqqatah* (yang dibatasi dengan jangka waktu), namun jika tidak ditentukan jangka waktu penggunaannya, maka itu adalah akad pinjaman yang bersifat mutlak.

305 *Al-Kitaab ma'a Al-lubaab*, juz 2 hlm. 164.
306 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 177; *Al-Ifshaah*, juz 1 hlm. 169 dan halaman berikutnya.

5. Ash-Shulh yang mengandung arti ibraa` (pembebasan) atau dikenal juga dengan sebutan "shulh al-Hathiithah"

Yaitu si A menggugat si B bahwa si A memiliki beberapa dirham atau dinar yang berada dalam tanggungan si B, atau dengan kata lain pihak penggugat (yaitu si A) mengklaim bahwa pihak tergugat (yaitu si B) memiliki tanggungan utang beberapa dirham atau dinar kepada si A. Lalu si A bersedia melakukan kompromi dan berdamai dengan si B dengan cara bersedia hanya menerima sebagian dari jumlah dirham atau dinar tersebut, sedangkan sisanya ia *ibraa*`kan atau ia bebaskan. Seperti si A berkata kepada si B, "Uang seribu milikku yang berada di dalam tanggunganmu itu, kamu aku bebaskan dari lima ratusnya," atau dengan perkataan yang lainnya.

6. Ash-Shulh yang mengandung arti akad salam (pesan)

Yaitu *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* (pengganti sesuatu yang dituntut atau disengketakan) berupa sesuatu yang bersifat pesanan.

4. RUKUN ASH-SHULH

Rukun *ash-Shulh* menurut ulama Hanafiyyah adalah, ijab dan qabul, yaitu seperti pihak tergugat berkata kepada pihak penggugat, "Saya bersedia berdamai denganmu atas sesuatu yang kamu klaim sebagai milikmu dengan pengganti berupa begini," lalu pihak penggugat berkata, "Saya terima," atau, "Saya setuju," atau kalimat-kalimat lainnya yang mengandung arti menerima dan menyetujui. Jika telah ada ijab dan qabul, maka sempurnalah akad *ash-Shulh*.[307]

Sementara itu, rukun *ash-Shulh* menurut jumhur ulama ada empat, yaitu kedua belah pihak yang berdamai, ijab qabul, sesuatu yang disengketakan (*al-Mushaalah 'anhu*), dan keempat adalah pengganti sesuatu yang disengketakan (*al-Mushaalah 'alaihi*).

B. SYARAT-SYARAT ASH-SHULH

Syarat-syarat *ash-Shulh* ada yang berkaitan dengan kedua belah pihak yang berdamai (*al-Mushaalih*), ada yang berkaitan dengan *al-Mushaalah 'alaihi* (pengganti sesuatu yang disengketakan), dan ada yang berkaitan dengan *al-Mushaalah 'anhu* (sesuatu yang disengketakan).

1. SYARAT-SYARAT AL-MUSHAALIH

Syarat-syarat *al-Mushaalih* adalah seperti berikut,[308]

a. Ia harus berakal

   Oleh karena itu, tidak sah *ash-Shulh* yang dilakukan orang gila dan anak kecil yang belum berakal, karena keduanya tidak memiliki kelayakan dan kompetensi (*al-Ahliyyah*) untuk melakukan pentasharufan dikarenakan tidak memiliki akal. Namun tidak disyaratkan *al-Mushaalih* harus baligh. Oleh karena itu, sah *ash-Shulh* yang diadakan oleh anak kecil yang telah diizinkan untuk melakukan pentasharufan, namun dengan syarat *ash-Shulh* yang diadakannya tersebut mengandung kemanfaatan yang nyata baginya atau tidak mengandung mudharat yang nyata baginya.

b. *Al-Mushaalih* (orang yang mengadakan akad *ash-Shulh*) atas nama seorang anak kecil harus tidak menimbulkan mudharat yang nyata bagi si anak, baik apakah si anak adalah sebagai pihak tergugat (*al-Mudda'aa 'alaihi*) atau wali si anak adalah sebagai pihak penggugat atas nama si anak.

---

307 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 40; *Takmilatu Fathil Qadiir,* juz 7 hlm. 23; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 4 hlm. 493.

308 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 40 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* juz 4 hlm. 493 dan halaman berikutnya.

Apabila ada seseorang menggugat seorang anak kecil karena kasus tanggungan utang, lalu ayah si anak mengadakan *ash-Shulh* dengannya dengan memberinya ganti (*al-Mushaalah 'alaihi*) yang diambilkan dari harta si anak, maka jika pihak penggugat memang memiliki *bayyinah* (dua orang saksi) dan ganti yang diberikan oleh si ayah kepada pihak penggugat adalah sama dengan hak (utang) yang digugat atau lebih besar namun masih dalam batas-batas yang wajar (*al-Ghabn al-Yasiir*), maka *ash-Shulh* tersebut sah. Karena *ash-Shulh* dengan bentuk seperti ini mengandung unsur *mu'aawadhah* (pertukaran), dan seorang ayah memiliki hak untuk melakukan *mu'aawadhah* terhadap harta si anak dengan adanya kelebihan yang sedikit atau wajar.

Namun jika pihak penggugat atau penggugat tidak memiliki *bayyinah*, maka *ash-Shulh* tersebut tidak sah. Karena jika tidak ada *bayyinah* dan *ash-Shulh* tetap dilakukan, maka itu berarti sebuah derma yang diambil dari harta si anak, sementara derma adalah bentuk *dharar* (kerugian) murni karena tidak adanya sesuatu pengganti yang menjadi bandingannya atau imbalannya, sehingga si ayah tidak memiliki hak untuk melakukannya. Namun jika si ayah mengadakan *ash-Shulh* dengan pengganti (*al-Mushaalah 'alaihi*) yang diambilkan dari harta si ayah sendiri, maka itu boleh. Karena hal itu tidak merugikan si anak, akan tetapi justru memberi manfaat kepada si anak, karena hal itu bisa menghentikan atau mengakhiri perselisihan dan menjauhkan si anak dari tuntutan yang ditujukan kepada si anak.

Apabila ada seorang ayah atas nama anaknya menuntut seseorang sebut saja si A karena kasus tanggungan utang si A kepada si anak, lalu pihak yang dituntut (si A) mengajak berdamai dengan kesediaan dirinya membayar sebagian dari utang tersebut sedangkan sebagiannya dihapuskan, maka apabila si ayah yang merupakan pihak penggugat memang memiliki *bayyinah* atau bukti, seperti nota utang umpamanya, maka *ash-Shulh* tersebut tidak boleh. Karena penghapusan sebagian utang yang ada itu berarti mendermakan sebagian harta si anak, dan si ayah tidak memiliki hak untuk melakukan itu. Namun jika *ash-Shulh* tersebut adalah dengan pengganti (*al-Mushaalah 'alaihi*) yang besarnya sama dengan besarnya nilai tanggungan utang yang dituntut atau kurang namun hanya sedikit, maka *ash-Shulh* itu boleh. Karena *ash-Shulh* ini mengandung makna jual beli, dan si ayah memiliki hak untuk memutar harta si anak dengan memperniagakannya, maka oleh karena itu si ayah juga memiliki hak untuk melakukan *ash-Shulh* yang mengandung makna jual beli seperti itu.

c. Orang yang mengadakan *ash-Shulh* atas nama si anak harus memiliki hak dan kewenangan mentasharufkan harta si anak, seperti ayah, kakek dan *al-Washi* (orang yang ditunjuk untuk mengasuh dan mengelola harta anak yatim). Karena *ash-Shulh* adalah sebuah pentasharufan terhadap harta, oleh karena itu hanya boleh dilakukan oleh orang yang memiliki hak melakukan pentasharufan terhadap harta.

d. *Al-Mushaalih* bukan orang murtad.

Ini adalah syarat yang ditetapkan oleh Imam Abu Hanifah berdasarkan kaedah yang ditetapkan olehnya, yaitu bahwa pentasharufan orang murtad statusnya ditangguhkan. Sedangkan menurut Abu Yusuf dan Muhammad, syarat nomor empat ini tidak termasuk syarat *ash-Shulh*, berdasarkan kaidah yang mereka berdua tetapkan, yaitu bahwa pentasharufan

orang murtad statusnya adalah berlaku efektif, tidak ditangguhkan. Adapun *ash-Shulh* yang dilakukan oleh wanita murtad, maka mereka sepakat itu boleh.

2. SYARAT-SYARAT AL-MUSHAALAH 'ALAIHI (PENGGANTI SESUATU YANG DITUNTUT ATAU DISENGKETAKAN)

a. Syarat pertama, al-Mushaalah 'alaihi harus berupa harta.[309]

Oleh karena itu, tidak sah *ash-Shulh* dengan pengganti (*al-Mushaalah 'alaihi*) berupa minuman keras, bangkai, darah, hasil buruan tanah haram, hasil buruan seseorang yang sedang dalam keadaan berihram hal-hal lainnya yang tidak termasuk kategori harta. Karena di dalam *ash-Shulh* terkandung makna *mu'aawadhah* (pertukaran). Oleh karena itu, apa yang tidak sah dijadikan sebagai suatu pengganti dalam jual beli, maka begitu juga tidak boleh dijadikan sebagai pengganti (*al-Mushaalah 'alaihi*) dalam *ash-Shulh*.

Tidak ada perbedaan antara apakah harta yang menjadi pengganti (*al-Mushaalah 'alaihi*) dalam *ash-Shulh* berupa harta *al-'Ain* (barang, harta yang sudah konkrit wujud barangnya dan bisa ditentukan), *ad-Dain* (utang, harta yang belum konkrit wujud barangnya dan tidak bisa ditentukan, kebalikan dari *al-'Ain*) maupun berupa kemanfaatan. Karena sesuatu yang dijadikan pengganti dalam akad-akad *mu'aawadhah* terkadang berbentuk *al-'Ain* (barang), *ad-Dain* (utang) atau terkadang berupa kemanfaatan. Hanya saja di sini disyaratkan adanya *al-Qabdhu* (serah terima) untuk beberapa bentuk pengganti dalam beberapa kasus. Hal ini memerlukan penjelasan dan pemaparan secara lebih mendetail.

Ulama Hanafiyyah mengatakan bahwa *al-Mudda'aa bihi* (sesuatu yang dituntut atau yang disengketakan, *al-Mushaalah 'anhu*) ada kalanya berupa *al-'Ain* (harta yang barangnya sudah berwujud dalam bentuk konkrit sehingga bisa ditentukan seperti, barang yang ini misalnya, kebalikan dari *ad-Dain*), yaitu harta yang memungkinkan untuk di-*ta'yiin* (ditentukan) jenis, macam, kadar, sifat, dan hak kepemilikannya, seperti harta dalam bentuk barang komoditi pakaian misalnya, harta tidak bergerak seperti tanah dan rumah, hewan, harta yang ditakar seperti gandum dan harta yang ditimbang seperti besi, tembaga dan lain sebagainya.

Atau ada kalanya dalam bentuk *ad-Dain* (utang, harta yang barangnya belum berwujud secara konkrit sehingga tidak memungkinkan untuk ditentukan), yaitu harta yang tidak memungkinkan untuk di-*ta'yiin*, seperti semua bentuk harta yang masih dalam wujud utang dan barangnya belum wujud secara konkrit, baik itu berupa *nuquud* (uang logam dari emas atau perak), harta yang ditakar, harta yang ditimbang, pakaian, dan hewan, yang kesemuanya masih dalam bentuk utang.[310]

Atau ada kalanya berupa kemanfaatan seperti hak menempati rumah tertentu, dan ada kalanya berupa hak, bukan *al-'Ain*, bukan *ad-Dain* dan bukan pula kemanfaatan, seperti hak qishash dan *ta'ziir*.

Sedangkan pengganti di dalam *ash-Shulh* (*al Mushaalah 'alaihi*) ada kalanya berupa harta *al-'Ain*, *ad-Dain* atau kemanfaatan. *Ash-Shulh* ada kalanya disertai dengan pengakuan pihak yang dituntut, ada kalanya disertai dengan pengingkaran pihak yang dituntut, dan ada kalanya disertai dengan sikap diam pihak

309 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 42; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 390.

310 Kesimpulannya adalah, bahwa *al-'Ain* adalah harta yang wujud barangnya nyata dan konkrit. Sedangkan *ad-Dain* adalah harta yang wujud barangnya tidak nyata dan konkrit, akan tetapi masih berwujud utang yang keberadaannya masih dalam tanggungan dan keberadaannya hanya sebatas pada anggapan dan sebutan (nominal) saja. *Penterj.*

yang dituntut, tidak mengakui dan juga tidak mengingkari seperti yang telah kita ketahui bersama. Di bawah ini akan kami jelaskan satu persatu,

1. Sesuatu yang dituntut atau disengketakan (al-Mudda'aa bihi, al-Mushaalah 'anhu) berupa harta al-'Ain dan ash-Shulh disertai dengan pengakuan pihak yang digugat.

Apabila sesuatu yang dituntut atau digugat (*al-Mudda'aa bihi, al-Mushaalah 'anhu*) berupa harta *al-'Ain* dan *ash-Shulh* disertai dengan pengakuan pihak yang dituntut, maka *Ash-Shulh* itu hukumnya boleh, baik apakah penggantinya (*al-Mushaalah 'alaihi*) berupa *al-'Ain*, maupun *ad-Dain* dengan syarat diketahui kadar dan sifatnya. Karena *ash-Shulh* seperti ini mengandung arti jual beli dari kedua belah pihak, dan pengganti di dalam *ash-Shulh* (*al Mushaalah 'alaihi*) berarti mengandung makna harga atau dengan kata lain kedudukannya adalah sebagai harga, dan harta yang berupa *al-'Ain* atau *ad-Dain* bisa dijadikan sebagai harga pembelian dalam akad jual beli.

a. Apabila *al-Mushaalah 'alaihi* berupa harta *al-'Ain*, kontan, *mu'ayyan* (ditentukan) dan dimiliki, maka *ash-Shulh* boleh, baik apakah harta *al-'Ain* tersebut berupa harta yang ditakar, ditimbang maupun yang lainnya seperti barang-barang komoditas dan hewan.

b. Apabila *al-Mushaalah 'alaihi* berupa *ad-Dain* (utang), maka jika utang itu berupa harta yang ditakar atau ditimbang, diketahui secara jelas kadar dan sifatnya, maka *ash-Shulh* boleh, sama seperti dalam akad jual beli, karena harta-harta seperti itu bisa dijadikan sebagai harga.

c. Apabila *al-Mushaalah 'alaihi* berupa pakaian yang dijelaskan di dalam tanggungan (pesanan), atau dengan kata lain, *al-Mushaalah 'alaihi* adalah berupa utang dalam bentuk pakaian, maka *ash-Shulh* tidak boleh selama *al-Mushaalah 'alaihi* tersebut belum memenuhi semua syarat-syarat barang yang dipesan yang telah kita ketahui dalam akad *salam* (pesan), seperti menjelaskan spesifikasinya, yaitu kadar, sifat dan batas waktunya. Karena pakaian tidak bisa menjadi *ad-Dain* dalam tanggungan kecuali dengan syarat-syarat akad *salam*. Hal ini berbeda dengan harta yang ditakar atau ditimbang, karena kedua jenis harta ini sudah bisa tetap dan positif di dalam tanggungan secara mutlak dalam akad *mu'aawadhah*. Oleh karena itu keduanya boleh dijadikan sebagai harga meskipun tanpa disebutkan batas waktunya, juga tidak disyaratkan untuk memegang dan menerimanya (*al-Qabdhu*) di majlis akad.

d. Apabila *al-Mushaalah 'alaihi* berupa hewan yang dijelaskan dalam tanggungan, atau dengan kata lain, berupa hewan yang berbentuk pesanan, maka *ash-Shulh* tidak boleh, karena hewan sama sekali tidak bisa menjadi *ad-Dain* yang tertetapkan di dalam tanggungan dalam akad pertukaran harta dengan harta. Oleh karena itu tidak bisa dijadikan sebagai harga.

2. Sesuatu yang dituntut atau disengketakan (al-Mushaalah 'anhu, al-Mudda'aa bihi) berupa harta yang berwujud ad-Dain (masih berbentuk utang) dan ash-Shulh dibarengi dengan pengakuan pihak yang dituntut

a. Jika sesuatu yang dituntut atau disengketakan tersebut (*al-Mushaalah 'anhu*) yang masih berwujud utang adalah berupa dirham atau dinar, maka memiliki dua kemungkinan, ada kalanya harta yang dijadikan penggantinya (*al-Mushaalah 'alaihi*) berbeda jenisnya dengan *al-Mushaalah 'anhu* atau sama jenisnya.

Pada kasus pertama, yaitu penggantinya (*badalush shulhi, al-Mushaalah'alaihi*) berbeda jenisnya dengan *al-Mushaalah 'anhu* (maksudnya berupa harta selain dirham dan dinar), maka jika itu berupa harta *al-'Ain* yang diketahui dengan jelas dan pasti, maka *ash-Shulh* boleh, dan *ash-Shulh* ini kedudukannya seperti menjual *ad-Dain* (utang) dibayar dengan *al-'Ain* (harta kontan). Namun apabila *al-Mushaalah 'anhu* yang berupa harta selain dirham dan dinar tersebut juga sama-sama masih berbentuk *ad-Dain* (utang) juga, maka *ash-Shulh* tidak boleh, supaya *ash-Shulh* tersebut tidak membawa kepada bentuk jual beli *ad-Dain* dibayar dengan *ad-Dain* yang itu adalah bentuk transaksi yang dilarang oleh agama.

Pada kasus kedua, yaitu *al-Mushaalah 'alaihi* sama jenisnya dengan *al-Mushaalah 'anhu*, seperti mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan harta yang dituntut berupa dirham dan harta penggantinya juga berupa dirham, maka jika penggantinya sama kadar dan sifatnya (kualitasnya) dengan harta yang dituntut, seperti mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan harta yang dituntut berupa seribu dirham yang baik sedangkan harta penggantinya juga berupa seribu dirham yang baik pula, maka tidak diragukan lagi *ash-Shulh* tersebut boleh, karena pihak penggugat berarti telah mendapatkan haknya yang asli atau dengan kata lain sesuai dengan aslinya (*al-Istiifaa'*).

Apabila harta penggantinya lebih rendah kadar dan sifatnya dari harta yang dituntut, seperti mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan harta yang dituntut berupa seribu dirham yang baik sedangkan harta penggantinya adalah lima ratus dirham yang jelek, maka *ash-Shulh* ini juga boleh dan pihak penggugat berarti menerima sebagian haknya dan membebaskan sisanya.

Apabila harta penggantinya lebih tinggi kadar dan sifatnya dari harta yang dituntut, seperti mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan harta yang dituntut berupa seribu dirham yang jelek sedangkan harta penggantinya berupa seribu lima ratus dirham yang baik, maka *ash-Shulh* ini tidak boleh, karena mengandung unsur riba. Karena kaedah atau prinsip dasar yang ditetapkan dalam kasus-kasus ini adalah, "Kapan *ash-Shulh* adalah dengan harta pengganti (*al-Mushaalah 'alaihi*) yang sama jenisnya dengan harta yang dituntut dengan berdasarkan akad *al-Mudaayanah* (utang piutang), maka pihak penggugat dianggap menerima pembayaran haknya (*al-Istiifaa'*), namun jika tidak bisa dimasukkan ke dalam kategori *al-Istiifaa'*, maka dianggap sebagai bentuk *mu'aawadhah* (pertukaran, jual beli) dan selanjutnya yang diterapkan adalah syarat-syarat *mu'aawadhah*."[311]

Bentuk kasus yang terakhir (yaitu apabila harta penggantinya lebih rendah kadar dan kualitasnya dari harta yang dituntut, seperti mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan harta yang dituntut berupa seribu dirham yang baik sedangkan harta penggantinya adalah lima ratus dirham yang jelek, maka *ash-Shulh* ini juga boleh dan pihak penggugat berarti menerima sebagian haknya dan membebaskan sisanya) dianggap sebagai bentuk *mu'aawadhah* (pertukaran), karena kasusnya adalah kebalikan dari kasus yang

311 *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 41; *Al-Mabsuuth*, juz 21 hlm. 27; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 41; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 500.

pertama (yaitu mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan harta yang dituntut berupa dirham dan harta penggantinya juga berupa dirham, maka jika penggantinya sama kadar dan kualitasnya dengan harta yang dituntut, seperti mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan harta yang dituntut berupa seribu dirham yang baik sedangkan harta penggantinya juga berupa seribu dirham yang baik pula, maka tidak diragukan lagi *ash-Shulh* tersebut boleh, karena pihak penggugat berarti telah mendapatkan haknya yang asli atau dengan kata lain sesuai dengan aslinya), karena di dalam kasus yang terakhir itu tidak mungkin dikatakan bahwa pihak penggugat menerima pembayaran sebagian haknya dan menggugurkan sisanya, karena apa yang ia terima adalah sesuai dengan haknya yang ia tuntut, yaitu seribu dirham yang berkualitas baik.

Berdasarkan hal ini, maka apabila harta penggantinya lebih tinggi kualitasnya dari harta yang dituntut, sedangkan kadarnya adalah sama, seperti mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan harta yang dituntut berupa seribu dirham yang jelek sedangkan harta penggantinya berupa seribu dirham yang baik, maka *ash-Shulh* ini boleh. Namun di sini harus diterapkan syarat-syarat akad *ash-Sharfu* (menjual emas atau perak dibayar dengan emas atau perak), di antara syarat-syarat tersebut adalah *at-Taqaabudh* (*cash and carry*). Jika telah ada *at-Taqaabudh* dalam keadaan keduanya berada di satu majlis, maka itu boleh, karena *al-Jaudah* (kualitas baik) tidak diperhitungkan jika dijadikan sebagai bandingan atau penukar dengan sejenisnya. Namun jika mereka berdua telah berpisah padahal belum terjadi *at-Taqaabudh* di majlis, maka akad batal, karena ini adalah akad *ash-Sharfu* yang disyaratkan harus dilakukan dengan *at-Taqaabudh*.

Dan apabila harta penggantinya lebih tinggi kualitasnya dari harta yang dituntut namun lebih sedikit kadar atau jumlahnya dari kadar harta yang dituntut, seperti mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan harta yang dituntut berupa seribu dirham yang jelek sedangkan harta penggantinya berupa lima ratus dirham yang baik, maka *ash-Shulh* tersebut tidak boleh berdasarkan zhahir riwayat ulama Hanafiyyah, karena kesepakatan *ash-Shulh* seperti itu berarti merupakan suatu bentuk menerima ganti untuk sifat kualitas baik, atau dengan kata lain, menukarkan sesuatu yang jelek dengan sesuatu yang sejenis dengan jumlah lebih sedikit namun berkualitas baik, dan ini tidak boleh. Maksudnya adalah, dalam contoh di atas, hak pihak penggugat adalah seribu dirham yang kualitasnya jelek, sedangkan penggantinya hanyalah sebanyak lima ratus dirham namun berkualitas baik, maka ini berarti bahwasisanya, yaitu yang lima ratus dirham lagi adalah sebagai ganti atau bandingan untuk kualitas baik yang ada pada lima ratus dirham yang ia terima. Padahal *al-Jaudah* (kualitas) dalam harta ribawi tidak memiliki pengaruh atau nilai apa-apa jika harta ribawi tersebut dijadikan sebagai penukar harta ribawi yang sejenis. Hal ini berdasarkan kaedah syariat dalam bentuk sebuah hadits, yaitu,

جَيِّدُهَا وَرَدِيئُهَا سَوَاءٌ

"Harta ribawi yang baik dan yang jelek kedudukannya sama (maksudnya perbedaan kualitas harta ribawi tidak memiliki pengaruh apa-apa, sehingga apa-

bila dilakukan jual beli barter antara harta ribawi dengan harta ribawi yang sejenis, seperti beras dengan beras misalnya, maka kadarnya harus sama, meskipun kualitasnya berbeda, tidak boleh salah satunya lebih banyak karena alasan kualitasnya lebih baik)."[312]

Sedangkan akad yang berlangsung di sini adalah akad *ash-Sharf* (jual beli emas atau perak dibayar dengan emas atau perak), bukan bentuk menerima pembayaran hak (*al-Istiifaa'*), karena apa yang diterima oleh pihak penggugat tidak sesuai dengan hak yang dituntutnya. Dan jika akad yang terjadi di sini adalah akad *ash-Sharf*, maka termasuk yang ditetapkan adalah bahwa menjual seribu dirham yang jelek dibayar dengan lima ratus dirham yang baik adalah tidak boleh, karena itu adalah riba.

Kesimpulannya bahwa *ash-Shulh*, apabila *al-Mushaalah 'anhu* dan *al-Mushaalah 'alaihi* adalah sejenis yaitu sama-sama dinar atau sama-sama dirham namun *al-Mushaalah 'alaihi* lebih sedikit daripada *al-Mushaalah 'anhu*. Karena itu dimasukkan ke dalam kategori menerima sebagian hak dan menggugurkan sisanya (*ibraa'*). Namun apabila *al-Mushaalah 'anhu* dan *al-Mushaalah 'alaihi* adalah sejenis yaitu sama-sama dinar atau sama-sama dirham dan kadarnya sama namun *al-Mushaalah 'alaihi* lebih baik kualitasnya, atau *al-Mushaalah 'alaihi* berupa jenis harta yang lain baik yang berupa *ad-Dain* maupun *al-'Ain*, maka itu dimasukkan ke dalam kategori *mu'aawadhah* (pertukaran, jual beli).[313]

Berdasarkan hal ini, maka apabila *al-Mushaalah 'anhu* berupa harta *ad-Dain* (harta yang berwujud utang) yang telah jatuh tempo sedangkan harta penggantinya juga berupa harta *ad-Dain* namun belum jatuh tempo atau ditangguhkan pembayarannya, sementara kadar atau jumlah keduanya adalah sama, seperti mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* adalah utang berupa uang sebanyak seribu yang telah jatuh tempo, sedangkan *al-Mushaalah 'alaihi* juga berbentuk utang berupa uang sebanyak seribu juga namun tidak secara tunai (belum jatuh tempo, masih ditangguhkan pembayarannya), maka *ash-Shulh* sah. Ini termasuk bentuk kategori menangguhkan pembayaran *ad-Dain* (utang). Namun jika yang terjadi adalah sebaliknya, yaitu *al-Mushaalah 'anhu* adalah berbentuk utang berupa uang sebanyak seribu yang ditangguhkan pembayarannya, sedangkan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa seribu tunai, maka *ash-Shulh* juga boleh dan ini masuk kategori pihak penggugat menerima pembayaran haknya sedangkan pihak yang dituntut meninggalkan haknya berupa jangka waktu pembayaran utang yang belum jatuh temponya.

Seandainya *ad-Dain* (utang) yang ada adalah *mu'ajjal* (belum jatuh tempo, di-

---

312 Tentang hadits ini, Al-Hafidz Az-Zaila'i berkomentar, "Ini adalah hadits *ghariib*." Makna hadits ini diambil atau disimpulkan dari kemutlakan hadits Abu Sa'id Al-Khudri r.a., yaitu hadits,

اَلذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلاً بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ فَمَنْ زَادَ أَوِ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرْبَى الآخِذُ وَالْمُعْطِي فِيهِ سَوَاءٌ

"Emas dengan emas, perak dengan perak, al-Burru *(gandum yang nilainya lebih tinggi dari gandum sya'iir) dengan* al-Burru, asy-Sya'iir *dengan* asy-Sya'iir, *kurma dengan kurma, garam dengan garam, harus sama jumlahnya dan harus dengan cara taqaabudh (cash and carry, serah terima secara kontan dari kedua belah pihak), barangsiapa menambahi atau meminta tambah, maka ia berarti telah mengadakan riba, orang yang menerima dan memberi riba hukumnya sama."* (HR Muslim). Lihat, Nashbur Raayah, 4 hlm. 37.

313 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 44; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 42; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 500.

tangguhkan), lalu pihak yang berpiutang berdamai dengan pihak yang berutang dengan bersedia hanya menerima sebagian dari utang tersebut namun pembayarannya adalah *mu'ajjal* (disegerakan, dipercepat dari waktu yang semestinya), seperti *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* adalah berupa utang seribu yang belum jatuh tempo atau ditangguhkan, sedangkan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa lima ratus yang *mu'ajjal* (dibayar segera), maka *ash-Shulh* tidak boleh. Karena pihak yang memiliki hak yang *mu'ajjal* (ditangguhkan, belum jatuh tempo) tidak berhak menerima pengganti yang *mu'ajjal* (dibayar dengan segera), karena hal ini tidak mungkin dikategorikan sebagai bentuk *al-Istiifaa'*, sehingga akad tersebut berarti adalah bentuk *mu'aawadhah* dengan objeknya berupa *al-Ajal* (batas waktu pembayaran). Oleh karena itu tidak boleh, karena *al-Ajal* bukanlah harta, juga menjual lima ratus dibayar dengan seribu adalah tidak boleh.[314]

Adapun apabila *ad-Dain* atau utang tersebut pembayarannya telah jatuh tempo, lalu pihak yang berpiutang menentukan waktu pembayarannya, seperti jika ia berpiutang kepada *al-Madiin* (pihak yang berutang) sebanyak seribu lira yang telah jatuh tempo pembayarannya berdasarkan akad tidak secara tunai, lalu pihak yang berpiutang berkata kepada pihak yang berutang, "Saya berdamai denganmu dengan *al-Mushaalah 'alaihi* adalah lima ratus lira saja namun kamu membayarnya hari ini atau kamu mensegerakan pembayarannya hari ini," maka apabila pihak yang berutang membayarnya pada hari itu, maka ia terbebas dari sisanya, yaitu lima ratus berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyyah. Namun apabila ia tidak kunjung membayarnya pada hari itu juga hingga hari tersebut lewat, maka *ash-Shulh* batal dan ia kembali menanggung utang sebanyak seribu seperti semula menurut imam Abu Hanifah dan Muhammad. Sedangkan menurut Abu Yusuf, *ash-Shulh* tetap berlaku dan tidak batal, sehingga ia hanya berkewajiban membayar lima ratus saja sedangkan sisanya yang lima ratus gugur.

Argumentasi Abu Yusuf adalah bahwa *ash-Shulh* tersebut mengandung *al-Baraa-'ah* (keterbebasan) dari sebagian utang yang digantungkan kepada suatu syarat, yaitu sebagian dari utang yang lain tersebut dibayar segera, padahal *al-Baraa'ah* tidak boleh digantungkan kepada syarat. Maka oleh karena itu, meskipun tidak ditemukan adanya pembayaran sebagian utang tersebut secara langsung pada hari itu seperti yang diminta atau disyaratkan, dengan kata lain, meskipun pihak yang berutang tersebut tidak membayarnya hari itu, maka akad tersebut tetap berlangsung dan tidak batal jika memang pihak yang berpiutang tersebut tidak menyebutkan secara jelas syarat dan ketentuan bahwa jika pihak yang berutang tidak membayarnya pada hari itu, maka akad *ash-Shulh* tersebut batal, sementara dalam kasus di atas, pihak yang berpiutang sama sekali tidak menyebutkan syarat dan ketentuan tersebut, maka oleh karena itu, pengguguran sebagian utang di dalam kasus ini tetap sah dan berlaku.

Sedangkan argumentasi Imam Abu Hanifah dan Muhammad adalah bahwa syarat penyegeraan pembayaran sebagian utang pada hari itu tidak lain adalah juga menjadi syarat dan ketentuan bahwa akad

---

314 *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 42.

tersebut menjadi batal apabila pihak yang berutang tidak segera membayar sebagian utang tersebut pada hari itu, dan ini sama seperti penyebutan secara jelas syarat dan ketentuan bahwa akad tersebut batal jika pihak yang berutang tidak membayarnya hari itu. Seperti jika seseorang berkata kepada orang lain, "Saya menjual barang ini kepadamu dengan harga seribu lira dengan syarat kamu membayarnya segera hari ini, dan jika kamu tidak membayarnya langsung hari ini, maka tidak ada akad jual beli di antara kita," maka akad jual beli seperti ini sah, karena syarat segera membayar tidak lain adalah syarat akad menjadi batal jika tidak dibayar segera, bukan syarat di dalam akad, atau dengan kata lain, jika syarat harus membayarnya langsung tidak dipenuhi, maka berarti akad jual beli tersebut batal. Begitu juga yang terjadi dalam kasus *ash-Shulh* ini, karena arti yang dipahami secara implisit sama dengan arti yang dipahami secara jelas atau eksplisit. Oleh karena itu, bentuk *ash-Shulh* ini sama seperti jika pihak yang berpiutang berkata, "namun jika kamu tidak membayarnya segera hari ini, maka tidak ada *ash-Shulh* di antara kita."

Dari sini bisa dipahami bahwa ulama Hanafiyyah sepakat bahwa apabila pihak yang berpiutang berkata kepada pihak yang berutang, "Saya berdamai denganmu dengan *al-Mushaalah 'anhu* adalah utang kamu sebanyak seribu kepadaku dengan *al-Mushaalah 'alaihi* adalah kamu hanya membayar lima ratus saja namun harus kamu bayar segera hari ini, namun jika kamu tidak membayarnya segera hari ini, maka kamu tetap membayar seribu," lalu pihak yang berutang ternyata tidak membayarnya segera hari itu, maka *ash-Shulh* itu batal dan ia tetap menanggung utang seribu berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyyah. Karena di sini ditemukan penyebutan syarat yang jelas, yaitu perkataan, "namun jika kamu tidak membayarnya segera hari ini, maka kamu tetap membayar seribu."

Dan seandainya kesepakatan *ash-Shulh* tersebut adalah pihak yang dituntut bersedia membayar lima ratus dalam jangka waktu satu bulan, sedangkan sisanya yaitu lima ratus yang sebenarnya sudah jatuh tempo digugurkan, maka jika dalam waktu satu bulan ia tidak membayar lima ratus tersebut, maka ia tetap menanggung utang seribu, maka ini adalah *ash-Shulh* yang sah. Karena *ash-Shulh* ini berarti membebaskan lima ratus yang sudah jatuh tempo dan menggantungkan pembebasan yang lima ratus kepada syarat, jika syarat tersebut tidak dipenuhi, maka pembebasan tersebut batal.

Begitu juga seandainya pihak yang berpiutang menerima adanya seorang *kafiil* (penjamin) bagi pihak yang berutang dengan utang yang ditanggung adalah seribu lira, lalu ia mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengannya dengan menggugurkan yang lima ratus namun dengan syarat si *kafiil* harus membayar yang lima ratus dalam jangka waktu sampai awal bulan, jika sampai pada awal bulan, si *kafiil* tidak membayar yang lima ratus tersebut, maka utang yang ditanggung tetap seribu, maka kesepakatan *ash-Shulh* ini boleh, dan jika pihak *kafiil* tidak membayar yang lima ratus tersebut sampai batas waktu yang telah ditentukan, maka ia kembali menanggung jaminan seribu. Karena di sini pihak yang berpiutang menjadikan tidak adanya pemembayaran lima ratus sampai pada awal bulan sebagai syarat pejaminan seribu.

Seandainya pihak *kafiil* menjamin seribu lira tersebut tanpa syarat apa-apa,

kemudian pihak yang berpiutang berkata kepadanya, "Saya menggugurkan yang lima ratus dengan syarat kamu membayar yang lima ratus pada awal bulan, jika pada awal bulan kamu tidak membayarnya, maka kamu tetap menanggung seribu," maka ini juga sah, bahkan syarat yang tersebutkan di dalam *ash-Shulh* ini lebih kuat dibanding syarat pada bentuk *ash-Shulh* sebelumnya, karena di sini tidak membayar segera menjadi syarat batalnya pengguguran lima ratus bukan syarat akad.

Jika seandainya pihak yang berpiutang berkata kepada pihak yang menanggung utang seribu lira kepadanya, "Jika kamu membayar lima ratus kepadaku, maka kamu terbebas dari sisanya," atau ia berkata, "Kapan kamu membayar lima ratus, maka kamu terbebas dari sisanya," maka *ash-Shulh* ini tidak sah dan jumlah utang yang ditanggung tetap seribu, karena di sini pembebasan digantungkan kepada syarat, sehingga pihak yang berutang tidak terbebaskan dari sisanya hingga pihak yang berpiutang memang benar-benar membebaskannya.[315]

b. Apabila harta yang dituntut (*al-Mudda'aa bihi, al-Mushaalah 'anhu*) adalah berupa utang selain dirham dan dinar, maka jika itu berupa harta yang ditakar seperti satu *mudd* gandum misalnya, lalu terjadi kesepakatan *ash-Shulh*, maka di sini memiliki dua kemungkinan kasus, ada kalanya harta penggantinya (*al-Mushaalah 'alaihi*) sama jenisnya dengan *al-Mushaalah 'anhu*, dan ada kalanya berbeda jenis.[316]

Kasus pertama, yaitu jika *al-Mushaalah 'alaihi* sama jenisnya dengan *al-Mushaalah 'anhu*, maka memiliki beberapa bentuk, jika *al-Mushaalah 'anhu* dan *al-Mushaalah 'alaihi* sama kadar dan kualitasnya, maka *ash-Shulh* boleh dan tidak disyaratkan *al-Qabdhu* (penyerahterimaan), karena di sini pihak penggugat statusnya adalah menerima pembayaran haknya (*al-Istiifaa'*) sesuai dengan aslinya.

Apabila *al-Mushaalah 'alaihi* lebih rendah kadar dan kualitasnya dari *al-Mushaalah 'anhu*, maka *ash-Shulh* juga boleh dan *ash-Shulh* di sini masuk kategori *ibraa'* (membebaskan sisanya atau dengan kata lain menerima sebagian haknya dan menggugurkan sisanya) bukan *mu'aawadhah*, dan di sini juga tidak disyaratkan *al-Qabdhu*.

Jika *al-Mushaalah 'alaihi* lebih rendah kualitasnya daripada kualitas *al-Mushaalah 'anhu* namun kadarnya sama, maka *ash-Shulh* juga boleh dan pihak penggugat berarti menerima pembayaran haknya (*al-Istiifaa'*) dan membebaskan sifatnya (kualitasnya) dan di sini tidak disyaratkan *al-Qabdhu*.

Jika *al-Mushaalah 'alaihi* lebih tinggi kadar (jumlah) dan kualitasnya dari *al-Mushaalah 'anhu* atau lebih tinggi kadarnya saja bukan kualitasnya, maka *ash-Shulh* tidak boleh karena mengandung riba. Namun jika *al-Mushaalah 'alaihi* lebih tinggi kualitasnya saja dari *al-Mushaalah 'anhu* sedangkan kadarnya sama, seperti *al-Mushaalah 'anhu* adalah satu *mudd* gandum yang kualitasnya jelek sedangkan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa satu *mudd* gandum yang kualitasnya baik, maka *ash-Shulh* ini juga boleh dan *ash-Shulh* ini masuk kategori *mu'aawadhah* (pertukaran, bukan *al-Istiifaa'*).

---

315 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 44 dan halaman berikutnya; *Takmilatu Fathil Qadiir,* juz 7 hlm. 42 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5 hlm. 43 dan halaman berikutnya.

316 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 45 dan halaman berikutnya; *Al-Mabsuuth,* juz 21 hlm. 26 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5 hlm. 42.

Kasus kedua, yaitu *al-Mushaalah 'alaihi* berbeda jenisnya dengan jenis *al-Mushaalah 'anhu*, maka jika *al-Mushaalah 'alaihi* tersebut berupa dirham atau dinar, maka *ash-Shulh* boleh namun disyaratkan *al-Qabdhu* (cash, serah terima di majlis akad) supaya kedua belah pihak tidak dianggap berpisah dalam keadaan adanya akad menukar utang dengan utang di antara keduanya.

Apabila *al-Mushaalah 'alaihi* berupa harta yang ditakar juga dan sudah berbentuk harta *al-'Ain*, maka *ash-Shulh* juga boleh dan tidak disyaratkan *al-Qabdhu*. Namun jika masih berbentuk *ad-Dain* juga, maka *ash-Shulh* juga boleh, akan tetapi disyaratkan *al-Qabdhu* di majlis akad demi untuk menghindari kondisi di mana keduanya berpisah dalam keadaan adanya akad penukaran utang dengan utang di antara keduanya. Berdasarkan hal ini, maka *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa harta *ad-Dain* dan *al-Mushaalah 'alaihi* juga berupa *ad-Dain* adalah tidak boleh. Oleh karena itu, seandainya si A memiliki hak berupa satu *mudd* gandum yang berada di dalam tanggungan si B misalnya, lalu diadakan kesepakatan *ash-Shulh* di antara keduanya dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa dirham namun tidak secara tunai juga (masih dalam bentuk utang juga), maka *ash-Shulh* tidak boleh, karena keduanya berpisah dalam keadaan adanya akad penukaran utang dengan utang di antara keduanya.[317]

Apabila *al-Mushaalah 'anhu* yang masih berbentuk tanggungan utang itu adalah berupa hewan, seperti hewan yang tetap di dalam tanggungan sebagai diyat pembunuhan *al-Khatha`* (tidak sengaja, tersalah) atau pembunuhan *syibhul 'amdi* (mirip sengaja, mirip terencana, seperti mencambuk seseorang dengan cambukan yang ringan lalu ia mati), atau sebagai mahar, atau sebagai ganti *khulu'*, lalu diadakan akad *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa harta yang ditakar atau ditimbang selain dirham dan dinar, maka *ash-Shulh* boleh dan masuk kategori *mu'aawadhah*, namun di sini disyaratkan *at-Taqaabudh* (*cash and carry*) guna menghindari berpisahnya kedua belah pihak dalam keadaan adanya akad menukar utang dengan utang di antara keduanya.

Apabila *al-Mushaalah 'alaihi* adalah nilai hewan tersebut dan nilai yang menjadi *al-Mushaalah 'alaihi* itu sesuai dengan nilai sebenarnya hewan tersebut atau lebih tinggi namun keterpautannya masih pada batas-batas yang wajar, maka *ash-Shulh* boleh. Karena nilai hewan tersebut adalah berupa dirham dan dinar, dan dirham atau dinar tentu bukanlah harta dari jenis hewan tersebut, karena itu, *ash-Shulh* di sini masuk kategori *mu'aawadhah*. Oleh karena itu boleh, baik sedikit maupun banyak dan di sini tidak disyaratkan *al-Qabdhu*.

Begitu juga jika harta penggantinya (*al-Mushaalah 'alaihi*) berupa beberapa dirham namun masih dalam bentuk utang dan keduanya berpisah tanpa adanya *al-Qabdhu*, maka *ash-Shulh* boleh. Karena meskipun keduanya memang berpisah dalam keadaan di antara keduanya terdapat transaksi penukaran utang dengan utang, namun *ash-Shulh* dalam bentuk seperti ini bukanlah *mu'aawadhah* (pertukaran, jual beli), akan tetapi *al-Istiifaa`* (menerima pembayaran hak). Karena hewan yang berada di dalam tanggungan, meskipun itu memang adalah berupa *ad-Dain* (utang),

317 *Al-Faraa`idul Bahiyyah fii Al-Qawaa'idil Fiqhiyyah*, karya Mahmud Hamzah, hlm. 146.

namun itu bukanlah *ad-Dain* yang bersifat mengikat (maksudnya tidak harus mengembalikannya dalam bentuk hewan yang sama), buktinya jika seandainya pihak yang menanggung utang berupa hewan tersebut datang kepada pihak yang memiliki hak untuk membayar tanggungannya dalam bentuk nilai hewan tersebut, maka pihak yang memiliki hak dipaksa untuk menerimanya. Hal ini berbeda dengan bentuk-bentuk *ad-Dain* selain hewan. Oleh karena itu, berpisahnya kedua pihak tersebut dalam keadaan di antara keduanya terdapat akad menukar utang dengan utang bukanlah dalam arti sebenarnya.[318]

- **Jika harta pengganti (al-Mushaalah 'alaihi) dalam ash-Shulh berupa kemanfaatan.**

Di atas kami telah menjelaskan hukum-hukum yang berkaitan dengan syarat pertama *al-Mushaalah 'alaihi* (pengganti di dalam akad *ash-Shulh*) jika berupa harta *al-'Ain* atau *ad-Dain*. Adapun jika *al-Mushaalah 'alaihi* berupa kemanfaatan, seperti seseorang memiliki tanggungan utang sepuluh lira misalnya, lalu diadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa kemanfaatan rumah dengan menempatinya selama satu bulan misalnya, atau berupa kemanfaatan kendaraan dengan cara menggunakannya untuk dinaiki untuk beberapa hari yang ditentukan dengan jelas, atau berupa kemanfaatan lahan pertanian berupa menggunakannya untuk bercocok tanam dalam jangka waktu tertentu, atau bentuk-bentuk kemanfaatan lainnya, maka *ash-Shulh* boleh,[319] dan kesepakatan *ash-Shulh* di sini berarti mengandung makna akad *ijaarah* (sewa), baik apakah *ash-Shulh* tersebut dibarengi dengan pengakuan pihak yang dituntut, dibarengi dengan pengingkaran dan penyangkalannya atau dibarengi dengan sikap diamnya. *Ash-Shulh* ini mengandung makna akad *ijaarah* karena *ijaraah* adalah pemilikan atu penguasaan kemanfaatan dengan *'iwadh* (pengganti atau biaya sewa) dan itu ditemukan dalam *ash-Shulh* ini. Adapun *'iwadh* tersebut adalah harta yang dituntut (*al-Mushaalah 'anhu*) dan di dalam contoh di sini adalah sepuluh lira.

Di dalam *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa kemanfaatan dan dibarengi dengan pengakuan pihak yang dituntut, maka makna *mu'aawadhah* di dalamnya nampak jelas sekali. Adapun jika dibarengi dengan pengingkaran pihak yang dituntut, maka *mu'aawadhah* itu adalah sebagai ganti perselisihan dan mengucapkan sumpah, maksudnya pihak yang dituntut memberi ganti berupa kemanfaatan tersebut meskipun ia mengingkari tuntutan yang ada, dengan tujuan untuk mengakhiri persengketaan dan menghindarkan diri

---

318 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 46 dan halaman berikutnya.

319 Di dalam kitab, *"Tuhfatul Fuqahaa',"* juz 3 hlm. 426 disebutkan bahwa ulama Hanafiyyah mengatakan, setiap sesuatu yang boleh dijadikan mahar (yaitu berupa harta yang *mutaqawwam* atau memiliki nilai) dan sah penyebutannya (*tasmiyah*, seperti tidak terlalu sedikit sekali hingga tidak bisa digunakan), maka sah untuk dijadikan *al-Mushaalah 'alaihi*. Dan setiap sesuatu yang tidak sah dijadikan sebagai mahar dan tidak sah penyebutannya sehingga yang harus dibayarkan adalah mahar *mitsl*, maka tidak sah dijadikan sebagai *al-Mushaalah 'alaihi* dan jika begitu, maksudnya sesuatu yang dijadikan pengganti di dalam *ash-Shulh* (dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa qishash) tidak sah, maka yang wajib dibayarkan adalah diyat pembunuhan jika tindak kejahatan yang ada berupa pembunuhan, dan *ursy jinaayah* (denda tindakan kekerasan fisik) jika kejahatan yang dilakukan adalah kekerasan fisik selain pembunuhan. Di dalam kitab, *"Al-Hidaayah ma'a Al-Fathi,"* juz 2 hlm. 450 disebutkan bahwa ulama Hanafiyyah memperbolehkan mahar berupa kemanfaatan yang mungkin untuk dipasrahkan menurut syara', seperti menempati rumah atau menggunakan hewan kendaraan untuk dinaiki atau digunakan untuk mengangkut sesuatu, atau menanami lahan. Akan tetapi kemanfaatan yang dijadikan sebagai mahar tersebut tidak boleh berupa pelayanan si suami yang berstatus orang merdeka kepada isterinya, atau kemanfaatan yang tidak boleh meminta upah atasnya seperti mengajar Al-Qur'an. Karena kemanfaatan yang pertama (yaitu pelayanan si suami yang berstatus orang merdeka kepada isterinya) menjadikan posisi suami berbalik menjadi seorang pelayan. Sedangkan kemanfaatan yang kedua adalah karena kemanfaatan seperti itu tidak masuk kategori harta.

dari mengucapkan sumpah. Begitu juga halnya jika dibarengi dengan sikap diam pihak yang dituntut, karena pihak tertuntut yang mengambil sikap diam terhadap tuntutan yang ada secara *de jure* sama dengan pihak tertuntut yang mengingkari tuntutan.

Dan ketika *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* atau pengganti berupa kemanfaatan dinilai sebagai bentuk *ijaarah*, maka di dalamnya diberlakukan syarat-syarat akad *ijaarah*. Ini sudah menjadi kesepakatan keempat madzhab yang ada.[320]

b. Syarat kedua, al-Mushaalah 'alaihi harus mutaqawwam (memiliki nilai, halal bagi pihak yang bersangkutan)

Oleh karena itu, bagi seorang Muslim, *ash-Shulh* tidak sah apabila *al-Mushaalah 'alaihi* berupa minuman keras dan babi, karena minuman keras dan babi bagi seorang Muslim bukan termasuk harta yang *mutaqawwam* (memiliki nilai).[321] Akan tetapi dalam keadaan ini, apabila *ash-Shulh* terjadi dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa sesuatu yang tidak bisa dijadikan *'iwadh* (ganti) sama sekali, maka *ash-Shulh* tersebut tetap berlaku efektif dan pihak yang dituntut tidak berkewajiban membayar apa-apa. Karena *ash-Shulh* seperti ini menunjukkan bahwa kedua belah pihak sebenarnya tidak menginginkan adanya *mu'aawadhah* (pertukaran), sehingga *ash-Shulh* itu berarti sebuah bentuk pengampunan.

c. Syarat ketiga, al-Mushaalah 'alaihi statusnya harus hak milik al-Mushaalih (yang berdamai, pihak yang dituntut)

Oleh karena itu, jika seandainya diadakan akad *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa sebuah harta, kemudian ternyata harta tersebut hak milik orang lain, maka *ash-Shulh* tidak sah, karena ternyata harta tersebut bukanlah milik *al-Mushaalih*.[322]

d. Syarat keempat, al-Mushaalah 'alaihi harus diketahui dengan jelas dan pasti

Karena unsur *jahaalah* (samar, tidak diketahui dengan jelas dan pasti) bisa memunculkan perselisihan. Oleh karena itu, jika *al-Mushaalah 'alaihi* mengandung unsur *jahaalah*, maka *ash-Shulh* tidak sah.[323]

3. SYARAT-SYARAT AL-MUSHAALAH 'ANHU (HAK YANG DITUNTUT ATAU DIKLAIM, AL-MUDDA'AA BIHI)

Syarat-syarat *al-Mushaalah 'anhu* adalah seperti berikut,

a. Al-Mushaalah 'alaihi harus berupa hak manusia bukan hak Allah SWT. Baik apakah hak tersebut berupa harta al-'Ain, harta yang masih berupa ad-Dain (utang), maupun hak yang tidak berupa harta seperti hak qishash dan ta'ziir.[324]

Oleh karena itu, tidak sah akad *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hukuman *hadd* zina, *hadd* pencurian atau *hadd* menenggak minuman keras. Seperti ada seseorang menangkap seorang pelaku kejahatan zina, pencurian atau meminum minuman keras, dan ia ingin mengajukannya ke hadapan hakim, lalu ia menerima kesepakatan *ash-Shulh* yang ditawarkan si pelaku dengan menerima sejumlah harta agar ia membebaskannya dan tidak mengajukannya ke hadapan hakim, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut batal dan tidak sah. Karena *hadd* tindak kejahatan zina, pencurian dan meminum minuman keras ada-

320 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 47; *Takmilatu Fathil Qadiir,* juz 7 hlm. 31; *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 3 hlm. 310; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 178; *Al-Mughni,* juz 4 hlm. 483.

321 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 47 dan halaman berikutnya; *Takmilatu Fathil Qadiir,* juz 7 hlm. 33; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5 hlm. 36.

322 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 48.

323 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 48; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 4 hlm. 493.

324 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 48; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5 hlm. 37; *Takmilatu Fathil Qadiir,* juz 7 hlm. 34; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 4 hlm. 493.

lah hak Allah SWT sementara meminta ganti atas hak pihak lain bukan hak sendiri adalah tidak boleh. Dan kesepakatan *ash-Shulh* seperti ini masuk kategori *ash-Shulh* yang di dalamnya terjadi pengharaman sesuatu yang halal atau penghalalan sesuatu yang haram.

Begitu juga, tidak sah mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hukuman *hadd* tindak kejahatan *al-Qadzaf* (menuduh orang lain melakukan perbuatan zina tanpa ada saksi). Seperti si A menuduh si B telah melakukan perbuatan zina, lalu si A mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan si B dengan cara si A memberi sejumlah harta kepada si B supaya si B bersedia mengampuni dirinya. Karena meskipun *hadd* menuduh orang lain melakukan perbuatan zina di dalamnya ditemukan unsur hak manusia, namun menurut ulama Hanafiyyah, yang lebih dominan atau lebih dimenangkan di dalamnya adalah hak Allah SWT.

Begitu juga, tidak sah seseorang mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan seorang saksi yang akan bersaksi atas dirinya (maksudnya, memberikan kesaksian yang memberatkan dirinya) dengan memberinya sejumlah harta dengan tujuan agar si saksi mengurungkan niatnya untuk memberikan kesaksiannya itu. Akad *ash-Shulh* seperti ini tidak sah, karena seorang saksi, di dalam memberikan kesaksiannya, yang ia perhitungkan adalah hak Allah SWT, sementara kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak Allah swt. adalah tidak sah. Apabila pihak saksi telah menerima harta dari kesepakatan *ash-Shulh* tersebut, maka ia wajib mengembalikannya, karena ia mengambilnya tanpa hak. Dan seandainya hakim mengetahui hal tersebut, maka hakim membatalkan persaksiannya, karena si saksi berarti adalah orang fasik, kecuali jika ia bertaubat, maka persaksiannya bisa diterima kembali.

Boleh mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hukuman *ta'ziir*, karena hukuman *ta'ziir* adalah hak manusia. Begitu juga, berdasarkan kesepakatan keempat madzhab yang ada, boleh mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak qishash atas kejahatan pembunuhan dan kejahatan berupa kekerasan fisik. Karena qishash adalah hak manusia, oleh karena itu kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa qishash adalah boleh, baik apakah penggantinya (*al-Mushaalah 'alaihi*) berupa harta *al-'Ain* maupun harta yang maish berupa *ad-Dain* (utang). Akan tetapi apabila penggantinya (*al-Mushaalah 'alaihi*) berupa harta yang masih berwujud *ad-Dain*, maka disyaratkan harus *al-Qabdhu* di majlis, guna menghindari berpisahnya kedua pihak dalam keadaan adanya penukaran *ad-Dain* dengan *ad-Dain*.[325] Juga baik apakah harta penggantinya diketahui dengan jelas dan pasti (*ma'luum*), maupun tidak diketahui dengan jelas atau samar (*majhuul*) namun kesamaran dan ketidakjelasan tersebut hanya sedikit dan tidak terlalu menyolok atau berlebihan. Maka oleh karena itu, apabila ada sebuah kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa suatu pakaian, kendaraan, atau rumah, namun tanpa dijelaskan dan ditentukan barangnya, maka *ash-Shulh* tidak boleh, karena pakaian, kendaraan dan rumah sangat beragam jenis dan macamnya. Karena kesamaran dalam hal macam termasuk kategori kesamaran yang mencolok atau berlebihan, maka oleh karena itu bisa menjadikan *ash-Shulh* tersebut tidak boleh.

Patokan dalam hal ini adalah, bahwa setiap kesamaran yang bisa menghalangi keabsahan

325 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 48; *Al-Mabsuuth*, juz 21 hlm. 9; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 35; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 32; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 317; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 494 dan setelahnya.

penyebutan mahar dalam akad nikah, maka itu juga bisa menghalangi keabsahan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa qishash, dan kesamaran yang tidak sampai menghalangi keabsahan penyebutan mahar, maka juga tidak menghalangi keabsahan *ash-Shulh*. Karena mahar, dan pengganti dalam kesepakatan *ash-Shulh* (*al-Mushaalah' alaihi*) dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa qishash, keduanya adalah sebagai ganti untuk sesuatu yang tidak berupa harta. Oleh karena itu, berdasarkan hal ini, maka jika pengganti tersebut berupa sesuatu yang bisa dijadikan sebagai mahar dalam pernikahan, maka juga bisa dijadikan sebagai pengganti (*al-Mushaalah 'alaihi*) dalam kesepakatan *ash-Shulh*. Dan apabila penyebutan mahar menjadi tidak absah dikarenakan mengandung unsur *jahaalah* (kesamaran), maka yang wajib dibayar adalah mahar *mitsl*, maka jika itu (unsur *jahaalah* yang menyebabkan penyebutan mahar tidak sah) terjadi pada *al-Mushaalah 'alaihi* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa qishash, maka yang terjadi adalah qishash gugur dan wajib membayar diyat sesuai dengan bentuk tindakan kriminal yang dilakukan. Jika pembunuhan maka wajib membayar diyat pembunuhan dan jika tindakan kriminal kekerasan fisik, maka wajib membayar *ursy* (denda pidana tindak kriminal kekerasan fisik).

Hanya saja dari satu sisi, terdapat perbedaan antara nikah dan kesepakatan *ash-Shulh*, yaitu apabila terjadi kesepakatan *ash-Shulh* dengan harta pengganti (*al-Mushaalah 'alaihi*) berupa minuman keras atau babi, maka qishash tetap gugur namun tidak ada kewajiban membayar apa pun (maksudnya pihak yang melakukan tindakan kriminal tidak berkewajiban membayar apa-apa) dan kesepakatan *ash-Shulh* tersebut dianggap sebagai bentuk pemberian ampunan dari pihak yang memiliki hak qishash kepada terpidana. Sedangkan jika itu terjadi di dalam nikah (maksudnya memberi mahar berupa minuman keras atau babi), maka pihak suami tetap berkewajiban membayar mahar, yaitu mahar *mitsl* (mahar standar). Titik perbedaan di antara keduanya adalah, bahwa kata *ash-Shulh* merupakan kata kinayah untuk arti *al-'Afwu* (pemberian maaf atau ampunan). Oleh karena itu, jika dalam kesepakatan *ash-Shulh* tidak disebutkan penggantinya berupa harta yang *mutaqawwam*, maka itu dianggap sebagai bentuk diam atau tidak menyebutkan pengganti, dan jika tidak disebutkan pengganti, maka itu berarti pemberian ampunan, dan jika telah ada ampunan, maka tidak ada sesuatu apa pun yang wajib dilaksanakan, berarti qishash gugur dan pihak terpidana yang diampuni tidak berkewajiban membayar apa-apa. Sedangkan dalam nikah, tidak terkandung kemungkinan pengampunan terhadap kewajiban membayar mahar. Oleh karena itu, jika pun tidak disebutkan mahar dalam akad nikah, maka secara hukum tetap harus wajib membayar mahar, karena mahar termasuk salah satu elemen inti dalam akad nikah, karena akad nikah tidak disyariatkan kecuali dengan harta (mahar). Oleh karena itu, jika harta yang disebutkan dalam akad nikah tidak sah dijadikan sebagai mahar, maka berarti pihak suami dianggap seperti tidak menyebutkan mahar dan jika tidak menyebutkan mahar, maka wajib membayar mahar *mitsl*. Sedangkan kesepakatan *ash-Shulh*, keharusan membayar pengganti berupa harta bukan termasuk salah satu elemen inti di dalamnya. Oleh karena itu, jika pihak yang memiliki hak qishash mengampuni pihak terpidana tanpa menyebutkan apa-apa sebagai pengganti atau kompensasi, maka tidak ada kewajiban membayar apa pun.[326]

326 *Al-'Inaayah bi Haamisyi Takmilati Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 33; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 35.

Kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak qishash adalah boleh, baik apakah penggantinya (*al-Mushaalah 'alaihi*) sesuai dengan kadar diyat atau lebih sedikit atau lebih banyak. Hal ini berdasarkan ayat,

...فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ .... ﴿١٧٨﴾

"Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diyat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula)." **(al-Baqarah: 178)**

Abdullah Ibnu Abbas r.a. mengatakan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan masalah *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak qishash atas tindak pidana kriminal pembunuhan. Kata *"syai'un,"* pada ayat di atas mencakup yang sedikit dan yang banyak. Berdasarkan hal ini, maka ayat ini mengandung petunjuk tentang bolehnya kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak qishash, baik apakah *al-Mushaalah 'alaihi* banyak maupun sedikit.

Hal ini berbeda dengan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa diyat pembunuhan *khatha`* (tersalah) dan pembunuhan *syibhul 'amdi* (semi sengaja, semi terencana), karena *ursy* dan diyat tindakan pidana kriminal ditentukan kadar atau banyaknya oleh agama. Oleh karena itu, apabila *al-Mushaalah 'anhu* berupa diyat pembunuhan *khatha`* atau *syibhul 'amdi* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* kadarnya lebih banyak dari kadar diyat yang ditetapkan oleh agama, maka *ash-Shulh* tersebut tidak boleh, karena berarti hal itu mengandung riba. Sedangkan jika *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak qishash, maka harta yang diberikan sebagai *al-Mushaalah 'alaihi* berarti sebagai pengganti hak qishash, dan hak qishash bukanlah harta.[327]

- **Kesepakatan ash-Shulh dengan al-Mushaalah 'anhu berupa sesuatu yang tidak diketahui secara jelas dan pasti atau samar (majhuul)**

Menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Hanabilah, *al-Mushaalah 'anhu* tidak disyaratkan harus diketahui dengan jelas dan pasti (*ma'luum*). Oleh karena itu, sah mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa sesuatu yang *majhuul*, baik itu berupa harta *al-'Ain* (barang) maupun *ad-Dain* (utang). Barangsiapa yang menuntut seseorang atas suatu hak dalam suatu harta *al-'Ain* tanpa dijelaskan harta *al-'Ain* yang mana, lalu pihak yang dituntut mengakui hal itu, atau ia mengingkarinya, lalu keduanya mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa harta yang diketahui dengan jelas dan pasti, maka *ash-Shulh* tersebut boleh.[328] Karena seperti halnya kesepakatan *ash-Shulh* boleh dilakukan dengan cara *mu'aawadhah* (pertukaran, mengganti hak yang dituntut dengan sesuatu yang lain), maka begitu juga boleh dengan cara *al-Isqaath* (menggugurkan hak) dan *ash-Shulh* di atas adalah berupa *al-Isqaath*. Oleh karena itu tetap sah meskipun *al-Mushaalah 'anhu* sifatnya *majhuul* (tidak diketahui dengan jelas dan pasti), sama seperti yang berlaku dalam hal memerdekakan budak dan talak. Juga, apabila kesepakatan *ash-*

327 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 49; *Al-'Inaayah ma'a Takmilati Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 34; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 36; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 497.

328 Maksudnya, telah terjadi transaksi bisnis dan perhitungan di antara dua orang sejak lama dan masing-masing tidak mengetahui hak salah satu di antara mereka berdua yang menjadi tanggungan yang lain dengan sebenarnya, maka boleh keduanya mengadakan kesepakatan *ash-Shulh*. Begitu juga jika ada seseorang yang menanggung suatu hak namun ia tidak mengetahui kadarnya, maka ia boleh mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* atas hak tersebut.

Shulh sah dengan *al-Mushaalah 'anhu* diketahui dengan jelas dan mungkin untuk dibayar sesuai dengan aslinya, maka jika *al-Mushaalah 'anhu* adalah *majhuul* tentunya secara prioritas juga sah. Karena jika tidak diperbolehkan, maka hal itu akan membawa kepada bentuk penyia-nyiaan harta, dan di samping itu juga, *ash-Shulh* di sini juga bukan dalam bentuk jual beli, akan tetapi sebuah bentuk *ibraa`* (membebaskan dari tanggungan hak). Diriwayatkan bahwa suatu ketika ada dua orang laki-laki datang menghadap Rasulullah saw. guna mengadukan perkara di antara mereka berdua tentang masalah bagian harta waris yang telah lama berlalu, lalu beliau berkata kepada mereka berdua,

اسْتَهِمَا وَتَوَخَّيَا الْحَقَّ وَلْيُحْلِلْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا صَاحِبَهُ

"Lakukanlah pengundian dan berusahalah semaksimal mungkin untuk mencapai yang benar (maksudnya lakukanlah pembagian tersebut dengan adil dengan cara membagi harta yang diperebutkan menjadi dua), dan hendaklah kalian berdua saling menghalalkan (maksudnya keduanya saling toleransi, berdamai dan menerima dengan ikhlas dan lapang dada pembagian tersebut)." [329]

Apa yang terkandung di dalam hadits ini adalah *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* adalah sesuatu yang *majhuul*, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Qudamah.

Sementara itu, ulama Malikiyyah mengatakan bahwa pihak penggugat harus mengetahui kadar *ad-Dain* yang menjadi *al-Mushaalah 'anhu*. Maka oleh karena itu, apabila ia tidak mengetahuinya, maka kesepakatan *ash-Shulh* tidak boleh.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah mengatakan bahwa tidak sah kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa sesuatu yang *majhuul*. Karena *ash-Shulh* adalah jual beli dan tidak sah melakukan jual beli atas sesuatu yang *majhuul*.[330]

b. Syarat yang kedua, al-Mushaalah 'anhu memang hak al-Mushaalih

Oleh karena itu, apabila *al-Mushaalah 'anhu* bukan hak *al-Mushaalih* sendiri, maka *ash-Shulh* batal dan tidak sah.[331]

---

329 HR. Ahmad, Abu Dawud dan Ibnu Majah. Hadits aslinya terdapat di dalam shahih Al-Bukhari dan Muslim yang diriwayatkan dari Ummu Salamah r.a., ia berkata,

جَاءَ رَجُلاَنِ يَخْتَصِمَانِ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فِي مَوَارِيثَ بَيْنَهُمَا قَدْ دُرِسَتْ لَيْسَ بَيْنَهُمَا بَيِّنَةٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَإِنِّي أَقْضِي بَيْنَكُمْ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلاَ يَأْخُذْهُ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ يَأْتِي بِهَا إِسْطَامًا فِي عُنُقِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَبَكَى الرَّجُلاَنِ وَقَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حَقِّي لِأَخِي فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَمَا إِذْ قُلْتُمَا فَاذْهَبَا فَاقْتَسِمَا ثُمَّ تَوَخَّيَا الْحَقَّ ثُمَّ اسْتَهِمَا ثُمَّ لِيَحْلِلْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا صَاحِبَهُ

"Suatu ketika, ada dua orang datang menemui Rasulullah saw. untuk mengadukan persengketaan yang terjadi di antara keduanya seputar bagian harta warisan yang telah lama berlalu dan tidak ada bayyinah (saksi), lalu Rasulullah saw. bersabda, *"Kalian menemuiku untuk mengadukan perselisihan dan persengketaan yang terjadi di antara kalian, saya tidak lain hanya manusia, mungkin salah satu di antara kalian ada yang lebih pandai di dalam menyampaikan dan memaparkan argumentasi dibanding yang lain, maka sesungguhnya saya memutuskan hukum perkara di antara kalian sesuai dengan apa yang aku dengar. Oleh karena itu, barang siapa yang saya menangkan di dalam perselisihan dan persengketaan dengan memutuskan ia mendapatkan sesuatu dari hak saudaranya, maka janganlah ia ambil, karena itu adalah sebuah potongan dari api neraka yang kelak di hari kiamat itu berubah menjadi isthaam (yaitu mis'aar atau alat yang terbuat dari besi yang digunakan untuk mengaduk api) yang dibawanya di atas pundaknya."* Lalu kedua laki-laki tersebut menangis dan masing-masing berkata, "Hakku untuk saudaraku." Lalu Rasulullah saw. berkata, *"Jika kalian berdua telah berkata seperti itu, maka pergilah kalian dan bagilah harta warisan yang kalian berdua rebutkan menjadi dua, kemudian lakukanlah pembagian tersebut dengan seadil-adilnya kemudian lakukanlah pengundian kemudian hendaklah masing-masing dari kalian berdua saling menghalalkan."*

Hadits ini mengandung dalil bahwa sah meng*ibraa*'kan (membebaskan) seseorang dari sesuatu yang menjadi tanggungannya yang *majhuul* (tidak diketahui secara pasti). Lihat kembali, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 253.

330 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 49; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 388, *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 32; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 493; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 490 dan setelahnya; *Al-Miizaan*, juz 2 hlm. 79; *Haasyiyatud Dasuqi 'alasy Syarhil Kabiir*, juz 3 hlm. 310.

331 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 49.

c. Syarat yang ketiga, al-Mushaalah 'anhu haruslah hak yang tetap dan positif untuk al-Mushaalih di dalam objek ash-Shulh

Oleh karena itu, jika tidak, maka *ash-Shulh* tidak boleh, seperti yang bisa diketahui dari beberapa contoh kasus di bawah ini,[332]

- Seandainya ada seorang wanita yang ditalak suaminya mengklaim bahwa anak yang berada bersama mantan suaminya itu adalah anak hasil perkawinan si suami dengannya, lalu si wanita berdamai dengan laki-laki mantan suaminya itu dengan kesediaan menerima sesuatu (*al-Mushaalah 'alaihi*) sebagai ganti nasab si anak yang diklaimnya itu (dengan kata lain, *al-Mushaalah 'anhu* adalah berupa nasab si anak), maka kesepakatan damai atau *ash-Shulh* ini tidak sah, karena si wanita berdamai dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa nasab si anak, maka kesepakatan *ash-Shulh* itu batal dan tidak sah. Sebab nasab adalah hak si anak bukan hak si wanita, sehingga ia tidak berhak melakukan *mu'aawadhah* (melakukan penukaran) terhadap sesuatu yang merupakan hak orang lain, bukan hak si wanita itu sendiri.
- Seandainya ada seorang *Syafii'* (pihak yang berhak untuk mengambil alih dan memiliki *al-Masyfuu' fiihi* dalam akad *syuf'ah*) mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan pihak pembeli dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak *syuf'ah* dengan cara pihak pembeli menyerahkan sejumlah harta kepada *Syafii'* agar rumah yang dibelinya (*al-Masayfuu' fiihi*) umpamanya diserahkan kepadanya, maka kesepakatan *ash-Shulh* seperti ini batal dan tidak sah. Karena di sini pihak *Syafii'* tidak memiliki hak di dalam objek *ash-Shulh*, yaitu dalam contoh di atas adalah rumah. Karena yang menjadi hak *Syafii'* hanyalah hak mengambil alih dan memilikinya berdasarkan hak *syuf'ah*, dan ini merupakan sebuah bentuk kewenangan yang tidak lain hanya merupakan suatu bentuk sifat pihak *Syafii'*. Oleh karena itu, tidak bisa dijadikan sebagai *al-Mushaalah 'anhu* oleh *Syafii'* (untuk memudahkan pemahamannya. Maka bisa digambarkan seperti berikut, ada sebidang tanah milik dua orang sebut saja si A dan si B misalnya, lalu si B menjual bagiannya kepada si C dengan harga seribu, maka di sini si A memiliki hak mengambil alih dan memilikinya secara paksa tanah bagian si B yang telah dijual kepada si C tersebut dengan cara mengganti harga pembelian yang ada, yaitu seribu, kepada si C, ini disebut *syuf'ah* dan si A disebut *Syafii'* atau pihak yang memiliki hak *syuf'ah*. Dalam contoh ini, si A tidak bisa melakukan kesepakatan *ash-Shulh* dengan si C dengan bersedia menerima sejumlah harta dari si C supaya si A tidak mengambil hak *syuf'ah*-nya sehingga si C tetap bisa mendapatkan tanah bagian si B yang dibelinya tersebut. Kenapa kesepakatan *ash-Shulh* ini tidak sah, karena si A tidak memiliki hak pada objek *ash-Shulh*, yaitu tanah bagian si B, ia hanya memiliki hak *syuf'ah* terhadap objek *ash-Shulh* tersebut, dan hak *syuf'ah* hanya suatu bentuk kewenangan untuk mengambil alih dan memilikinya dengan cara membeli kembali secara paksa dari tangan si C, dan tentunya ketika si C dan si A mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* tersebut, objek *ash-Shulh*, yaitu tanah bagian si B belum menjadi hak milik si A).[333]

332 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 49; *Al-Mabsuuth*, juz 21 hlm. 35; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 385.

333 Maksudnya, hak *syuf'ah* adalah hak mengambil alih untuk dimiliki, dan hak ini belum tetap dan positif pada objek *ash-Shulh* sebelum *asy-Syafii'* benar-benar mengambil alih dan memilikinya, atau dengan kata lain, ketika berlangsung kesepakatan *ash-*

Hal ini berbeda dengan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak qishash, karena meskipun pihak yang bersangkutan telah meninggal dunia, yaitu korban pembunuhan, maka ahli warisnya bisa melakukan kesepakatan *ash-Shulh* dengan pelaku dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak qishash dan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa sejumlah harta misalnya. Karena objek *ash-Shulh* di sini statusnya menjadi hak milik ahli waris korban.

- Seandainya ada seorang *kafiil* (orang yang menjamin) terhadap diri seseorang yang menanggung hak (maksudnya, menjamin untuk menghadirkan dan menyerahkan pihak yang menanggung hak kepada pihak pemilik hak atau *al-Makfuul lahu*), lalu ia mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan pihak *al-Makfuul lahu* (pihak yang memiliki hak) dengan menyerahkan sejumlah harta kepada *al-Makfuul lahu* dengan tujuan agar *al-Makfuul lahu* membebaskan *kafiil* dari tanggungan *kafaalah* (jaminan), maka kesepakatan *ash-Shulh* ini batal dan tidak sah, sedangkan *al-Kafaalah* yang ada tetap berlanjut dan berlaku mengikat. Karena yang tertetapkan bagi *al-Makfuul lahu* adalah hak menagih dan menuntut *kafiil* untuk menyerahkan pihak yang menanggung hak yang dijaminnya. Ini merupakan sebuah bentuk *wilaayah* (kewenangan) untuk menagih dan menuntut, dan *wilaayah* ini merupakan sifat *ad-Daa'in* (baca: *al-Makfuul lahu*). Oleh karena itu ia tidak bisa menjadikannya sebagai *al-Mushaalah 'anhu*, mirip dengan kasus sebelumnya.
- Seandainya ada seseorang memiliki semacam tempat berteduh yang berada di lorong tembus (bukan lorong buntu yang digunakan oleh beberapa orang tertentu saja) atau memiliki semacam atap di atas pintu rumahnya yang memanjang sampai ke jalan, atau memiliki saluran air, lalu ada seseorang yang lain tidak menerimakan hal tersebut dan ia ingin membongkar dan menghilangkannya, lalu keduanya mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan menyerahkan sejumlah harta kepada pihak yang ingin menghilangkannya tersebut, maka kesepakatan *ash-Shulh* ini batal dan tidak sah. Karena jalan tembus tersebut adalah hak umum kaum Muslimin, bukan hak pribadi pihak yang bersangkutan yang ingin menghilangkannya tersebut, karena tidak ada seorang pun di antara mereka yang memiliki hak khusus yang tetap terhadap jalan tersebut, akan tetapi ia hanya memiliki hak lewat dan kewenangan untuk lewat saja, dan itu adalah sifat bagi setiap orang yang melewati jalan tersebut. Oleh karena itu, tidak boleh ada seseorang yang menjadikannya sebagai *al-Mushaalah 'anhu*. Terlebih, kesepakatan *ash-Shulh* seperti ini tidak memiliki faedah apa-apa, karena jika seandainya pun dengan kesepakatan *ash-Shulh* tersebut ada hak seseorang (yaitu yang mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan pihak yang memiliki tempat berteduh atau atap di atas pintu rumah yang memanjang sampai ke jalan tersebut) yang gugur, namun para pengguna jalan yang lain masih tetap memiliki hak untuk membongkar.[334]

Adapun jika jalan tersebut tidak tembus, akan tetapi jalan buntu yang hanya digunakan oleh beberapa orang tertentu saja, lalu ada salah satu di antara me-

Shulh, rumah yang dijual itu belum menjadi milik *Syafii'*, maka oleh karena itu ia tidak boleh menjadikannya sebagai *al-Mushaalah 'anhu*, dan jika ia menerima harta damai tersebut (*al-Mushaalah 'alaihi*), maka itu berarti harta suap yang diharamkan, karena ia menerima harta tersebut sebagai ganti sesuatu yang belum tetap dan positif sebagai miliknya pada objek *ash-Shulh*. (*Al-'Inaayah ma'a Takmilati Fathil Qadiir*, 7 hlm. 33.

334 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 49; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 183; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 333.

reka tidak menerimakan keberadaan hal tersebut, lalu keduanya mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan menyerahkan sejumlah harta dengan tujuan agar tempat berteduh atau atap di atas pintu rumah yang memanjang ke jalan buntu atau yang lainnya tersebut tidak dibongkar, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut sah. Karena jalan buntu tersebut adalah milik bersama kelompok yang terbatas jumlahnya dan masing-masing memiliki hak atas bagian tertentu dari jalan tersebut. Oleh karena itu, kesepakatan *ash-Shulh* tersebut boleh. Di samping itu, kesepakatan *ash-Shulh* ini memiliki faedah, yaitu kemungkinan para pengguna jalan yang lain juga menerima untuk melakukan kesepakatan *ash-Shulh* juga. Hal ini berbeda dengan kasus pertama, yaitu jika jalannya berupa jalan tembus yang berlaku untuk umum, karena tidak mungkin mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan semua orang, karena jalan tersebut adalah jalan umum, siapa saja berhak menggunakannya.

- Seandainya si A menuntut si B atas suatu harta, atau dengan kata lain si A mengklaim memiliki hak atas harta yang berada di tangan si B, lalu si B mengingkari dan menyangkal klaim hak tersebut, sementara si A pun tidak memiliki *bayyinah* (saksi). Lalu pihak penggugat yaitu si A meminta agar pihak yang dituntut yaitu si B bersumpah, lalu si B mengadakan kesepakatan damai dengan si A dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa sumpah dengan tujuan agar si A tidak memintanya untuk bersumpah, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut boleh dan pihak yang dituntut terbebas dari keharusan mengucapkan sumpah.
- Jika seandainya ada seseorang sebut saja si A menuntut seseorang yang lain sebut saja si B atas hak berupa uang sebanyak seribu lira umpamanya, lalu pihak yang dituntut yaitu si B mengingkari dan menyangkalnya, lalu keduanya mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* bahwa jika pihak yang dituntut yaitu si B bersedia bersumpah, maka ia terbebas. Lalu si B pun bersumpah dan berkata, "Si A sama sekali tidak memiliki hak apa-apa yang ada pada saya," maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut batal dan tidak sah, dan pihak penggugat tetap atas tuntutannya. Apabila ia bisa memberikan *bayyinah*, maka ia berhak mengambil haknya yang dituntutnya tersebut. Karena perkataan pihak penggugat, "bahwa jika ia (pihak tertuntut) berani bersumpah, maka ia terbebas," berarti ia menggantungkan keterbebasan pihak yang dituntut tersebut kepada syarat, dan ini tidak boleh. Karena *al-Ibraa`* (pembebasan) mengandung arti *at-Tamliik* (pemilikan) sementara menurut hukum asal, *at-Tamliik* tidak boleh digantungkan kepada suatu syarat.

Namun apabila pihak penggugat tidak memiliki *bayyinah* dan ia meminta agar pihak yang dituntut bersumpah, maka dalam hal ini ada dua kemungkinan,

- Apabila sumpah tersebut diucapkan oleh pihak tertuntut tidak dihadapan hakim, maka pihak penggugat boleh meminta pihak yang dituntut untuk bersumpah sekali lagi di hadapan hakim, karena sumpah yang diucapkan tidak di hadapan hakim keberadaannya adalah tidak diperhitungkan.
- Apabila sumpah tersebut diucapkannya dihadapan hakim, maka pihak penggugat tidak memiliki hak untuk memintanya untuk bersumpah lagi. Karena hak pihak penggugat untuk meminta pihak tertuntut bersumpah telah terpenuhi. Oleh karena itu, pihak tertuntut tidak berkewajiban untuk memenuhi permintaan tersebut untuk kedua kalinya.

Seandainya ada dua orang mengadakan kesepakatan *ash-Shulh*, bahwa apabila pihak penggugat berani bersumpah, maka gugatan atau klaimnya tersebut tetap dan positif atas pihak tergugat, atau dengan kata lain pihak tergugat menerima gugatan atau klaim pihak penggugat tersebut.[335] Lalu pihak penggugat pun bersumpah atas gugatan atau klaimnya tersebut, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut batal dan tidak sah, dan pihak tergugat tidak menanggung apa-apa, atau dengan kata lain tidak berkewajiban membayar apa-apa. Karena hal itu berarti menggantungkan tetapnya hak atas harta kepada suatu syarat dan itu adalah tidak boleh, karena hal itu mengandung unsur taruhan.[336]

- Seandainya ada seorang laki-laki mengklaim bahwa telah terjadi pernikahan antara dirinya dengan seorang perempuan, lalu perempuan yang bersangkutan menyangkal dan mengingkari hal tersebut. Lalu si perempuan mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan si laki-laki dengan menyerahkan sejumlah harta kepadanya (si laki-laki) dengan tujuan supaya si laki-laki bersedia mencabut kembali klaim atau dakwaannya tersebut, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut sah. Karena pernikahan tersebut adalah hak yang tetap dan positif bagi pihak penggugat (si laki-laki), sehingga kesepakatan *ash-Shulh* tersebut berarti kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak yang tetap dan positif, atau dengan kata lain hal itu berarti kesepakatan *ash-Shulh* atas sebuah hak yang tetap dan positif, sehingga kesepakatan *ash-Shulh* tersebut mengandung makna *khulu'*. Karena si laki-laki mengambil harta yang diserahkan oleh si perempuan tersebut sebagai ganti dari hak-hak perkawinan, sedangkan bagi si perempuan, itu adalah ganti harta untuk menghentikan persengketaan yang terjadi.[337]
- Seandainya ada seorang laki-laki berkata kepada seorang perempuan, "Aku memberimu seratus lira dengan syarat kamu menjadi isteriku," maka itu adalah boleh jika memang perempuan yang bersangkutan menerima pernikahan tersebut di hadapan para saksi, dan ini merupakan bentuk kinayah dari pengadaan akad nikah.
- Begitu juga jika seandainya ada seorang laki-laki berkata kepada seorang perempuan, "Saya menikahimu kemarin dengan mahar sebanyak seribu lira." Namun si perempuan yang bersangkutan mengingkari dan menyangkal hal itu seraya berkata, "Tidak." Lalu si laki-laki berkata, "Saya memberimu tambahan sebanyak seratus lira dengan syarat kamu mengakui bahwa kita memang telah menikah." Lalu si perempuan tersebut bersedia untuk mengakuinya, maka kesepakatan *ash-Shulh* seperti ini boleh. Dan si perempuan berhak atas uang seribu seratus lira itu, pernikahan tersebut sah, dan pengakuan si perempuan tersebut dipahami dalam konteks bahwa klaim pernikahan tersebut memang benar adanya.[338]
- Seandainya ada seorang perempuan mengaku bahwa telah terjadi pernikahan antara dirinya dengan seorang laki-laki, lalu

---

335 Maksudnya, maka harta yang diklaim tersebut menjadi haknya yang wajib dan positif, atau dengan kata lain menjadi tanggungan pihak tergugat.

336 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 50.

337 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 50; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 37; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 496; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 385.

338 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 51.

si laki-laki yang bersangkutan menyangkal dan mengingkarinya, lalu ia mengadakan ksepakatan *ash-Shulh* dengan si perempuan dengan menyerahkan sejumlah harta kepada si perempuan, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut tidak boleh. Karena hal ini tidak terlepas dari salah satu dari dua kemungkinan, yaitu pernikahan tersebut memang tetap dan positif adanya, atau tidak. Apabila tidak, maka penyerahan sejumlah harta dari si laki-laki kepada si perempuan tersebut mengandung unsur *risywah* (suap), karena tidak ada sesuatu yang menjadi ganti atau bandingan untuk harta yang diserahkan oleh si laki-laki kepada si perempuan tersebut. Sebab si laki-laki menyerahkan harta tersebut kepada si perempuan adalah dengan tujuan supaya si perempuan mencabut tuntutan atau pengakuannya itu. Namun apabila pernikahan tersebut memang tetap dan positif adanya, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut tidak bisa dijadikan sebagai sebab perpisahan atau perceraian di antara keduanya. Karena harta pengganti di dalam perceraian seperti ini (perceraian dengan adanya imbalan harta atau perceraian atas dasar *khulu'*), pihak yang menyerahkan harta adalah pihak isteri bukan pihak suami, karena dalam perceraian seperti ini pihak suami tidak memberikan pengganti apa-apa. Jadi, harta yang diterima oleh si perempuan itu berarti tidak menjadi pengganti atau bandingan untuk sesuatu apa pun, oleh karena itu tidak boleh. Namun jika yang mengaku telah terjadi pernikahan adalah pihak laki-laki, maka kesepakatan *ash-Shulh* boleh dan kesepakatan *ash-Shulh* tersebut bagi pihak laki-laki adalah sebagai bentuk *khuluk*, karena ia mengaku bahwa telah terjadi pernikahan, sedangkan bagi pihak perempuan, hal itu bertujuan untuk menghindari perselisihan atau sengketa.[339]

- Seandainya si A menuntut si B atas uang seribu lira misalnya, lalu pihak yang dituntut yaitu si B menyangkal dan mengingkarinya, lalu pihak penggugat yaitu si A mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan pihak tertuntut yaitu si B dengan memberinya uang sebanyak seratus lira dengan syarat pihak tertuntut mengakui apa yang dituntut tersebut, yaitu uang seribu lira, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut batal dan tidak sah. Karena pihak penggugat tidak terlepas dari salah satu dari dua kemungkinan, yaitu ada kalanya dakwaan dan tuntutannya tersebut benar, atau ada kalanya ia berdusta. Apabila tuntutannya tersebut memang benar, atau dengan kata lain, apa yang ia tuntut atau klaim tersebut memang benar adanya, maka apa yang ia tuntut tersebut menjadi tanggungan pihak yang dituntut dan ia (pihak yang dituntut) wajib membayarnya, dan jika pihak tertuntut menerima uang seratus lira tersebut, maka itu berarti sebuah bentuk suap dan itu adalah haram. Namun apabila tuntutan pihak penggugat tersebut ternyata dusta, maka pengakuan pihak tertuntut berarti sebuah bentuk pemunculan komitmen awal yang menjadikannya berkewajiban menanggung atau membayar harta yang dituntut tanpa ada faktor yang melatar belakangi komitmen tersebut, dan itu tidak boleh.[340]
- Seandainya ada seseorang mengklaim atau menuntut atas suatu barang titip-

339 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 50; *Takmilatu Fathil Qadiir ma'al 'Inaayah,* juz 7 hlm. 35; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5 hlm. 37; *Al-Kitaab ma'al Lubaab,* juz 2 hlm. 165.

340 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 51.

an atau barang pinjaman atau harta *mudhaarabah* atau barang sewaan, lalu pihak *al-Amiin* (maksudnya pihak yang dituntut, dalam hal ini yaitu pihak yang dititipi atau pihak yang meminjam atau pihak yang memutar harta *mudhaarabah* atau pihak yang menyewa) berkata, "Saya telah mengembalikannya kepadamu," atau, "Barang tersebut telah binasa," lalu pihak penggugat mendustakannya dan berkata kepadanya, "Tidak, akan tetapi kamu yang merusakkan atau memusnahkannya." Lalu keduanya mengadakan kesepakatan *ash-Shulh*, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut tidak sah dan batal menurut Abu Yusuf sedangkan menurut Muhammad adalah sah.

Argumentasi Muhammad adalah, kesepakatan *ash-Shulh* tersebut berdasarkan tuduhan atau tuntutan yang benar dan sumpah yang diucapkan, maka itu sah.

Sementara argumentasi Abu Yusuf adalah, bahwa pihak penggugat berarti menentang dirinya sendiri di dalam dakwaan atau tuntutannya tersebut. Karena orang yang dititipi statusnya adalah pihak yang dipercaya untuk menjaga harta yang dititipkan kepadanya (*al-Amiin*), sementara perkataan atau pengakuan *al-Amiin* statusnya adalah perkataan *al-Mu`tamin* (pihak yang menitipkan) juga. Oleh karena itu, pengakuan pihak *al-Amiin* bahwa barang atau harta yang dititipkannya telah ia kembalikan atau rusak itu berarti pengakuan pihak yang menitipkan juga, maka karena itu, pihak yang menitipkan berarti menentang dirinya sendiri ketika dirinya menuduh bahwa pihak yang dititipi adalah yang merusakkannya. Dua sikap pihak penggugat yang saling bertentangan ini menghalangi keabsahan atau kebenaran klaimnya tersebut. Hanya saja, di sini pihak penggugat memiliki hak untuk meminta pihak tertuntut untuk mengucapkan sumpah, akan tetapi sumpah yang tidak bertujuan untuk menolak dan menyangkal klaim dan gugatan tersebut, karena klaim atau gugatan tersebut telah tertolak dengan sendirinya dengan keberadaannya yang tidak sah, akan tetapi sumpah tersebut ditujukan untuk menolak dan menyangkal tuduhan. Dan jika klaim pihak penggugat tidak sah, maka hal itu menjadikan kesepakatan *ash-Shulh* yang ada juga tidak sah.[341]

1) Kesepakatan ash-Shulh karena ditemukannya cacat

Seandainya ada seseorang membeli suatu barang, lalu ia menemukan ternyata barang tersebut cacat. Lalu pihak penjual mengadakan kesepakatan damai dengannya dengan *al-Mushaalah 'anhu* adalah cacat tersebut dengan memberinya sejumlah harta atau dengan mengurangi harganya, maka dilihat, apabila sesuatu yang dijual tersebut statusnya berupa sesuatu yang masih boleh dikembalikan lagi kepada pihak penjual karena cacat atau pihak pembeli boleh meminta denda ganti rugi atas cacat tersebut tanpa mengembalikan barang yang dibelinya, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut boleh. Karena kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa cacat berarti kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak yang tetap dan positif di dalam objek kesepakatan *ash-Shulh* tersebut, yaitu jaminan barang yang dijual tidak cacat.[342]

341 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 50.

342 Perlu diperhatikan, bahwa kesepakatan *ash-Shulh* ini hukumnya boleh di dalam jual beli biasa yang di dalamnya terdapat keterpautan antara barang dan sesuatu yang menjadi harganya. Adapun jika jual beli tersebut berupa jual beli harta ribawi, maka tidak boleh mengadakan *ash-Shulh*, karena hal itu akan menyebabkan adanya tambahan, yaitu riba dan itu adalah tidak boleh.

Namun apabila barang yang dijual tersebut adalah termasuk yang sudah tidak boleh dikembalikan kepada pihak penjual oleh pihak pembeli karena alasan cacat, atau tidak boleh meminta denda ganti rugi karena alasan cacat, seperti pihak pembeli telah menjual kembali barang tersebut, atau terjadi adanya tambahan atau hasil yang terlahir dari barang tersebut dan keberadaannya terpisah dari barang tersebut, atau terjadi adanya sebuah cacat baru ketika barang tersebut telah berada di tangan pihak pembeli selain cacat yang ada sebelumnya yang memperbolehkan bagi pihak pembeli untuk mengembalikannya, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut tidak boleh. Karena hal itu itu berarti mengambil harta tanpa adanya sesuatu yang menjadi bandingannya atau tidak ada unsur timbal balik di dalamnya, oleh karena itu, tidak boleh.

Apabila kesepakatan *ash-Shulh* yang ada boleh, yaitu kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa cacat yang terdapat pada barang yang dibeli yang membolehkan bagi pihak pembeli untuk mengembalikannya atau meminta ganti rugi atas cacat yang ada tersebut tanpa mengembalikan barangnya kepada pihak penjual, lalu cacat tersebut hilang, seperti jika cacat tersebut berupa warna putih pada mata hewan yang dibeli, lalu warna putih tersebut lenyap dan mata hewan tersebut kembali normal, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut batal dan tidak berlaku lagi. Selanjutnya pihak penjual berhak meminta kembali apa (*al-Mushaalah 'alaihi*) yang telah ia serahkan kepada pihak pembeli. Karena sifat terbebasnya barang yang dijual dari suatu cacat telah kembali lagi kepada barang tersebut dengan hilangnya cacat yang ada, dengan kata lain, barang tersebut telah normal kembali. Oleh karena itu, pengganti yang diberikan oleh pihak penjual kepada pihak pembeli atas dasar kesepakatan *ash-Shulh* tersebut juga harus kembali kepada pemiliknya, yaitu pihak penjual, dan hak pihak pembeli atas pengganti tersebut juga hilang.

Seandainya pihak pembeli memperkarakan cacat yang terdapat pada barang yang dibelinya, lalu pihak penjual mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengannya, yaitu pihak pembeli membebaskan pihak penjual dari tanggungan karena cacat tersebut dan dari setiap bentuk cacat, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut boleh. Karena membebaskan dari tanggungan cacat berarti pembebasan dari keharusan atau jaminan barang yang dijual tidak cacat dan menggugurkan keharusan tersebut.

Begitu juga seandainya pihak pembeli tidak memperkarakan cacat yang terdapat pada barang yang dibelinya, lalu pihak penjual mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengannya dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa setiap bentuk cacat dengan menyerahkan sejumlah harta kepadanya, maka kesepakatan *ash-Shulh* ini boleh. Karena meskipun pihak pembeli tidak memperkarakannya, namun ia memiliki hak untuk itu. Oleh karena itu, boleh melakukan kesepakatan *ash-Shulh* guna membatalkan atau menghapus hak tersebut.

Dan seandainya pihak pembeli memperkarakan suatu bentuk cacat seperti buta dan kudisan misalnya, lalu pihak penjual mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengannya, maka itu boleh. Karena mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa setiap bentuk cacat saja boleh, maka jika *al-Mushaalah 'anhu* itu hanya berupa satu cacat saja, maka tentunya juga boleh. Oleh karena itu, apabila muncul cacat yang lain, maka pihak pembeli berhak untuk memperkarakannya. Karena kesepakatan *ash-Shulh* tersebut hanya untuk satu bentuk cacat saja, oleh karena itu ia memiliki hak untuk memperkarakan cacat yang lain.[343]

343 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 51; *Al-Mabsuuth*, juz 21 hlm. 36.

2) Kesepakatan ash-Shulh antara pihak penggugat dengan pihak ketiga, bukan dengan pihak penggugat

Di atas kita telah membicarakan tentang kesepakatan *ash-Shulh* antara pihak penggugat dan pihak yang digugat. Adapun jika kesepakatan *ash-Shulh* terjadi antara pihak penggugat dengan pihak lain (pihak ketiga) yang menengahi atau yang menawarkan jasa baik untuk berdamai dengan pihak penggugat menggantikan pihak yang digugat, maka hal ini tidak terlepas dari satu dari dua kemungkinan, yaitu ada kalanya kesepakatan *ash-Shulh* antara pihak penggugat dengan pihak ketiga tersebut atas izin atau perintah pihak tergugat, atau tidak atas izin atau perintahnya.

a. Kesepakatan *ash-Shulh* antara pihak penggugat dengan pihak ketiga atas izin pihak tergugat

Apabila kesepakatan *ash-Shulh* antara pihak penggugat dengan pihak ketiga tersebut atas izin pihak tergugat, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut sah dan pihak ketiga tersebut kedudukannya adalah sebagai wakil pihak tergugat. Karena kesepakatan *ash-Shulh* adalah salah satu akad atau kesepakatan yang bisa diwakilkan. Dan harta pengganti di dalam kesepakatan *ash-Shulh* (*al-Mushaalah 'alaihi*) tersebut menjadi tanggungan pihak tergugat, bukan pihak ketiga yang menjadi wakilnya, baik apakah kesepakatan *ash-Shulh* tersebut disertai dengan pengakuan pihak tergugat maupun disertai dengan penyangkalan dan pengingkarannya. Karena hak-hak kesepakatan *ash-Shulh* tidak kembali kepada pihak wakil. Dan harta pengganti di dalam kesepakatan *ash-Shulh* (*al-Mushaalah 'alaihi*) menjadi tanggungan pihak yang mewakilkan (pihak tergugat) bukan wakilnya, kecuali jika si wakil menjamin dan menanggung untuk membayarkan *al-Mushaalah 'alaihi* bagi pihak tergugat, maka jika begitu, pihak ketigalah yang menanggung untuk membayarnya, tetapi atas dasar akad *kafaalah* dan *dhamaan* (jaminan) bukan atas dasar kesepakatan *ash-Shulh*.[344]

Ulama Syafi'iyyah mengatakan, apabila pihak ketiga berkata kepada pihak penggugat, "Pihak tergugat menjadikanku sebagai wakilnya untuk membuat kesepakatan *ash-Shulh* dan ia mengakui apa yang kamu gugat dan klaim," maka kesepakatan *ash-Shulh* di antara keduanya ini sah, karena pengakuan adanya perwakilan dalam mu'amalah adalah diterima. Seandainya pihak ketiga mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan pihak penggugat atas nama dirinya sendiri dan ia membayar penggantinya (*al-Mushaalah 'alaihi*) dengan menggunakan hartanya sendiri juga, dan ia berkata kepada pihak penggugat, "Sesungguhnya pihak tergugat mengakui apa yang kamu gugat dan klaim," maka kesepakatan *ash-Shulh* ini juga sah, dan di sini pihak ketiga seakan-akan membeli sesuatu yang diklaim atau dituntut. Apabila pihak tergugat menyangkal dan mengingkari gugatan pihak penggugat dan pihak ketiga berkata kepada pihak penggugat, "Pengingkaran pihak tergugat itu tidak benar (maksudnya, pihak tergugat berdusta di dalam penyangkalan dan pengingkarannya tersebut), karena menurutku kamulah yang benar dalam hal ini, maka oleh karena itu, adakanlah kesepakatan *ash-Shulh* denganku," maka di sini dilihat, apabila sesuatu yang digugat atau diklaim tersebut berupa harta *al-'Ain* (harta yang barangnya berwujud secara konkrit, kebalikan dari *ad-Dain*), maka di sini diberlakukan hukum pembelian barang yang dighashab, yaitu apabila ia mampu untuk mengambilnya dari tangan pihak tergugat, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut sah, namun apabila ia tidak bisa mengambilnya dari tangan

---

344 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 52; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 38 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 39 dan setelahnya; *Al-Kitaab ma'al Lubaab*, juz 2 hlm. 167.

pihak tergugat, maka tidak sah. Namun apabila pihak ketiga tidak berkata, "Pengingkaran dan penyangkalan pihak tergugat itu tidak benar," maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut sia-sia dan tidak berlaku.[345]

b. Kesepakatan *ash-Shulh* antara pihak penggugat dengan pihak ketiga tanpa seizin pihak tergugat

Apabila kesepakatan *ash-Shulh* antara pihak penggugat dengan pihak ketiga tersebut tidak atas seizin pihak tergugat, maka itu adalah sebuah bentuk kesepakatan *ash-Shulh* yang dilakukan oleh orang *fudhuuli* (orang yang tidak memiliki kewenangan apa pun, ia bukan wali, bukan *washi*, bukan *ashiil* dan bukan wakil), maka di sini ada lima bentuk *ash-Shulh*, empat di antaranya adalah sah dan pengganti di dalam kesepakatan *ash-Shulh* (*al-Mushaalah 'alaihi*) menjadi kewajiban atau tanggungan pihak ketiga tersebut, sedangkan pihak tergugat tidak berkewajiban menanggung apa-apa. Keempat bentuk tersebut adalah,

1. Pihak ketiga menyandarkan atau menisbatkan *adh-Dhamaan* (tanggungan, jaminan) kepada dirinya, seperti ia berkata kepada pihak penggugat, "Saya berdamai denganmu atas gugatanmu kepada si Fulan (pihak tergugat) dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa seribu lira dan saya yang menjamin dan menanggung seribu lira tersebut."
2. Ia menyandarkan atau menisbatkan harta yang dijadikan *al-Mushaalah 'alaihi* kepada dirinya, seperti ia berkata, "Saya berdamai denganmu atas tuntutan dan gugatanmu kepada si Fulan (pihak tergugat) dengan *al-Mushaalah 'alaihi* adalah seribu lira milikku ini atau hartaku ini."
3. Ia menentukan *al-Mushaalah 'alaihi* meskipun tidak ia sandarkan atau nisbatkan kepada dirinya, seperti ia berkata, "Saya berdamai denganmu atas gugatan dan tuntutanmu kepada si Fulan (pihak tergugat) dengan *al-Mushaalah 'alaihi* adalah seribu lira ini atau harta ini."
4. Ia menyerahkan *al-Mushaalah 'alaihi* meskipun ia tidak menentukannya dan tidak menisbatkannya kepada dirinya, seperti ia berkata, "Saya berdamai denganmu atas gugatan dan tuntutanmu kepada si Fulan (pihak tergugat) dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa uang seribu lira," lalu ia menyerahkan uang seribu lira tersebut kepada pihak penggugat.

Dalil yang menunjukkan bahwa keempat bentuk kesepakatan *ash-Shulh* ini sah adalah ayat,

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٠﴾

"Sesungguhnya orang-orang Mukmin adalah bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu dan bertaqwalah kepada Allah SWT supaya kamu mendapat rahmat." **(al-Hujuraat: 10)**

Dan ayat,

...وَالصُّلْحُ خَيْرٌ.... ﴿١٢٨﴾

"...dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka),..." **(an-Nisaa`: 128)**

Juga, karena pihak ketiga yang mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* untuk orang lain (pihak tergugat) di dalam keempat bentuk *ash-Shulh* di atas, ia berarti melakukan tindakan atas dirinya sendiri, yaitu berderma dan memberikan jasa baik berupa menggugurkan tanggungan utang

345 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 181; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 333.

dari orang lain (pihak tergugat) dengan membayarnya dengan menggunakan hartanya sendiri jika kesepakatan *ash-Shulh* tersebut dibarengi dengan pengakuan pihak tergugat, atau memberi jasa baik berupa menggugurkan atau menghentikan persengketaan dan perselisihan untuk kebaikan orang lain (pihak tergugat) jika kesepakatan *ash-Shulh* tersebut dibarengi dengan penyangkalan dan pengingkaran pihak tergugat. Oleh karena itu, boleh bagi dirinya untuk berderma dan memberikan jasa baik dalam dua kasus *ash-Shulh* ini, yaitu *ash-Shulh* yang dibarengi dengan pengakuan pihak tergugat dan *ash-Shulh* yang dibarengi dengan penyangkalan dan pengingkaran pihak tergugat.

5. Dan bentuk yang kelima yaitu, kesepakatan *ash-Shulh* tidak sah, akan tetapi statusnya digantungkan kepada pemberian izin dan persetujuan pihak tergugat, yaitu seperti jika pihak ketiga berkata, "Saya berdamai denganmu atas gugatan dan tuntutanmu kepada si Fulan (pihak tergugat) dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa uang seribu lira atau berupa harta begini," maka dalam hal ini, apabila pihak tergugat mengizinkan dan menyetujuinya, maka kesepakatan *ash-Shulh* pihak ketiga tersebut sah dan berlaku efektif, sedangkan yang menanggung harta pengganti atau *al-Mushaalah 'alahi* adalah pihak tergugat bukan pihak ketiga. Karena pemberian izin atau persetujuan yang datang belakangan tersebut kedudukannya seperti mandat perwakilan yang diberikan sebelumnya (maksudnya sama seperti kesepakatan *ash-Shulh* antara pihak penggugat dengan pihak ketiga berdasarkan izin pihak tergugat yang diberikan sebelum diadakannya kesepakatan *ash-Shulh* dan dalam hal ini, kedudukan pihak ketiga adalah sebagai wakil pihak tergugat). Karena itu, yang diberlakukan adalah hukum perwakilan di atas, yaitu pihak yang mewakilkan (pihak tergugat) adalah yang menanggung *al-Mushaalah 'alaihi* bukan pihak wakil (pihak ketiga).

   Namun apabila pihak tergugat tidak mengizinkannya, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut batal. Karena melakukan tindakan atas nama orang lain adalah tidak sah tanpa izin dan legitimasinya, dan karena menurut asalnya, kesepakatan *ash-Shulh* adalah antara pihak penggugat dengan pihak tergugat.

Hukum-hukum ini juga diterapkan dalam kasus *khulu'* (permintaan cerai oleh isteri dengan dirinya membayar sejumlah harta yang disebut *'iwadh* kepada suaminya) atas nama orang lain, yaitu,

Apabila *khulu'* tersebut atas seizin pihak suami atau isteri, maka *al-Mukhaali'* (pihak ketiga) kedudukannya adalah sebagai wakil dan yang menanggung harta pengganti *khulu'* (*'iwadh*) tetap si isteri dan diberikan kepada si suami bukan pihak wakil. Karena pihak ketiga hanya sebatas sebagai mediator dan wakil saja, oleh karena itu, tidak ada sesuatu apa pun dari hak-hak akad yang kembali kepadanya.

Apabila *khulu'* tersebut tidak atas izin pihak isteri atau suami, maka apabila ditemukan adanya tanggungan dari pihak ketiga untuk membayar harta pengganti *khulu'* atau ia berkata, "*Khulu'*lah isterimu dengan harta pengganti berupa uang seribu lira yang menjadi tanggunganku (maksudnya, ia yang menanggung untuk membayarnya), atau dengan harta pengganti *khulu'* adalah hartaku ini, atau dengan harta pengganti *khulu'* adalah seribu lira ini, atau dengan harta pengganti *khulu'* adalah harta ini dan saya yang menanggungnya," maka *khulu'* tersebut sah dan pihak ketiga adalah yang menanggung harta pengganti *khulu'* dan ia tidak berhak meminta ganti apa-

apa kepada *ashiil* (yang ia tanggung, yaitu pihak isteri). Karena di sini ia adalah sebagai *mutabarri'* (berderma, memberikan bantuan dan jasa baik tanpa imbalan).

Apabila pihak ketiga berkata kepada si suami, *"Khulu'*lah isterimu dengan harta pengganti *khulu'* adalah harta begini," lalu si suami berkata, "Saya meng-*khulu'*nya," maka *khulu'* ini ditangguhkan dan digantungkan kepada izin si isteri, jika ia memberi izin dan meluluskannya, maka *khulu'* tersebut sah dan si isteri yang menanggung harta pengganti *khulu'* bukan pihak ketiga. Namun jika si isteri tidak memberi izin dan legitimasi, maka *khulu'* batal dan talak tidak jatuh.

Hukum-hukum ini juga diberlakukan di dalam kesepakatan *ash-Shulh* yang dilakukan oleh pihak ketiga atas nama orang lain dengan *al-Mushaalah 'anhu* adalah *damul 'amdi* (tindak kriminal pembunuhan sengaja), seperti halnya hukum-hukum ini juga diterapkan di dalam masalah memberikan tambahan harga oleh orang lain, yaitu apabila itu atas seizin pihak pembeli, maka pihak ketiga kedudukannya adalah sebagai wakil dan yang menanggung tambahan harga tersebut tetap pihak pembeli. Namun jika tanpa seizin pihak pembeli, maka penjelasan dan perinciannya seperti penjelasan dan perincian di dalam kesepakatan *ash-Shulh* di atas.[346]

C. HUKUM-HUKUM KESEPAKATAN ASH-SHULH

Kesepakatan *ash-Shulh* memiliki beberapa konsekuensi hukum seperti berikut,[347]

1. Terputus dan terhentinya perselisihan dan persengketaan yang terjadi antara kedua belah pihak, yaitu *al-Mudda'i* (pihak penggugat) dan *al-Mudda'aa 'alaihi* (pihak tergugat) secara syara' atau hukum. Oleh karena itu, setelah terjadinya kesepakatan *ash-Shulh*, maka gugatan dan klaim keduanya tidak diterima dan tidak didengarkan lagi. Ini adalah konsekuensi logis suatu kesepakatan *ash-Shulh*.
2. Hak *syuf'ah* (hak untuk mengambil alih dan memiliki secara paksa) bagi *Syafii'*.

Apabila harta yang digugat berupa rumah, sementara harta penggantinya (*al-Mushaalah 'alaihi*) tidak berupa rumah, akan tetapi berupa uang atau yang lainnya, maka hak *syuf'ah* tetap dan positif untuk *Syafii'* jika memang kesepakatan *ash-Shulh* tersebut disertai dengan pengakuan pihak tergugat. Karena jika begitu, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut berarti mengandung arti jual beli bagi kedua belah pihak. Namun apabila kesepakatan *ash-Shulh* tersebut dibarengi dengan penyangkalan dan pengingkaran pihak tergugat, maka dalam hal ini tidak ada hak *syuf'ah*. Karena kesepakatan *ash-Shulh* yang dibarengi dengan pengingkaran dan penyangkalan pihak tergugat tidak mengandung arti jual beli baginya, akan tetapi ia memberikan sejumlah harta di dalam kesepakatan *ash-Shulh* tersebut hanya bertujuan untuk menolak perselisihan dan persengketaan serta menghindarkan dirinya dari mengucapkan sumpah.

Apabila *al-Mushaalah 'alaihi* juga berupa rumah dan kesepakatan *ash-Shulh* disertai dengan pengakuan pihak tergugat, maka hak *syuf'ah* tetap dan positif untuk *Syafii'* terhadap kedua rumah tersebut. Karena seperti yang telah kita ke-

346 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 52.

347 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 53 dan setelahnya; *Takmilatu Fathil Qadiir,* juz 7 hlm. 29; *Al-Mabsuuth,* juz 20 hlm. 163; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5 hlm. 33; *Ad-Durrul Mukhtaar ma'a Raddil Muhtaar,* juz 4 hlm. 494.

tahui bersama, kesepakatan *ash-Shulh* yang dibarengi dengan pengakuan pihak tergugat mengandung arti jual beli bagi kedua belah pihak.

Namun apabila kesepakatan *ash-Shulh* tersebut dibarengi dengan penyangkalan dan pengingkaran pihak tergugat, maka *Syafii'* hanya memiliki hak *syuf'ah* terhadap rumah yang dijadikan sebagai *al-Mushaalah 'alaihi* saja, tidak terhadap rumah yang digugat atau disengketakan. Karena rumah yang digugat atau disengketakan tersebut dianggap tidak sebagai barang yang dijual, karena kesepakatan *ash-Shulh* yang dibarengi dengan penyangkalan dan pengingkaran pihak tergugat dianggap sebagai *mu'aawadhah* (pertukaran) bagi pihak penggugat saja, sedangkan bagi pihak tergugat itu bukanlah sebagai bentuk *mu'aawadhah*, akan tetapi bertujuan untuk menggugurkan atau menghentikan persengketaan serta melindungi dirinya dari mengucapkan sumpah, sehingga bagi pihak tergugat, rumah yang disengketakan bukanlah sesuatu yang dijual, maka oleh karena itu, *Syafii'* tidak berhak mengambil alih dan memilikinya berdasarkan hak *syuf'ah*.

3. Hak mengembalikan karena cacat dan hukum *al-Istihqaaq* (harta yang disengketakan atau dituntut ternyata hak milik pihak lain)

Kedua belah pihak memiliki hak mengembalikan karena alasan cacat jika kesepakatan *ash-Shulh* yang ada disertai dengan pengakuan pihak tergugat, karena kesepakatan *ash-Shulh* yang disertai dengan pengakuan pihak tergugat kedudukannya adalah seperti akad jual beli.

Apabila *ash-Shulh* yang ada disertai dengan pengingkaran dan penyangkalan pihak tergugat, maka yang memiliki hak mengembalikan karena alasan cacat hanya pihak penggugat, sedangkan pihak tergugat tidak memiliki hak tersebut. Karena kesepakatan *ash-Shulh* yang disertai dengan pengingkaran pihak tergugat kedudukannya seperti jual beli bagi pihak penggugat saja, bukan bagi pihak tergugat.

Hukum ini juga diterapkan pada kesepakatan *ash-Shulh* yang disertai dengan pengakuan pihak tergugat sedangkan sebagian harta yang disengketakan (*al-Mushaalah 'anhu*) ternyata hak milik (*mustahaqq*) pihak luar (*al-Mustahiqq*), jika begitu, maka pihak tergugat berhak meminta kembali sebagian *al-Mushaalah 'alaihi* yang telah ia serahkan kepada pihak penggugat sesuai dengan kadar bagian pihak *al-Mustahiqq* dari harta yangdisengketakan. Karena kesepakatan *ash-Shulh* yang disertai dengan pengakuan pihak tergugat kedudukannya adalahseperti akad jual beli, dan hukum seperti tersebut di atas adalah hukum kasus *al-Istihqaaq* yang terjadi di dalam akad jual beli (misalnya, si A menggugat si B bahwa tiga ekor kambing yang ada di tangan si B adalah miliknya, dan si B pun mengakuinya. Lalu si A dan si B melakukan kesepakatan *ash-Shulh* dengan cara si B menyerahkan sejumlah uang sebanyak tiga ratus misalnya sebagai ganti tiga ekor kambing tersebut. Kemudian salah satu kambing tersebut ternyata hak milik si C, bukan hak milik si A. Maka, di sini si B berhak meminta kembali dari si A sebagian uang yang telah ia serahkan kepadanya sesuai dengan kadar nilai satu ekor kambing milik si C tersebut).

Apabila kesepakatan *ash-Shulh* yang ada disertai dengan pengingkaran dan penyangkalan atau sikap diam pihak tergugat sementara harta yang disengketakan keseluruhannya ternyata *mustahaqq* (hak milik orang lain), maka pihak penggugat

ganti menggugat pihak luar (*mustahiqq*) tersebut, karena ia menempati kedudukan pihak tergugat dan pihak penggugat selanjutnya mengembalikan harta pengganti *ash-Shulh* (*al-Mushaalah 'alaihi*) kepada pihak yang darinya ia menerima *al-Mushaalah 'alaihi* tersebut (yaitu pihak tergugat).[348] Karena di sini pihak tergugat tidak menyerahkan *al-Mushaalah 'alaihi* kepada pihak penggugat kecuali untuk menghentikan dan menolak gugatan dan persengketaan yang ada. Dan jika ternyata harta yang dituntut atau disengketakan adalah *mustahaqq*, maka berarti pihak tergugat tidak bisa lagi digugat. Sehingga selanjutnya *al-Mushaalah 'alaihi* yang telah berada di tangan pihak penggugat berarti sudah tidak lagi memainkan peran dan tujuan pihak tergugat (yaitu untuk menolak dan menghentikan tuntutan atau sengketa yang ditujukan kepadanya), maka, ia berhak memintanya kembali. Namun apabila *al-Mushaalah 'anhu* hanya sebagiannya saja yang *mustahaqq* bukan keseluruhannya, maka pihak penggugat mengembalikan bagian pihak tergugat sesuai dengan sebagian *al-Mushaalah 'anhu* yang ternyata *mustahaqq* itu, lalu ia ganti mengarahkan gugatannya kepada pihak *Mustahiqq*.

4. Hak mengembalikan atas dasar *khiyaar ru'yah* (hak memilih antara melanjutkan dan tidak dengan melihat barang yang ada) di dalam kedua bentuk kesepakatan *ash-Shulh*, yaitu kesepakatan *ash-Shulh* yang disertai dengan pengakuan pihak tergugat dan kesepakatan *ash-Shulh* yang disertai dengan pengingkaran pihak tergugat. Karena hak *khiyaar* ini menjadi hak pihak penggugat yang selanjutnya hal ini menghendaki kesepakatan *ash-Shulh* yang ada mengandung arti *mu'aawadhah* (pertukaran) bagi pihak penggugat.
5. Tidak boleh melakukan pentasharufan terhadap harta pengganti dalam kesepakatan *ash-Shulh* (*al-Mushaalah 'alaihi*), baik kesepakatan *ash-Shulh* yang dibarengi dengan pengakuan pihak tergugat maupun kesepakatan *ash-Shulh* yang dibarengi dengan pengingkaran pihak tergugat, sebelum adanya *al-Qabdhu* (diserahterimakannya *al-Mushaalah 'alaihi* oleh pihak tergugat kepada pihak penggugat) jika memang *al-Mushaalah 'alaihi* yang ada berupa harta bergerak. Karena itu, pihak penggugat tidak boleh menjualnya, menghibahkannya atau yang lainnya sebelum adanya *al-Qabdhu*. Namun apabila *al-Mushaalah 'alaihi* berupa harta *'iqaar* (harta tidak bergerak), maka menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, boleh bagi pihak penggugat untuk melakukan pentasharufan terhadapnya, sementara menurut Muhammad, hal itu tidak boleh, seperti yang telah diketahui dalam pembahasan akad jual beli.

Apabila *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak qishash, maka boleh bagi *al-Mushaalih* (pihak yang mengadakan kesepakatan damai, di sini yang dimaksud adalah pihak penggugat) untuk menjual *al-Mushaalah 'alaihi* atau meng-*ibraa'*-kannya (membebaskannya) sebelum adanya *al-Qabdhu*. Hal ini juga berlaku di dalam masalah mahar dan harta pengganti *khuluk*. Karena sesuatu yang menjadi sebab dilarangnya melakukan pentasharufan terhadap barang yang bersangkutan sebe-

348 *Takmilatu Fathil Qadiir ma'al 'Inaayah*, juz 7 hlm. 29; *Al-Mabsuuth*, juz 20 hlm. 149 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 32, 34; *Al-Kitaab ma'al Lubaab*, juz 2 hlm. 164.

lum adanya *al-Qabdhu* adalah mengantisipasi dan menjaga supaya akad yang ada tidak menjadi batal dikarenakan binasanya barang yang ada. Sedangkan kemungkinan batal tidak mungkin terjadi di dalam kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa qishash. Karena kesepakatan *ash-Shulh* ini (maksudnya kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa qishash) memang termasuk salah satu akad atau kesepakatan yang tidak bisa dibatalkan. Oleh karena itu, tidak diperlukan adanya ketentuan larangan melakukan pentasharufan terhadap *al-Mushaalah 'alaihi* sebelum adanya *al-Qabdhu* di dalam kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak qishash.

6. Seorang wakil dalam kesepakatan *ash-Shulh* berarti mewajibkan atas dirinya sendiri (memberikan komitmen, *iltizaam*) untuk menanggung *al-Mushaalah 'alaihi* jika kesepakatan *ash-Shulh* yang ada mengandung arti *mu'aawadhah*, seperti kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa sesuatu yang berbeda jenisnya dengan jenis hak pihak penggugat (*al-Mushaalah 'anhu*), karena ketika itu, kesepakatan *ash-Shulh* tersebut kedudukannya adalah seperti akad jual beli, dan hak-hak akad jual beli yang di dalamnya terdapat unsur *wakaalah* (perwakilan) adalah kembali kepada pihak wakil.

   Jika kesepakatan *ash-Shulh* mengandung arti *al-Istiifaa'* (menerima pengganti yang jenisnya sama dengan jenis *al-Mushaalah 'anhu*), seperti kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa uang sebanyak seribu lira umpamanya, lalu pihak tergugat memberi ganti (*al-Mushaalah 'alaihi*) berupa uang sebanyak lima ratus lira, maka apabila pihak wakil menyatakan bahwa dirinya yang menanggung dan menjamin uang lima ratus lira tersebut, maka dirinyalah yang bertanggung jawab terhadap pembayarannya. Namun jika ia tidak menyatakan bahwa dirinya yang menjaminnya, maka ia tidak bertanggungjawab terhadap pembayarannya, karena di sini, kedudukannya hanya sebatas sebagai mediator atau perantara saja. Karena itu, hak-hak akad tidak kembali kepada dirinya. Namun apabila ia menyatakan bahwa dirinya yang menjaminnya, maka dirinya adalah yang bertanggung jawab terhadap pembayarannya, akan tetapi tidak atas dasar akad atau kesepakatan *ash-Shulh*, akan tetapi atas dasar akad *kafaalah* atau *dhamaan* (jaminan), seperti yang telah kami singgung di atas.

Kesimpulannya bahwa kesepakatan *ash-Shulh* seperti yang dikatakan oleh ulama Syafi'iyyah, apabila disertai dengan pengakuan pihak tergugat sementara *al-Mushaalah 'alaihi* barangnya berbeda dengan barang yang digugat (*al-Mushaalah 'anhu*), maka itu adalah bentuk jual beli yang terbungkus dengan akad atau kesepakatan *ash-Shulh* dan yang berlaku adalah aturan dan hukum-hukum yang berlaku di dalam akad jual beli, seperti hak *syuf'ah*, mengembalikannya karena cacat, larangan melakukan pentasharufan sebelum *al-Qabdhu* dan disyaratkan *at-Taqaabudh* (cash and carry) jika terdapat kesamaan 'illat harta ribawi antara *al-Mushaalah 'anhu* dengan *al-Mushaalah 'alaihi*.[349]

349 *Mughnil muhtaaj*, juz 2 hlm. 177; *al Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 333.

D. HAL-HAL YANG MENYEBABKAN KESEPAKATAN ASH-SHULH MENJADI BATAL DAN HUKUM ASH-SHULH SETELAH BATAL

1. HAL-HAL YANG MEMBATALKAN KESEPAKATAN ASH-SHULH

Hal-hal yang membatalkan kesepakatan *ash-Shulh* adalah seperti berikut,[350]

1. *Al-Iqaalah*[351] di dalam selain kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa qishash. Oleh karena itu, seandainya salah satu pihak yang mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* selain hak qishash menyetujui dan menerima keinginan pihak yang satunya lagi untuk membatalkan akad *ash-Shulh* yang ada, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut menjadi batal. Karena kesepakatan *ash-Shulh* mengandung arti *mu'aawadhah* (pertukaran), maka karena itu, juga bisa untuk dibatalkan atau digagalkan seperti akad jual beli atau yang lainnya. Adapun kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak qishash, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut mengandung arti murni *al-Isqaath* (pengguguran) terhadap hak pihak wali korban pembunuhan di dalam meminta pemenuhan qishash terhadapsi pelaku pembunuhan. Hal ini berarti bentuk pengampunan kepada si pelaku pembunuhan. Oleh karena itu, tidak mengandung kemungkinan dibatalkan, seperti talak dan yang lainnya.
2. Pihak yang melakukan kesepakatan *ash-Shulh* yang murtad bergabung ke negeri kafir harbi atau ia meninggal dunia dalam keadaan murtad menurut Imam Abu Hanifah. Hal ini berdasarkan kaedah yang ia tetapkan, yaitu, sesungguhnya pentasharufan orang murtad statusnya ditangguhkan dan digantungkan kepada sikap kembali kepada Islam atau bergabung ke negeri kafir harbi atau mati dalam keadaan murtad. Apabila ia kembali masuk Islam, maka pentasharufannya berlaku efektif. Apabila ia bergabung ke negeri kafir harbi dan hakim memutuskan hal tersebut atau ia dibunuh atau mati dalam keadaan masih murtad, maka pentasharufannya batal.

   Sedangkan menurut Abu Yusuf dan Muhammad, pentasharufan orang murtad dianggap berlaku efektif.
3. Dikembalikan karena cacat atau atas dasar *khiyaar ru'yah*. Karena dikembalikannya barang yang ada menjadikan kesepakatan *ash-Shulh* yang ada batal.
4. Salah satu pihak yang melakukan kesepakatan *ash-Shulh* meninggal dunia dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa suatu kemanfaatan sebelum batas waktu pemanfaatan yang ada habis. Karena kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa kemanfaatan mengandung arti atau memiliki kedudukan akad *ijaarah* (sewa), sedangkan akad *ijaarah* menjadi batal karena salah satu pihak yang melakukan akad *ijaarah* meninggal dunia. Begitu juga, kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa kemanfaatan juga batal karena barang yang kemanfaatannya dijadikan sebagai *al-Mushaalah 'alaihi* itu rusak.

---

350 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 54 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa'iq karya Az-Zailai'*, juz 5 hlm. 32, 34; *Ad-Durrul Mukhtaar ma'a Raddil Mukhtaar*, juz 4 hlm. 494.

351 Salah satu pihak yang melakukan akad meminta dan menginginkan untuk membatalkan akad, lalu pihak yang lain menerima dan meluluskan keinginannya tersebut. Atau dengan kata lain, pembatalan akad atas keinginan salah satu pihak dan disetujui oleh pihak yang lain.

2. HUKUM KESEPAKATAN ASH-SHULH SETELAH BATAL

Apabila kesepakatan *ash-Shulh* yang ada batal, maka pihak penggugat kembali kepada gugatan dan tuntutan awalnya jika kesepakatan *ash-Shulh* tersebut dibarengi dengan penyangkalan dan pengingkaran pihak tergugat. Sedangkan apabila kesepakatan *ash-Shulh* yang ada dibarengi dengan pengakuan pihak tergugat, maka setelah batal, pihak penggugat menagih kembali sesuatu yang ia gugat (*al-Mushaalah 'anhu, al-Mudda'aa bihi*) kepada pihak tergugat bukan kepada yang lain. Karena jika kesepakatan *ash-Shulh* yang ada batal, maka dianggap seperti tidak ada dan selanjutnya semuanya kembali kepada kondisi semula seperti sebelum adanya kesepakatan *ash-Shulh*.

Akan tetapi apabila kesepakatan *ash-Shulh* yang ada adalah dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak qishash, maka pihak penggugat kembali menuntut dan menggugat pihak tergugat atau terpidana dengan menagih diyat bukan qishash. Sedangkan apabila *al-Mushaalah 'anhu* berupa kemanfaatan, maka jika kesepakatan *ash-Shulh* yang ada batal dikarenakan salah satu pihak meninggal dunia atau karena hal-hal yang membatalkan kesepakatan *ash-Shulh* lainnya ditengah-tengah penggunaan kemanfaatan, maka pihak penggugat kembali menagih sesuatu yang digugatnya (*al-Mushaalah 'anhu, al-Mudda'aa bihi*) sebelumnya sesuai dengan kadar sisa kemanfaatan yang belum terpenuhi jika memang kesepakatan *ash-Shulh* yang ada dibarengi dengan pengakuan pihak tergugat. Namun jika dibarengi dengan penyangkalan dan pengingkaran pihak tergugat, maka pihak penggugat kembali kepada tuntutan asal sesuai dengan kadar sisa kemanfaatan yang belum terpenuhi.[352]

- **Kesepakatan ash-Shulh dengan al-Mushaalah 'anhu berupa bagian harta warisan (at-Takhaaruj)**

Sah melakukan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa bagian si ahli waris dari harta pusaka yang ada, dan di sini diberlakukan hukum-hukum jual beli. Kesepakatan *ash-Shulh* ini dikenal dengan sebutan *"mukhaarajah."*

Mukhaarajah adalah akad yang di dalamnya salah satu ahli waris bersedia untuk tidak mengambil bagiannya dari harta pusaka yang ada, dan sebagai gantinya, ia mendapatkan sejumlah harta yang diambil dari harta pusaka yang ada atau dari harta yang lain. Di sini terdapat perbedaan hukum antara jika harta pusaka yang ada berupa harta *'ainiyyah* (harta benda) atau berupa harta *naqdiyyah* (emas dan perak).

Apabila harta pusaka yang ada berupa harta *'ainiyyah*, seperti harta tidak bergerak (seperti rumah, tanah atau yang lainnya) dan barang dagangan, maka kesepakatan *ash-Shulh* atau *mukhaarajah* tersebut sah, meski berapa pun kadar harta penggantinya, baik sedikit maupun banyak. Karena kesepakatan *ash-Shulh* ini adalah mengandung arti jual beli. Utsman Ibnu Affan r.a. pernah mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* seperti ini dengan isteri Abdurrahman Ibnu Auf r.a. atas seperempat harganya dengan pengganti sebanyak delapan puluh ribu dinar.

Adapun jika harta pusaka yang ada berupa harta *naqdiyyah*, yaitu emas atau perak, maka sah untuk mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* atau *mukhaarajah* meski bagaimana pun harta penggantinya dengan syarat harta penggantinya tersebut berupa harta yang berbeda jenisnya dengan jenis harta pusaka yang ada tersebut. Seperti jika harta pusaka

352 *Al-Badaai',* juz 6 hlm. 55 dan setelahnya; *Al-Mabsuuth,* juz 21 hlm. 34; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5 hlm. 33; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* juz 4 hlm. 495.

yang ada berupa emas lalu harta penggantinya berupa perak atau sebaliknya, karena hal itu sama dengan menjual suatu jenis harta dibayar dengan jenis harta yang berbeda. Oleh karena itu, tidak diharuskan sama kadarnya, akan tetapi disyaratkan *taqaabudh* (*cash and carry*) di majlis akad, karena itu adalah bentuk akad *sharf* (jual beli emas atau perak dibayar dengan emas atau perak).

Apabila harta pusaka yang ada adalah campuran antara harta *'ainiyyah* dan harta *naqdiyyah* dan ini adalah yang biasanya terjadi, maka harta penggantinya harus lebih banyak dari kadar bagiannya pada harta pusaka yang ada, sehingga bagiannya dari harta pusaka yang ada sama dengan kadar sepadannya, sedangkan kelebihannya itu untuk menutupi harta *'ainiyyah* yang lain, seperti barang dagangan, harta tidak bergerak dan yang lainnya, demi menjaga dari terjatuh ke dalam riba. Dan disyaratkan harus *taqaabudh* di dalam harta penggantinya yang menjadi bandingan bagiannya yang berupa emas atau perak, karena di dalam kadar ini, yang berlangsung adalah akad *sharf*.[353]

Kesimpulannya bahwa menurut ulama Hanafiyyah, disyaratkan harta pusaka yang ada diketahui dengan jelas dan tidak disyaratkan harta penggantinya harus sama persis dengan kadar bagiannya dari harta pusaka yang ada. Karena akad ini sama dengan akad jual beli dan di dalam jual beli, harta yang dijual harus diketahui dengan jelas dan pasti supaya bisa untuk diserahterimakan dan harganya tidak harus sama dengan nilai barang yang dijual. Akan tetapi disyaratkan *al-Mutakhaarij* (pihak yang bersedia tidak mengambil bagiannya dari harta peninggalan di dalam akad *mukhaarajah*) harus mengetahui bagiannya dari harta pusaka yang ada, karena dikhawatirkan terjadi penipuan. Begitu juga disyaratkan harus *taqaabudh* apabila yang berlangsung adalah akad *sharf* (bagiannya dari harta pusaka berupa emas atau perak sedangkan penggantinya juga berupa emas atau perak) agar tidak terjatuh ke dalam riba.

353 *Al-Lubaab Syarhul Kitaab*, 2 hlm. 170, *Takmilatu Raddil Muhtaar*, 7 hlm. 205 dan setelahnya.

BAB KEEMPAT BELAS

AL-IBRAA` (PEMBEBASAN DARI TANGGUNGAN HAK)

Bab ini terdiri dari enam pembahasan, yaitu definisi dan disyariatkannya *al-Ibraa`*, rukun *al-Ibraa`*, syarat-syaratnya, objeknya, macam-macamnya dan yang keenam adalah konsekuensi hukumnya.

A. DEFINISI DAN PENSYARIATAN AL-IBRAA`

1. DEFINISI AL-IBRAA`

Al-Ibraa` secara etimologi artinya adalah *at-Tanziih* (pembersihan), *at-Takhliish* (pembebasan, pemurnian) dan *al-Mubaa'adah* (menjauhkan) dari sesuatu. Sedangkan secara terminologi syara' adalah, pengguguran (*al-Isqaath*) oleh seseorang terhadap haknya yang berada di dalam tanggungan orang lain, seperti pengguguran oleh *ad-Daa`in* (pihak yang berpiutang) terhadap *ad-Dain* (utang) yang berada di dalam tanggungan *al-Madiin* (pihak yang berutang). Maka oleh karena itu, apabila hak tersebut tidak berada di dalam tanggungan seseorang, seperti hak *syuf'ah* dan hak menempati rumah atas dasar wasiat, maka melepaskan atau meninggalkan hak tersebut tidak dimasukkan ke dalam kategori *al-Ibraa`*, akan tetapi itu hanya merupakan murni *al-Isqaath* (pengguguran). Berdasarkan hal ini, maka bisa dikatakan bahwa setiap *al-Ibraa`* pasti *al-Isqaath*, namun tidak setiap *al-Isqaath* adalah *al-Ibraa`*.

Al-Ibraa`* disamping mengandung makna *al-Isqaath* (pengguguran), juga mengandung makna lain, yaitu *at-Tamliik* (pemilikan, menjadikan utang yang ada sebagai hak milik pihak yang berutang). Jadi *al-Ibraa` adalah pengguguran terhadap utang yang ada dan memilikkannya (*at-Tamliik*) kepada pihak yang berutang. Setiap madzhab yang ada masing-masing lebih menguatkan dan mengunggulkan salah satu dari kedua makna tersebut.

Ulama Hanafiyyah lebih menguatkan makna *al-Isqaath* dengan tetap mempertahankan makna *at-Tamliik*. Berdasarkan hal ini, maka selanjutnya mereka menetapkan suatu konsekuensi bahwa tidak sah meng*ibraa`*kan (membebaskan) dari harta *al-'Ain*.[354] Karena *al-Ibraa`* adalah *al-Isqaath*, sementara kepemilikan

354 Di bagian terdahulu telah kami jelaskan tentang maksud harta *al-'Ain* dan harta *ad-Dain*. Harta *al-'Ain* atau yang biasa diartikan dengan barang adalah, harta yang wujud barangnya adalah nyata dan konkrit, sehingga bisa ditentukan dan ditunjuk barang yang ini misalnya. Sedangkan *ad-Dain* atau yang biasa diartikan dengan utang adalah harta yang wujud barangnya tidak konkrit dan nyata, akan tetapi masih berbentuk harta yang berada dalam tanggungan dan keberadaannya hanya sebatas pada anggapan dan sebutan (nominal) saja. *Penterj.*

atas harta *al-'Ain* tidak menerima adanya *al-Isqaath*. Maka oleh karena itu, seandainya ada seseorang menggugurkan (*al-Isqaath*) kepemilikannya dari sesuatu barang miliknya, maka kepemilikannya atas sesuatu tersebut tidak bisa gugur dan sesuatu tersebut tetap menjadi miliknya. Begitu juga tidak sah meng*ibraa*'kan dari *al-Mabii'* (barang yang dijual), karena *al-Ibraa*' adalah *al-Isqaath* sementara *al-Isqaath* terhadap harta *al-'Ain* adalah tidak sah. Peng*ibraa*'an dari barang yang dighashab tidak bisa menjadi sebab barang tersebut menjadi milik orang yang menggashabnya, akan tetapi itu hanya suatu bentuk meng*ibraa*'kan (membebaskan) pelaku dari menanggung denda barang tersebut, dan selanjutnya barang tersebut menjadi barang amanat di tangan si pelaku.

Akan tetapi sah meng*ibraa*'kan (membebaskan) dari utang yang tetap dan positif di dalam tanggungan, seperti utang berupa denda nilai barang yang dighashab yang dirusakkan. Begitu juga sah melakukan *al-Ibraa*' atau pembebasan dari tuntutan dan gugatan yang berkaitan dengan harta *al-'Ain*.

Tidak sah membatalkan peng*ibraa*'an dari utang, juga tidak sah membatalkan peng*ibraa*'an dari barang yang dipesan. Misalnya, si A meng*ibraa*'kan (membebaskan) si B dari tanggungan utangnya kepada si A, lalu si A membatalkan dan menganulir pembebasan itu, maka penganuliran itu tidak sah. Atau si A memesan suatu barang kepada si B, lalu si A membebaskan si B dari barang yang dipesan tersebut, kemudian si A membatalkan dan menganulir kembali pembebasan tersebut, maka penganuliran itu tidak sah. Karena *al-Ibraa*' adalah menggugurkan utang dari tanggungan pihak yang berutang, dan sesuatu yang telah gugur tidak bisa kembali lagi, karena dianggap sudah tidak ada dan hilang. Begitu juga dengan barang yang dipesan, karena barang yang dipesan termasuk bentuk utang, dan suatu utang apabila telah digugurkan, maka pengguguran itu tidak bisa dibatalkan dan dianulir kembali, karena utang yang telah gugur tidak bisa kembali lagi. Meng*ibraa*'kan (membebaskan) dari utang dianggap sebagai sebuah bentuk *tabarru'* (derma), karena *al-Ibraa*' di dalamnya terkandung makna *at-Tamliik* meski dalam bentuk *al-Isqaath* (pengguguran).

Sementara itu, yang *raajih* menurut ulama Malikiyyah seperti yang dijelaskan oleh Ad-Dasuqi[355] adalah, bahwa *al-Ibraa*' adalah pemindahan kepemilikan, maka oleh karena itu, termasuk kategori hibah, sehingga membutuhkan kepada qabul.

Sedangkan berdasarkan *qaul jadiid* menurut ulama Syafi'iyah[356], *al-Ibraa*' adalah pemilikan utang kepada pihak yang berutang. Dengan kata lain, *al-Ibraa*' adalah menjadikan utang yang ada sebagai milik pihak yang berutang. Maka karena itu, disyaratkan kedua belah pihak harus mengetahuinya, jika itu mengandung arti *mu'aawadhah* (pertukaran), seperti *khulu'*. Namun jika tidak mengandung unsur *mu'aawadhah*, maka cukup *al-Mubri*' (pihak yang membebaskan) saja yang mengetahuinya. Peng*ibraa*'an atau pembebasan dari sesuatu yang tidak diketahui dengan jelas dan pasti adalah tidak sah hukumnya. Sementara itu, ada sebagian ulama Syafi'iyah mengatakan bahwa yang *ashah* adalah bahwa *al-Ibraa*' adalah *al-Isqaath* (pengguguran).

Sedangkan yang *raajih* menurut ulama Hanabilah,[357] *al-Ibraa*' adalah *al-Isqaath*, dan tidak ada sesuatu yang menghalangi seseorang

355 *Haasyiyah Ad-Dasuqi 'ala Asy-Syarhil Kabiir*, juz 4 hlm. 99; *Al-Furuuq*, juz 2 hlm. 111.

356 *Al-Muhallaa 'alal Minhaaj ma'a Haasyiyatil Qalyubi wa 'Umairah*, juz 2 hlm. 326 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 2020; *Al-Asybaah wan Nazhaa'ir* karya As-Suyuthi, hlm. 152.

357 *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 379, 385, 4 hlm. 336; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 483.

untuk menggugurkan (*al-Isqaath*) sebagian haknya atau menghibahkannya. Rasulullah saw. pernah berbicara kepada para pihak yang berpiutang kepada Jabir r.a. dan meminta mereka supaya bersedia menggugurkan utang Jabir r.a. kepada mereka.

2. PENSYARIATAN AL-IBRAA`

Al-Ibraa`* secara garis besar adalah sesuatu yang dianjurkan (*manduub*). Al-Khathib Asy-Syarbini mengatakan bahwa *al-Ibraa` adalah sesuatu yang sangat dianjurkan (*mathluub*), maka oleh karena itu, cakupan *al-Ibraa`* lebih diperluas, beda halnya dengan *dhamaan* atau *kafaalah* (jaminan). Karena *al-Ibraa`* adalah salah satu bentuk kemurahan hati, berbuat baik dan pemberian, sebab *al-Ibraa`* mengandung unsur menggugurkan hak dari pihak yang berutang, meskipun ia bukanlah orang yang baru mengalami kesempitan ekonomi. Allah SWT berfirman,

وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾

"Dan jika (orang berutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui." **(al-Baqarah: 280)**

B. RUKUN AL-IBRAA`

Rukun *al-Ibraa`* menurut ulama Hanafiyyah hanyalah ijab saja yang dilakukan oleh *al-Mubri`* (pihak yang berpiutang yang membebaskan pihak yang berutang dari tanggungan utangnya) yang menunjukkan secara jelas bahwa ia melepaskan haknya tersebut. Hal ini berdasarkan pertimbangan bahwa rukun adalah bagian inti dari sesuatu yang tanpanya, sesuatu tersebut tidak ada. Sedangkan elemen atau unsur-unsur akad *al-Ibraa`* lainnya berupa kedua belah pihak yang melakukan akad *al-Ibraa`* dan objeknya, maka semua itu adalah sisi-sisi atau bagian luar akad, bukan termasuk rukun.

Sementara itu, jumhur berpendapat bahwa *al-Ibraa`* memiliki empat rukun, yaitu *al-Mubri`* (pihak yang membebaskan), *al-Mubra`* (pihak yang berutang yang dibebaskan dari utangnya), *shighah* (ijab) dan *al-Mubra` minhu* (objek *al-Ibraa`* yaitu berupa utang, harta *al-'Ain*, atau hak), dengan berdasarkan pertimbangan bahwa rukun adalah setiap hal atau unsur yang keberadaan sesuatu bergantung kepadanya, baik itu termasuk bagian atau unsur dalamnya, yaitu ijab saja atau ijab qabul, maupun merupakan bagian atau unsur luar, seperti kedua belah pihak yang mengadakan akad *al-Ibraa`* dan objek *al-Ibraa`*.

1. APAKAH AL-IBRAA` BUTUH KEPADA QABUL?

Jumhur ulama selain ulama Malikiyyah[358] berpendapat bahwa *al-Ibraa`* tidak butuh kepada qabul. Maka oleh karena itu, *al-Ibraa`* sudah terbentuk hanya dengan adanya ijab saja. Karena menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Hanabilah, *al-Ibraa`* adalah *al-Isqaath* (pengguguran) dan bentuk-bentuk *al-Isqaath* seperti talak dan pemerdekaan budak tidak butuh kepada qabul, baik apakah *al-Isqaath* tersebut dengan menggunakan kata *al-Ibraa`* maupun dengan kata menghibahkan utang kepada pihak yang berutang. Namun ada sebagian ulama Hanafiyyah yang meminta adanya qabul di dalam penghibahan utang kepada pihak yang berutang. Namun yang masyhur adalah pendapat yang pertama.

Meskipun yang *raajih* menurut ulama Syafi'iyah adalah bahwa *al-Ibraa`* adalah *at-*

358 *Op cit.*

Tamliik (pemilikan) utang kepada pihak yang berutang seperti yang telah kami jelaskan di atas, namun tetap tidak perlu kepada qabul, karena yang dimaksudkan dari *al-Ibraa`* adalah *al-Isqaath* (pengguguran).

Bentuk ijab di dalam *al-Ibraa`* adalah seperti perkataan, "Saya membebaskanmu dari utangmu kepadaku," atau, "Saya melepaskanmu dari utangmu kepadaku," atau, "Saya menggugurkannya darimu," atau, "Saya jadikan utang itu sebagai hakmu," atau, "Saya meninggalkannya untukmu," dan yang lainnya. Jurnal Hukum materi nomor 1561 menetapkan bahwa apabila ada seseorang berkata, "Tidak ada persengketaan dan gugatan antara saya dan si Fulan," atau, "Saya tidak memiliki hak yang berada pada si Fulan," atau, "Saya telah selesai dari penuntutan dan gugatan hak saya kepada si Fulan," atau, "Saya meninggalkan tuntutan dan gugatan tersebut," atau, "Tidak ada sesuatu hak saya yang tersisa padanya," atau, "Saya telah menerima hak saya dari si Fulan secara sempurna," maka semua ini berarti dirinya telah melakukan *al-Ibraa`* atau membebaskan pihak yang berutang dari utang yang ada.

Ulama Malikiyyah berdasarkan pendapat yang *raajih* berpendapat bahwa *al-Ibraa`* butuh kepada qabul. Karena *al-Ibraa`* adalah memindah kepemilikan, seperti hibah. Maka oleh karena itu, di dalam penghibahan utang kepada pihak yang menanggungnya harus dengan adanya qabul, karena itu adalah *al-Ibraa`*.

Qabul haruslah berlangsung di majlis akad berdasarkan kesepakatan. Hanya saja ulama Syafi'iyah[359] mensyaratkan qabul harus dalam bentuk ucapan seketika dalam kasus jika seandainya pihak yang dibebaskan (*al-Mubra`*) dijadikan sebagai wakil di dalam membebaskan dirinya sendiri, walaupun itu dari hakim. Sedangkan menurut zhahir madzhab Maliki, boleh mengakhirkan qabul dari ijab. Dalam hal ini mereka mengatakan seperti berikut, "Barangsiapa yang diam saja dan tidak melakukan qabul terhadap sedekah yang diberikan kepadanya untuk beberapa waktu, maka ia boleh untuk melakukan qabul setelah itu."

Ulama Hanafiyyah mengecualikan dari ketentuan tidak harus adanya qabul di dalam *al-Ibraa`*, yaitu kasus *al-Ibraa`* atau pembebasan dari kedua penukar dalam akad *sharf* (jual beli emas atau perak dibeli dengan emas atau perak juga) dan *al-Ibraa`* dari harga barang pesanan di dalam akad *salam*. Maka, kedua *al-Ibraa`* ini butuh kepada qabul, karena *al-Ibraa`* berkonsekuensi terhilangkannya atau terlewatkannya hak *al-Qabdhu* (menerima dan memegang sesuatu yang menjadi haknya), dan hal ini menjadikan akad *sharf* atau akad *salam* tersebut batal, sementara membatalkan akad tersebut tidak bisa hanya dilakukan oleh salah satu pihak saja, akan tetapi butuh kepada qabul pihak yang satunya lagi, sehingga jika ia melakukan qabul, maka ia terbebas, namun jika tidak, maka ia tidak terbebas. Apabila *al-Ibraa`* berlangsung disertai dengan qabul, maka akad *Sharf* dan akad *salam* tersebut batal, karena tidak terpenuhinya *al-Qabdhu* (menerima dan memegang penukar akad *sharfu*, dan menerima serta memegang harga barang yang dipesan) yang dijadikan sebagai syarat sahnya akad *sharf* dan akad *salam*.

Adapun apabila *al-Ibraa`* atau pembebasan yang ada adalah dari *al-Muslam fiihi* (barang yang dipesan) atau dari harga barang yang dijual, maka boleh tanpa adanya qabul. Karena *al-Qabdhu* (menerima dan memegang barang yang dipesan, atau menerima dan memegang harga barang yang dijual) tidak merupakan syarat. Karena *al-Ibraa`* atau pembebasan dari suatu utang yang secara syara' tidak wajib untuk melakukan *al-Qabdhu* terhadapnya adalah merupakan bentuk *al-Isqaath* (pengguguran)

359 *Haasyiyatul Qalyubi*, juz 2 hlm. 340; *Al-Asybaah wan Nazhaa`ir*, karya As-Suyuthi, hlm. 152.

terhadap hak *al-Mubri`* bukan yang lainnya, maka oleh karena itu, ia memiliki hak atau kewenangan melakukan *al-Ibraa`* dari arah dirinya saja.[360]

2. MENOLAK AL-IBRAA`

Ulama Syafi'iyah di dalam pendapat yang *raajih* dan ulama Hanabilah mengatakan, bahwa *al-Ibraa`* sah dan terbentuk hanya dengan ijab tanpa butuh kepada qabul, dan *al-Ibraa`* tidak batal dengan adanya penolakan dari pihak yang berutang (yang dibebaskan, *al-Mubra`*). Karena *al-Ibraa`* adalah *al-Isqaath* (pengguguran) menurut ulama Hanabilah, seperti pengguguran hak qishash dan pengguguran hak *syuf'ah*. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah adalah karena yang dimaksudkan dari *al-Ibraa`* adalah *al-Isqaath*. Maka oleh karena itu, *al-Ibraa`* atau pembebasan dari utang sudah sah walaupun pihak yang berutang menolaknya.

Sementara itu, ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah berpendapat bahwa *al-Ibraa`* tertolak dengan adanya penolakan dari pihak yang berutang, baik apakah penolakan tersebut berlangsung di majlis akad maupun setelahnya. Karena *al-Ibraa`* menurut ulama Malikiyyah butuh kepada qabul, sebab *al-Ibraa`* mengandung arti *at-Tamliik*. Sedangkan menurut ulama Hanafiyyah, alasannya adalah karena mempertimbangkan keberadaan arti *at-Tamliik* di dalam *al-Ibraa`*, meskipun *al-Ibraa`* menurut mereka adalah *al-Isqaath*.[361] Sehubungan dengan itu, maka *al-Ibraa`* tertolak dengan adanya penolakan pihak yang berutang.

Penolakan yang diperhitungkan keberadaannya adalah penolakan yang muncul dari *al-Mubra`* (pihak yang dibebaskan) atau dari ahli warisnya setelah ia meninggal dunia. Ulama Hanafiyyah mengecualikan empat kasus *al-Ibraa`* yang tidak tertolak dengan adanya penolakan dari *al-Mubra`*, yaitu,[362]

1, 2. *Al-Ibraa`* di dalam akad *hawaalah*, dan *al-Ibraa`* dalam akad *kafaalah* menurut pendapat yang kuat.

   Karena *al-Ibraa`* di dalam akad *hawaalah* dan *kafaalah* adalah murni *al-Isqaath* (pengguguran), di dalamnya tidak ditemukan arti atau unsur *at-Tamliik* (pemilikan) terhadap harta. *Al-Ibraa`* yang murni *al-Isqaath* tidak mengandung kemungkinan ditolak, karena di dalamnya tidak ditemukan adanya *as-Saaqith* (sesuatu yang gugur). Berdasarkan hal ini, maka seandainya pihak *al-Muhaal* meng-*ibra`*kan (membebaskan) *al-Muhaal 'alaihi*, lalu *al-Muhaal 'alaihi* menolaknya, maka *al-Ibraa`* tersebut tetap tidak tertolak. Begitu juga seandainya pihak yang berpiutang membebaskan pihak *kafiil*, lalu pihak *kafiil* menolaknya, maka *al-Ibraa`* tersebut tetap tidak tertolak.

3. Ketika *al-Ibraa`* didahului dengan adanya permintaan *al-Ibraa`* oleh pihak yang berutang, seperti ia berkata kepada *al-Mubri`* (pihak yang berpiutang), "Bebaskanlah aku," lalu *al-Mubri`* pun membebaskannya, lalu pihak yang berutang malah menolaknya, maka *al-Ibraa`* tersebut tidak tertolak.
4. Apabila pihak *al-Mubra`* telah melakukan qabul terhadap *al-Ibraa`* yang ada, kemudian setelah itu *al-Mubra`* menolak *al-Ibraa`* tersebut, maka *al-Ibra`* itu tetap tidak bisa tertolak. Jurnal Hukum di dalam materi nomor 1568 sehubungan dengan masalah qabul dan menolak *al-Ibraa`* mene-

360 *Al-Badaai'*, juz 5 hlm. 203.

361 *Al-'Inaayah bi Haamisyi Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 44; *Al-Fataawal Hindiyyah*, juz 4 hlm. 365, 384; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 4 hlm. 544; *Al-Asybaah wan Nazhaa`ir* karya Imam As-Suyuthi, hlm. 152, *Kasysyaaful Qinaa`*, juz 4 hlm. 336; *Haasyiyatud Dasuqi*, juz 4 hlm. 99.

362 *Raddul Muhtaar 'alad Durril Mukhtaar*, juz 4 hlm. 544.

gaskan–dengan berdasarkan pada pendapat ulama Hanafiyyah–seperti berikut, "*Al-Ibraa`* tidak diharuskan adanya qabul di dalamnya, akan tetapi *al-Ibraa`* tertolak dengan adanya penolakan oleh pihak *al-Mubra`*. Karena apabila ada seseorang meng*ibra`*kan (membebaskan) orang lain, maka tidak disyaratkan harus ada qabul darinya, akan tetapi jika ia menolak *al-Ibraa`* tersebut di majlis dengan berkata, "Saya tidak menerimanya," maka *al-Ibraa`* tersebut tertolak, maksudnya *al-Ibraa`* tersebut tidak memiliki konsekuensi hukum apa-apa. Akan tetapi jika seandainya penolakan tersebut terjadi setelah ia melakukan qabul terhadap *al-Ibraa`* tersebut, maka *al-Ibraa`* tersebut tidak bisa tertolak. Begitu juga apabila *al-Muhaal* meng*ibraa`*kan *al-Muhaal 'alaihi*, atau pihak yang berhak menagih meng*ibraa`*kan *kafiil`* (pihak penjamin), lalu *al-Muhaal 'alaihi* atau si *kafiil* tersebut menolaknya, maka *al-Ibraa`* tersebut tetap tidak bisa tertolak.

C. SYARAT-SYARAT AL-IBRAA`

Mencakup syarat-syarat *al-Mubri`* (pihak yang membebaskan), syarat-syarat *al-Mubra`* (pihak yang dibebaskan), syarat-syarat ijab qabul di dalam *al-Ibraa`*, dan syarat-syarat *al-Mubra` minhu* (objek *al-Ibraa`* yang darinya *al-Mubra`* dibebaskan).

1. SYARAT-SYARAT AL-MUBRI` (PIHAK YANG MEMBEBASKAN)

Syarat-syarat *al-Mubri`* adalah seperti berikut,[363]

1. Ia harus orang yang memiliki kelayakan dan kompetensi untuk ber*tabarru'* (berderma), yaitu berakal, baligh, memiliki sifat *ar-Rusyd* (memiliki kemampuan manajemen yang baik dalam mengelola dan membelanjakan harta secara baik dan benar) dan tidak berstatus sebagai *al-Mahjuur 'alaihi* (dilarang menggunakan dan mentasharufkan harta) karena alasan *safah* (tidak memiliki kemampuan manajemen dalam mengelola dan membelanjakan harta dengan baik dan benar) atau karena memiliki tanggungan utang. Karena *al-Ibraa`* adalah bentuk *tabarru'* atau derma yang diberikan oleh pihak yang berpiutang, karena pembebasan tersebut adalah murni tanpa ada imbalan apa-apa yang ia dapatkan dari pihak yang berutang atas *al-Ibraa`* atau pembebasan yang ia berikan itu. Adapun syarat ia bukanlah orang yang berstatus sebagai *al-Mahjuur 'alaihi* karena memiliki tanggungan utang menurut ulama Hanafiyyah berdasarkan apa yang difatwakan dari pendapat Abu Yusuf dan Muhammad bahwa boleh menerapkan status *al-Hajr* (pelarangan menggunakan dan mentasharufkan harta) atas seseorang karena memiliki tanggungan utang, maka syarat ini adalah syarat berlaku efektifnya *al-Ibraa`*, bukan syarat sahnya. Berdasarkan hal ini, maka pembebasan atau *al-Ibraa`* yang dilakukan oleh seseorang yang berstatus *al-Mahjuur'alaihi* karena memiliki tanggungan utang statusnya adalah ditangguhkan atau digantungkan kepada izin dan legitimasi para pihak yang berpiutang, demi untuk menjaga dan melindungi hak-hak mereka.
2. Ia harus memiliki kekuasaan dan kewenangan atas hak yang menjadi objek *al-Ibraa`* (yaitu *al-Mubra` minhu*), seperti ia adalah sebagai pemilik *al-Mubra` minhu*,

363 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 531; *Takmilatu Ibni 'Abidin*, juz 2 hlm. 328; *Al-Fataawal Hindiyyah*, juz 4 hlm. 355; *Mursyidul Hairaan*, 184, 185, 197, 198, *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 4 hlm. 98; *Al-Qalyuubi wa 'Umairah*, juz 2 hlm. 326, juz 3 hlm. 159, 162; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4 hlm. 329, 336; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 202; *Al-Asybaah wan Nazhaa'ir* karya As-Suyuthi, hlm. 152.

atau ia sebagai pihak yang mewakilkan pembebasan dari *al-Mubra` minhu,* atau ia adalah seseorang yang berstatus sebagai *al-Washi* (orang yang ditunjuk untuk mengasuh dan mengelola harta anak yatim) atas pihak yang berpiutang.

Adapun *al-Ibraa`* yang diberikan atau dikeluarkan oleh pihak luar (*al-Fudhuuli,* pihak yang tidak memiliki kewenangan apa pun) menurut ulama yang memperbolehkan pentasharufan seorang *al-Fudhuuli,* maka apabila setelah itu, pemilik *al-Mubra` minhu* menyetujui dan meluluskan pembebasan tersebut, maka pembebasan itu berlaku efektif dan status hukumnya sama seperti wakil.

Menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Hanabilah, yang diperhitungkan di dalam masalah kekuasaan dan kewenangan *al-Mubri`* atas *al-Mubra` minhu* adalah kenyataannya, bukan berdasarkan persangkaan. Berdasarkan hal ini, maka jika seandainya ada seorang anak membebaskan pihak yang berutang kepada ayahnya dari tanggungan utang tersebut dan ketika melakukan pembebasan itu ia mengira bahwa ayahnya masih hidup, lalu ternyata ketika ia melakukan pembebasan tersebut, ayahnya ternyata telah meninggal dunia, maka *al-Ibraa`* tersebut sah. Karena *al-Ibraa`* adalah *al-Isqaath* (pengguguran), dan dalam kasus ini, *al-Mubra` minhu* pada kenyataannya memang adalah milik si anak (maksudnya melalui jalur warisan). Hal ini seperti kasus seorang ahli waris sebut saja si A menjual harta orang yang hartanya ia warisi sebut saja si B, dan si A mengira bahwa si B masih hidup, namun ketika si A menjualnya, ternyata si B sudah meninggal dunia, maka penjualan tersebut sah, karena dengan begitu berarti si A menjual sesuatu yang menjadi miliknya sendiri (maksudnya melalui jalur warisan). Namun jika *al-Ibraa`* dinilai sebagai bentuk *at-Tamliik* seperti yang dikatakan oleh ulama Syafi'iyah berdasarkan pendapat yang *ashah,* maka *al-Ibraa`* tersebut tidak sah.

3. *Al-Ibraa`* harus berdasarkan kerelaan dan atas kemauan sendiri pihak *al-Mubri`.* Maka oleh karena itu, tidak sah *al-Ibraa`* yang diberikan oleh *al-Mukrah* (orang yang dipaksa).

a. Mewakilkan al-Ibraa`

Sah mewakilkan *al-Ibraa`*, namun dengan syarat adanya izin khusus untuk hal itu atau dengan kata lain, izin tersebut memang benar-benar izin untuk memberikan *al-Ibraa`*, tidak cukup hanya berupa izin untuk melakukan suatu akad. Menurut ulama Hanafiyyah, seseorang yang dijadikan sebagai wakil untuk memberikan *al-Ibraa`* tidak boleh mewakilkannya lagi kepada orang lain, seperti si A mewakilkan kepada si B untuk memberikan *al-Ibraa`*, lalu si B mewakilkannya lagi kepada si C, maka ini tidak boleh menurut ulama Hanafiyyah.

Menurut ulama Syafi'iyah,[364] sahnya mewakilkan *al-Ibraa`* cukup dengan syarat pihak yang mewakilkan mengetahui kadar atau jumlah utang yang menjadi objek *al-Ibraa`* (*al-Mubra` minhu*), walaupun pihak wakil dan pihak *al-Mubra`* tidak mengetahui jumlah atau kadar *al-Mubra` minhu* tersebut. Atau dengan kata lain, agar mewakilan *al-Ibraa`* sah, maka hanya disyaratkan *al-Muwakkil* (pihak yang mewakilkan) mengetahui jumlah atau kadar *al-Mubra` minhu,* jadi tidak disyaratkan pihak wakil dan pihak *al-Mubraa`* juga harus mengetahui jumlah atau kadarnya.

364 *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 222; *Al-Asybaah wan Nazhaa`ir* karya As-Suyuthi, hlm. 152

Menurut ulama Syafi'iyah, berdasarkan pendapat bahwa *al-Ibraa`* adalah *at-Tamliik*, tidak sah menjadikan *al-Mubra`* sebagai wakil untuk meng*ibraa`*kan (membebaskan) dirinya sendiri, seperti halnya tidak boleh menunjuk seseorang menjadi wakil untuk menjual sesuatu kepada diri si wakil sendiri. Gambarannya adalah seperti si A membebaskan si B, lalu si A menjadikan si B sebagai wakilnya untuk membebaskan dirinya sendiri, ini tidak boleh. Namun berdasarkan pendapat kedua yang mengatakan bahwa *al-Ibraa`* adalah *al-Isqaath*, maka sah menjadikan pihak yang berutang (baca: *al-Mubra`*) sebagai wakil di dalam membebaskan dirinya sendiri.

b. Mengibraa`kan ketika sakit parah (maradhul maut, menderita penyakit berbahaya dan mematikan)[365]

Berdasarkan syarat *al-Mubri`* yang pertama, maka *al-Mubri`* tidak boleh orang yang sedang sakit parah. Apabila seseorang yang sedang sakit parah meng*ibraa`*kan (membebaskan) salah satu ahli warisnya, maka *al-Ibraa`* tersebut statusnya ditangguhkan dan digantungkan kepada izin dan persetujuan ahli waris yang lain, meskipun jumlah *al-Mubra` minhu* tidak sampai sepertiga dari harta peninggalannya. Namun apabila yang di*ibraa`*kan adalah orang lain (maksudnya bukan termasuk ahli warisnya) dan *al-Mubra` minhu* melebihi sepertiga dari harta peninggalannya, maka peng*ibraa`*an di dalam jumlah yang melebihi sepertiga itu digantungkan kepada izin dan persetujuan pihak ahli waris (seperti jika sepertiga dari harta warisan adalah berjumlah seratus ribu misalnya, sementara *al-Mubraa` minhu* berjumlah seratus lima puluh ribu, maka peng*ibraa`*an dari yang lima puluh ribu itu digantungkan kepada izin dan persetujuan pihak ahli waris). Hal ini dikarenakan *al-Ibraa`* adalah sebuah bentuk *tabarru'* (derma) yang memiliki hukum seperti wasiat. Jika seseorang yang sedang sakit parah meng*ibraa`*kan salah satu dari para pihak yang berutang kepadanya, sementara dirinya sendiri juga memiliki tanggungan utang kepada orang lain juga yang apabila jumlah harta peninggalannya digunakan untuk membayar utangnya itu, maka semuanya habis tanpa tersisa, maka peng*ibraa`*annya itu tidak bisa dijalankan, karena harta peninggalannya terikat dengan hak-hak para pihak yang berpiutang.[366]

2. SYARAT-SYARAT AL-MUBRA` (PIHAK YANG DIBEBASKAN)

Berdasarkan kesepakatan fuqaha menurut ulama Hanabilah,[367] *al-Mubra`* disyaratkan harus diketahui dengan jelas, pasti dan ditentukan individunya, tidak boleh *majhuul* (tidak diketahui) dan tidak boleh *mubham* (samar, tidak jelas dan tidak ditentukan siapa orangnya). Oleh karena itu, seandainya *al-Mubri`* meng*ibraa`*kan salah satu dari kedua orang yang memiliki tanggungan utang kepadanya, lalu ia berkata kepada mereka berdua, "Saya meng*ibraa`*kan salah satu dari kalian berdua," maka peng*ibraa`*an tersebut tidak sah. Begitu juga, tidak sah jika ia berkata, "Saya meng*ibraa`*kan setiap orang yang memiliki tanggungan utang kepadaku, atau setiap orang yang memiliki tanggungan utang kepada *muu-*

365 *Maradhul maut* (penyakit mematikan) adalah kondisi sakit keras atau berat yang berujung kepada kematian menurut pengamatan dan penilaian para dokter. Atau kondisi sakit yang bisa berujung kepada kematian meskipun tidak bersifat rata-rata. Yakni, yang menjadi patokan adalah banyaknya kasus kematian karena penyakit tersebut, meskipun tidak sampai pada tingkatan rata-rata.

366 *Al-Fataawal Hindiyyah*, juz 4 hlm. 382; *Al-'Inaayah bi Haamisyi Fathil Qadiir*, juz 6 hlm. 281; *Fathul Qadiir*, juz 7 hlm. 23; *Al-Qalyuubi wa 'Umairah*, juz 3 hlm. 159, 162; *Al-Asybaah wan Nazhaa`ir* karya As-Suyuthi, hlm. 152, *Al-Majallatul 'Adliyyah*, materi nomor 1570, 1571, *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 4 hlm. 98.

367 *Jaami'ul Fushuuliin*, juz 1 hlm. 125 cet. *Al-Azhariyyah* tahun 1300 H; *Al-Khurasyi*, juz 6 hlm. 99, cet. *Shaadir*; *Al-Asybaah wan Nazhaa`ir*, karya imam As-Suyuthi, hlm. 152, *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4 hlm. 337.

ritsku (orang yang hartanya ia warisi)." Seperti halnya pengakuan pihak yang berpiutang bahwa setiap pihak yang berutang kepadanya terbebas dari tanggungan utang mereka kepadanya, adalah tidak sah, kecuali jika yang ia maksudkan adalah pihak tertentu yang berutang kepadanya, atau beberapa orang tertentu. Oleh karena itu, apabila ia berkata, "Saya meng*ibraa*`kan mereka para pihak yang berutang kepadaku itu," maka peng*ibraa*`an tersebut sah.

Ulama Syafi'iyah memberi alasan kenapa *al-Ibraa`* tidak sah jika pihak yang berutang yang di*ibraa*`kan tidak diketahui dengan jelas dan pasti, yaitu bahwa *al-Ibraa`* mengandung arti atau unsur *at-Tamliik*, sementara *at-Tamliik* (pemilikan) kepada seseorang yang tidak diketahui secara jelas dan pasti siapa orangnya hukumnya adalah tidak sah.

Jurnal Hukum materi nomor 1567 menyebutkan syarat ini seperti berikut, *al-Mubra`* harus diketahui dengan jelas, pasti dan ditentukan siapa orangnya. Berdasarkan hal ini, maka apabila seandainya ada seseorang berkata, "Saya meng*ibraa*`kan seluruh pihak yang memiliki tanggungan utang kepadaku," atau, "Saya tidak memiliki sesuatu hak lagi yang berada di dalam tanggungan seseorang," maka peng*ibraa*`annya tersebut tidak sah. Adapun jika ia berkata, "Saya meng*ibraa*`kan para penduduk perkampungan itu," sementara penduduk perkampungan yang ia maksud adalah terdiri dari orang-orang tertentu yang diketahui dengan jelas dan dalam jumlah terbatas, maka peng*ibraa*`annya tersebut sah.

Peng*ibraa*`an sah, baik apakah *al-Mubra`* mengakui kalau memang ia memiliki tanggungan hak yang dimaksudkan (*al-Mubra` minhu*) maupun mengingkari dan menyangkalnya, bahkan walaupun ia sampai bersumpah sekalipun di dalam pengingkarannya tersebut. Karena *al-Ibraa`* menurut jumhur selain ulama Malikiyyah bisa terbentuk hanya dengan ijab saja dan tidak butuh kepada qabul dari *al-Mubra`*. Juga, *al-Ibraa`* tidak butuh kepada pembuktian dan pembenaran pihak yang berpiutang bahwa *al-Mubra`* memang memiliki tanggungan hak yang dimaksudkan.

3. SYARAT-SYARAT AL-MUBRA` MINHU (OBJEK AL-IBRAA`)

Syarat-syarat *al-Mubra` minhu* adalah seperti berikut,[368]

1. Menurut ulama Syafi'iyyah di dalam *qaul jadiid* (pendapat Imam Syafi'i setelah ia pindah ke Mesir), *al-Mubra` minhu* disyaratkan harus diketahui dengan jelas. Maka oleh karena itu, tidak sah meng*ibraa*`kan dari *al-Mubra` minhu* yang *majhuul*. Yang dimaksud dengan *majhuul* adalah sesuatu yang tidak mudah untuk mengetahuinya. Maka oleh karena itu, meng*ibraa*`kan dari *al-Mubra` minhu* yang *majhuul* atau tidak diketahui jenis, kadar atau spesifikasinya adalah batal dan tidak sah. Karena *al-Ibraa`* adalah *at-Tamliik* yang membutuhkan kepada keridhaan pihak *al-Mubri`*, dan tidak masuk akal jika ada seseorang rela meng*ibraa*`kan dan menggugurkan suatu haknya yang ia sendiri tidak mengetahui dengan pasti jenis, kadar atau sifatnya. Seandainya ada seseorang meng*ibraa*`kan pihak yang berutang kepadanya dari utangnya itu yang berupa beberapa dirham yang tidak diketahui secara jelas dan pasti berapa jumlahnya, maka pihak yang berutang itu hanya terbebaskan atau ter*ibraa*`kan dari tiga dirham saja, karena tiga adalah

368 *Takmilatu Ibni 'Abidin*, juz 2 hlm. 182-183; *Asy-Syarhul Kabiir ma'ad Dasuqiy*, juz 3 hlm. 411; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 202 dan setelahnya; *Al-Qalyubiy*, juz 2 hlm. 326 dan setelahnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4 hlm. 336.

batas minimal jumlah jamak (banyak) berdasarkan pendapat yang *mu'tamad.*

Akan tetapi mereka mengatakan bahwa cara atau solusi meng*ibraa*'kan dari *al-Mubra' minhu* yang *majhuul* adalah *al-Mubri'* menyebutkan suatu jumlah tertentu yang dipastikan jumlah tersebut melebihi jumlah utang yang ada, seperti *al-Mubri'* yang tidak mengetahui secara pasti berapa jumlah utang yang ada, apakah lima atau sepuluh umpamanya, maka ia meng*ibraa*'kan pihak yang berutang dari lima belas misalnya.

Namun dalam hal ini, mereka mengecualikan *al-Ibraa'* dengan *al-Mubra' minhu* berupa unta diyat, maka sah meng*ibraa*'kan dari unta diyat walaupun tidak diketahui spesifikasinya. Karena unta diyat telah diketahui secara pasti usia dan jumlahnya, dan untuk masalah spesifikasi sifat unta diyat, maka dikembalikan kepada kebanyakan unta daerah setempat.

Begitu juga, mereka mengecualikan *al-Mubra' minhu* yang peng*ibraa*'annya diberikan oleh pihak yang berpiutang setelah ia meninggal dunia nanti, maka meskipun *al-Mubra' minhu* tersebut tidak diketahui dengan jelas dan pasti, maka *al-Ibraa'* itu tetap sah, karena *al-Ibraa'* tersebut berarti merupakan sebuah wasiat.

Sedangkan mayoritas ulama (ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah) tidak mensyaratkan syarat ini. Mereka memperbolehkan *al-Ibraa'* dengan *al-Mubra' minhu* yang *majhuul* atau tidak diketahui kadar dan sifatnya, meskipun sebenarnya mungkin untuk mengetahuinya. Karena *al-Ibraa'* adalah pengguguran hak atau murni pengguguran, seperti memerdekakan budak dan talak. Maka oleh karena itu, sah dan bisa berlaku efektif secara mutlak, baik apakah *al-Mubra' minhu* diketahui dengan jelas dan pasti maupun tidak. Maka oleh karena itu, jika seandainya pihak yang berpiutang meng*ibraa*'kan pihak yang berutang dari salah satu dua utangnya kepadanya, maka itu sah. Akan tetapi ulama Hanabilah mengatakan bahwa seandainya pihak yang berutang memanipulasi utangnya karena khawatir apabila pihak yang berpiutang mengetahui utang yang ada secara benar, maka ia tidak bersedia untuk meng*ibraa*'kannya dari utang tersebut, sementara pihak yang berpiutang memang tidak mengetahui utang tersebut dengan benar, maka keterbebasan dirinya dari utang tersebut tidak sah, karena hal itu mengandung unsur penipuan dan pengelabuhan terhadap pihak yang berpiutang (baca: *al-Mubri'*), padahal hal itu mungkin untuk dihindari.

2. *Al-Mubraa' minhu* tidak boleh berupa harta *al-'Ain.* Karena harta *al-'Ain* tidak berada di dalam tanggungan, sementara *al-Ibraa'* adalah *al-Isqaath* (pengguguran), sedangkan hal-hal yang menerima untuk digugurkan adalah hak-hak yang berada di dalam tanggungan. Maka oleh karena itu, *al-Ibraa'* dengan *al-Mubra' minhu* berupa harta *al-'Ain* adalah batal dan tidak sah. Seandainya ada seseorang menggashab sebuah kitab misalnya, maka tidak sah meng*ibraa*'kannya dari kitab tersebut.

Sah meng*ibraa*'kan dengan *al-Mubra' minhu* berupa *ad-Dain* (tanggungan utang), walaupun *ad-Dain* atau tanggungan utang tersebut dalam bentuk *al-'Ain* (barang) seperti tanggungan diyat berupa unta misalnya.

Begitu juga sah meng*ibraa*'kan dengan *al-Mubra' minhu* berupa hak, seperti peng*ibraa*'an (pembebasan) dari hak penuntutan dan gugatan, meng*ibraa*'kan seorang *kafiil* dari hak *kafaalah* (penjaminan), dan meng*ibraa*'kan *al-Muhaal 'alaihi* dari hak

hawaalah (pengalihan utang), karena keterbebasan di dalam kedua contoh yang terakhir ini adalah keterbebasan dari hak *kafaalah* atau *hawaalah*.

3. *Al-Mubra` minhu* statusnya harus sudah ada ketika dilakukan *al-Ibraa`*. Maka oleh karena itu, tidak sah peng*ibraa*'an dari suatu hak yang belum ada, seperti Anda meng*ibraa*'kan seseorang dari utang yang akan Anda pinjamkan kepadanya, atau meng*ibraa*'kannya dari sesuatu yang akan menjadi tanggungannya atau kewajibannya untuk memenuhinya. Berdasarkan hal ini, maka ulama Hanafiyyah tidak memperbolehkan peng*ibraa*'an seorang isteri terhadap suaminya dari nafkahnya untuk masa yang akan datang, atau dari nafkah masa 'iddah sebelum si suami menceraikannya. Karena *al-Ibraa`* adalah *al-Isqaath* (pengguguran), sementara sesuatu yang baru akan ada sebenarnya adalah sesuatu yang statusnya gugur atau belum wajib, maka oleh karena itu, tidak bisa untuk digugurkan.

Fuqaha mendasarkan tidak sahnya *al-Ibraa`* dari utang yang belum tetap dan positif atas sebuah hadits berikut,

لاَ طَلاَقَ إِلاَّ فِيمَا تَمْلِكُ وَلاَ عَتَاقَ إِلاَّ فِيمَا تَمْلِكُ

"Tidak ada talak kecuali terhadap sesuatu yang kamu miliki (maksudnya, talak sebelum menikah tidak sah atau dengan kata lain, tidak sah seorang laki-laki menceraikan seorang wanita yang belum ia nikahi) *dan tidak ada pemerdekaan budak kecuali terhadap budak yang kamu miliki."*[369]

Dan *al-Ibraa`* adalah semakna dengan talak dan pemerdekaan budak.

4. SYARAT-SYARAT SHIIGHAH (IJAB) AL-IBRAA`

Syarat-syarat *shiighah* untuk *al-Ibraa`* dan syarat-syarat *al-Ibraa`* itu sendiri adalah seperti berikut,[370]

a. Harus *munajjaz* (langsung terlaksana dan positif), yaitu tidak digantungkan kepada suatu syarat dan tidak pula disandarkan kepada waktu mendatang.[371]

Ini adalah syarat menurut jumhur selain ulama Malikiyyah. *At-Tanjiiz* adalah salah satu syarat *shiighah* di dalam *al-Ibraa`*, seperti pihak yang berpiutang berkata kepada pihak yang berutang, "Saya membebaskanmu dari tanggungan utangmu kepadaku." Karena *al-Ibraa`* mengandung arti *at-Tamliik*, sementara *at-Tamliik* tidak menerima untuk digantungkan kepada suatu syarat.

369 Ini adalah hadits *hasan*. Abu Dawud dan Al-Hakim meriwayatkannya dengan redaksi seperti berikut,

لاَ طَلاَقَ إِلاَّ فِيمَا يَمْلِكُ وَلاَ عَتَاقَ إِلاَّ فِيمَا يَمْلِكُ

Ibnu Majah meriwayatkan hadits ini dari al-Miswar dengan redaksi seperti berikut,

لاَ طَلاَقَ قَبْلَ نِكَاحٍ وَلاَ عِتْقَ قَبْلَ مِلْكٍ

"Tidak ada talak sebelum adanya pernikahan dan tidak ada pemerdekaan budak sebelum dimiliki."

370 *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 41, 44 dan setelahnya; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 176; *Takmilatu Ibni 'Abidin*, juz 2 hlm. 330; *Al-Fataawal Hindiyyah*, juz 4 hlm. 378, 384; *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 45, 50, 118; *Ad-Dasuqi*, juz 2 hlm. 307, 4 hlm. 89, 99, 100; *Fathul 'Aliyyil Maalik*, juz 1 hlm. 229, 322, 335; *Al-Asybaah wan Nazhaa'ir* karya As-Suyuthi, hlm. 152, *Al-Majmuu'*, juz 10 hlm. 100; *Al-Qalyubi*, juz 2 hlm. 292, 3 hlm. 45, 83, 310, 4 hlm. 368; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 305, 4 hlm. 337; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 483 dan setelahnya, 5 hlm. 564; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 66.

371 *At-Ta'liiq* (penggantungan) adalah menghubungkan keberadaan sesuatu dengan keberadaan sesuatu yang lain. *At-Ta'liiq* menghalangi terbentuknya akad. Sedangkan *at-Taqyiid* (pembatasan) tidak menghalangi terbentuknya akad, akan tetapi untuk mengubah dampak atau konsekuensi-konsekuensi asal akad. Sedangkan *al-Idhaafah* (penyandaran) adalah untuk mengakhirkan atau menunda permulaan hukum kepada waktu mendatang.

Menggantungkan *al-Ibraa`* kepada syarat, maka apabila syarat tersebut memang sudah ada, maka itu dihukumi sama dengan *munajjaz*. Apabila syarat tersebut adalah syarat yang sesuai, seperti perkataan, "Jika memang kamu memiliki utang kepadaku, atau jika saya mati, maka kamu terbebas," maka *al-Ibraa`* ini juga boleh berdasarkan kesepakatan ulama. Hal ini berdasarkan pada perkataan seorang sahabat bernama Abul Yusr r.a. kepada orang yang memiliki tanggungan utang kepadanya, "Jika kamu memiliki sesuatu yang bisa kamu gunakan untuk membayar utangmu kepadaku, maka bayarlah. Namun jika tidak ada, maka kamu terbebas," dan perkataannya ini tidak diingkari. Di antaranya juga adalah pendapat ulama Hanafiyyah tentang peng*ibraa`*an dari *kafaalah* atau *hawaalah*, yaitu apabila ada seseorang yang berpiutang berkata kepada si *kafiil* (pihak penjamin), "Jika kamu melunasi utang yang ada besok, maka kamu terbebas dari tanggungan *kafaalah*," maka jika besoknya si *kafiil* benar-benar memenuhinya, maka ia terbebas dari *kafaalah*.

Jika *al-Ibraa`* digantungkan kepada kematian, maka itu sah menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Hanabilah. Karena *al-Ibraa`* tersebut berarti sebuah wasiat, dan wasiat seperti itu (yaitu pihak yang berpiutang berwasiat bahwa pihak yang berutang kepadanya terbebas dari utangnya itu ketika pihak yang berpiutang meninggal dunia) adalah boleh.

Jika *al-Ibraa`* digantungkan kepada suatu syarat yang biasa berlaku, maka itu tidak boleh menurut ulama Hanafiyyah, namun ada sebagian ulama Hanafiyyah yang memperbolehkannya.

Adapun *al-Ibraa`* yang digantungkan kepada sesuatu selain yang disebutkan di atas, maka itu tidak boleh menurut jumhur. Karena *al-Ibraa`* mengandung arti *at-Tamliik*, sementara bentuk-bentuk *at-Tamliik* tidak bisa digantungkan kepada suatu hal. Penggantungan kepada sesuatu hanya boleh berlaku di dalam bentuk-bentuk *al-Isqaath* murni yang tidak mengandung arti atau unsur *at-Tamliik*.

Sementara itu, ulama Malikiyyah memperbolehkan penggantungan *al-Ibraa`* kepada suatu hal secara mutlak karena alasan pertimbangan bahwa *al-Ibraa`* mengandung arti *al-Isqaath*.

Adapun membatasi (*at-Taqyiid*) *al-Ibraa`* dengan suatu syarat, maka itu boleh namun syarat yang dijadikan sebagai pembatas tersebut haruslah syarat yang sah berdasarkan kesepakatan empat madzhab. Sedangkan jika syarat yang dijadikan sebagai pembatas itu adalah syarat yang tidak sah, maka itu tidak boleh. Jika pihak yang berpiutang meng*ibraa`*kan (membebaskan) pihak yang berutang dengan syarat ia memiliki kebebasan untuk memilih (*khiyaar*), maka *al-Ibraa`* tersebut sah sedangkan syarat yang ada batal. Jika ada seseorang meng*ibraa`*kan seseorang yang lain dari setiap haknya yang berada di dalam tanggungannya, maka peng*ibraa`*-an tersebut mencakup hak *khiyaar*, akan tetapi dalam kaitannya dengan gugurnya hak *khiyaar*, *al-Ibraa`* itu sah sedangkan syarat tersebut batal. Karena *al-Ibraa`* posisinya berada di bawah hibah dalam kaitannya dengan unsur *at-Tamliik* yang ada di dalamnya.

Adapun menyandarkan *al-Ibraa`* kepada waktu yang akan datang meskipun itu ditentukan dan diketahui dengan jelas, selain kepada kematian, maka itu tidak boleh. Karena secara asal, *al-Ibraa`* adalah *at-Tanjiiz* (langsung berlaku). Juga karena *al-Ibraa`* mengandung arti *at-Tamliik*, se-

mentara bentuk-bentuk *at-Tamliik* tidak bisa disandarkan kepada waktu.

Adapun *al-Ibraa`* yang disertai dengan syarat membayar sebagian utang yang ada, maka,

1. Apabila *al-Ibraa`* tersebut dalam bentuk mutlak tanpa disertai dengan suatu syarat apa pun, seperti ada seseorang mengaku bahwa ia memang memiliki tanggungan utang kepada si Fulan, lalu si Fulan berkata kepadanya, "Saya membebaskanmu dari separuhnya atau dari sepertiganya, maka bayarlah sisanya," maka *al-Ibraa`* seperti ini sah berdasarkan kesepakatan ulama. Karena *al-Ibraa`* tersebut statusnya adalah *munajjaz* dan tidak digantungkan atau dibatasi dengan syarat. *Al-Mubri'* dalam hal ini berderma dengan menggugurkan sebagian haknya secara suka rela. Di dalam sebuah hadits shahih diriwayatkan bahwa Rasulullah saw. berkata kepada Ka'ab r.a.,

   ضَعِ الشَّطْرَ مِنْ دَيْنِكَ

   "Letakkanlah (gugurkanlah) separuh utangnya kepadamu." [372]

2. Apabila *al-Ibraa`* tersebut digantungkan kepada pembayaran sisanya, maka menurut jumhur, *al-Ibraa`* tersebut tidak boleh. Sedangkan menurut ulama Malikiyyah boleh, seperti yang telah kami jelaskan dalam pembahasan hukum menggantungkan *al-Ibraa`*.
3. Apabila *al-Ibraa`* tersebut di*taqyiid* (dibatasi) dengan syarat pembayaran sisanya, seperti pihak yang berpiutang berkata kepada pihak yang berutang dengan jumlah utang sebanyak seribu, "Saya membebaskanmu dari yang lima ratus, dengan syarat kamu membayar sisanya," maka *al-Ibraa`* ini boleh menurut ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah. Karena itu merupakan bentuk meminta pembayaran sebagiannya dan membebaskan dari sisanya.

Ulama Syafi'iyah mensyaratkan penggabungan antara kata *al-Ibraa`* dan *ash-Shulh*, agar *al-Ibraa`* tersebut masuk ke dalam salah satu bentuk *ash-Shulhu*. Akan tetapi di dalamnya tidak diharuskan adanya qabul dari *al-Mubra`*, karena mempertimbangkan kata *al-Ibraa`* yang memang tidak butuh kepada qabul.

Sementara itu, ulama Hanabilah berpendapat bahwa tidak sah *al-Ibraa`* yang dibatasi dengan syarat membayar sebagiannya. Karena hal itu berarti *al-Ibraa`* dari sebagian hak sebagai bandingan atau imbalan yang sebagiannya lagi, seolah-olah pihak yang berpiutang melakukan pertukaran antara sebagian haknya dengan yang sebagiannya lagi.

Ini jika syarat tersebut berupa pembayaran sisanya. Adapun jika *al-Ibraa`* tersebut dibarengi dengan syarat harus membayar sisanya dengan segera, maka itu tidak boleh seperti yang dijelaskan oleh ulama Syafi'iyah, karena hal itu mirip dengan bentuk riba jahiliyah. Namun apabila pihak yang berutang mensegerakan pembayaran separuh utang yang ada tanpa sebelumnya ada syarat atau kesepakatan apa pun, lalu pihak yang berpiutang menerima pembayaran separuh tersebut, lalu ia meng*ibraa`*kan pihak yang berutang dari sisanya, maka ini sah.

372 HR al-Bukhari dan Muslim dari Ziyad Ibnu Abi Hadrad.

b. Tidak bertentangan dengan hukum-hukum syara', seperti membebaskan dari syarat *at-Taqaabudh* (*cash and carry*) di dalam akad *sharf*, membebaskan dari hak tempat tinggal di rumah untuk menjalani masa *'iddah*, pembebasan dari hak perwalian atas anak. Semua bentuk *al-Ibraa`* atau pembebasan ini tidak sah. Karena setiap sesuatu yang menyebabkan terubahnya sesuatu yang telah ditetapkan oleh syara' hukumnya batal dan tidak sah, karena tidak ada seorang pun yang boleh mengubah hukum-hukum yang telah ditetapkan Allah SWT.

   Al-Ibraa`* juga disyaratkan tidak boleh menyebabkan tersia-siakannya hak orang lain. Seperti *al-Ibraa` atau pembebasan yang diberikan oleh seorang ibu yang diceraikan dari hak *al-Hadhaanah* (pengasuhan anak), karena *al-Hadhaanah* adalah hak si anak di samping hak si ibu.

c. *Al-Mubra` minhu* memang hak milik *al-Mubri`*, karena tidak sah seseorang melakukan bentuk pentasharufan terhadap sesuatu milik orang lain yang dirinya bukanlah wakil si pemilik sesuatu tersebut di dalam melakukan pentasharufan terhadap sesuatu tersebut, atau ia bukanlah seorang *al-Fudhuuli* menurut ulama yang membenarkan atau mengesahkan pentasharufan seorang *al-Fudhuuli*. Ini adalah syarat yang disepakati oleh seluruh ulama. Karena pentasharufan seorang *al-Fudhuuli* hukumnya boleh menurut para ulama yang memperbolehkannya ketika ia bertindak seperti layaknya si pemilik hak. Jika tidak, maka itu termasuk menjual sesuatu yang bukan miliknya, dan itu dilarang.

Adapun *al-Ibraa`* yang diberikan setelah hak yang ada gugur atau dipenuhi, yakni setelah utang yang ada terlunasi, maka itu sah menurut ulama Hanafiyyah. Karena yang gugur adalah utang yang ada telah dibayar adalah hak penagihan utang, bukan pokok utangnya. Maka dari itu, hak menagih kedua belah pihak gugur, karena tanggungan masing-masing dari keduanya telah terisi dengan utang pihak yang satunya lagi. Sedangkan kedua utang yang ada sama-sama gugur atas dasar *al-Maqaashshah* (impas), karena utang bisa dibayar dengan sesama utang. Oleh karena itu, jika pihak yang berpiutang meng*ibraa`*kan (membebaskan) pihak yang berutang setelah utang yang ada terlunasi, maka pihak yang berutang boleh meminta kembali pembayaran utang yang telah ia serahkan itu, jika memang peng*ibraa`*an tersebut yang dimaksudkan adalah peng*ibraa`*an yang bersifat *al-Isqaath* (pengguguran). Namun jika peng*ibraa`*an tersebut yang dimaksudkan adalah peng*ibraa`*an *al-Istiifaa`* (pembebasan dengan mengeluarkan pengakuan telah menerima pembayaran utang yang ada), maka ia tidak memiliki hak untuk meminta kembali apa yang telah ia bayarkan. Sedangkan untuk mengetahui apakah peng*ibraa`*an tersebut yang dimaksudkan adalah *al-Isqaath* atau *al-Istiifaa`* ketika peng*ibraa`*an yang ada adalah dalam bentuk mutlak, maka caranya adalah dengan berpatokan pada kebiasaan yang berlaku. Berdasarkan hal ini, maka seandainya ada seseorang ber*tabarru'* (berderma) dengan membayarkan utang orang lain, kemudian pihak yang berpiutang meng*ibraa`*kan pihak yang berutang dengan bentuk peng*ibraa`*an yang bersifat *al-Isqaath*, maka orang yang berderma tersebut boleh meminta kembali kepada *al-Mubri`* apa yang telah ia bayarkan kepadanya itu. Ini adalah pendapat ulama Hanafiyyah dan disetujui oleh ulama Hanabilah.[373]

373 *Al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab, hlm. 120.

d. *Al-Ibraa`* harus berlangsung setelah tetap dan positifnya hak yang menjadi *al-Mubra` minhu* atau setelah adanya sebab yang memunculkan hak tersebut.

Karena *al-Ibraa`* adalah menggugurkan (*al-Isqaath*) sesuatu (hak) yang berada di dalam tanggungan, dan hal ini harus berlangsung setelah tanggungan tersebut terisi dengan hak yang dimaksudkan atau dengan kata lain setelah hak tersebut tetap dan positif di dalam tanggungan tersebut. Ulama sepakat bahwa tidak sah suatu peng*ibraa`*an atau pembebasan dari hak sebelum adanya sebab yang memunculkan hak tersebut. Karena tidak ada artinya menggugurkan sesuatu yang sebenarnya belum ada, sehingga *al-Ibraa`* tersebut hanya sebatas janji dan hal itu belum bersifat mengikat dan wajib.

Adapun setelah adanya sebab yang memunculkan hak, maka dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat. Jumhur selain ulama. Malikiyyah mensyaratkan peng*ibraa`*an harus setelah adanya sebab yang memunculkan hak yang dimaksud (*al-Mubra` minhu*). Maka oleh karena itu, tidak sah suatu pembebasan sebelum adanya sebab yang memunculkan hak yang dimaksud. Hal ini berdasarkan hadits di atas,

لاَ طَلاَقَ إِلاَّ فِيمَا تَمْلِكُ وَلاَ عَتَاقَ إِلاَّ فِيمَا تَمْلِكُ

"Tidak ada talak kecuali terhadap sesuatu yang kamu miliki (maksudnya, talak sebelum menikah tidak sah atau dengan kata lain, tidak sah seorang laki-laki menceraikan seorang wanita yang belum ia nikahi) *dan tidak ada pemerdekaan budak kecuali yang telah kamu miliki."*

Menurut ulama Hanafiyyah, di antara contohnya adalah, *al-Ibraa`* atau pembebasan dari tanggungan nafkah isteri sebelum ditetapkan dan diputuskan kira-kira kadarnya, dan *al-Ibraa`* atau pembebasan dari harga barang yang akan dibeli besok. Kedua bentuk *al-Ibraa`* ini tidak sah, karena hal itu berlangsung sebelum adanya sebab yang memunculkan hak yang dimaksud (nafkah dan harga).

Ulama Syafi'iyah memberikan contoh berupa *al-Ibraa`* atau pembebasan yang diberikan oleh *al-Mufawwidhah*[374] dari maharnya sebelum dikira-kirakan kadarnya dan sebelum dikumpuli, *al-Ibraa`* dari *mut'ah* (harta kompensasi yang diberikan kepada seorang wanita yang diceraikan) sebelum adanya talak, karena kedua hak di dalam contoh ini belum tetap dan belum positif di dalam tanggungan. Namun ulama Syafi'iyah mengecualikan bentuk *al-Ibraa`* yang tetap sah meskipun itu terjadi sebelum tetap dan positifnya hak yang menjadi *al-Mubra` minhu* di dalam tanggungan *al-Mubra`*, yaitu seandainya ada seseorang menggali atau membuat sumur di atas tanah milik orang lain tanpa ijin, lalu si pemilik tanah tersebut meng*ibraa`*kannya dari tindakannya tersebut atau si pemilik tanah merelakan keberadaan sumur tersebut, maka ia–maksudnya orang yang menggali sumur tersebut–terbebas dari tanggungan denda sesuatu yang terperosok ke dalam sumur tersebut. Seandainya seorang pembeli meng*ibraa`*kan (membebaskan) penjual dari tanggungan barang yang dijual ketika barang itu rusak sebelum *al-Qabdhu* (maksudnya sebelum barang yang dijual diserahterimakan), maka menurut pendapat yang *azhhar*, pihak penjual tetap tidak terbebaskan, karena pihak pembeli meng*ibraa`*kannya dari sesuatu hak yang belum tetap dan positif.

374 *Al-Mufawwidhah* adalah seorang isteri yang ditinggal mati suaminya sebelum ia dikumpuli sementara tidak ada mahar yang ditetapkan untuknya.

Sementara itu, ulama Malikiyyah berbeda pendapat seputar sah tidaknya *al-Ibraa`* sebelum adanya sebab yang memunculkan hak yang dimaksud. Seperti peng*ibraa`*an seorang isteri terhadap suaminya dari nafkah waktu yang akan datang, namun pendapat yang kuat adalah yang mengatakan bahwa peng*ibraa`*an tersebut sah. Juga seperti pengguguran *asy-Syafii'* (pihak yang memiliki hak *syuf'ah*) terhadap hak *syuf'ah*-nya sebelum terjadinya pembelian oleh pihak luar terhadap *al-Masyfuu' fiihi*.

Juga seperti pemberian maaf oleh seseorang yang dilukai terhadap orang yang melukainya dari tanggungan sesuatu yang akan diakibatkan oleh luka yang ada. Juga seperti pemberian ijin dan persetujuan oleh ahli waris terhadap wasiat yang diberikan kepada salah seorang ahli waris yang ada atau terhadap wasiat yang melebihi sepertiga dari harta pusaka yang diberikan kepada orang lain selain ahli waris ketika orang yang berwasiat baru dalam keadaan sakit keras, dan lain sebagainya. Di dalam bentuk-bentuk *al-Ibraa`* di atas, ulama Malikiyyah berbeda pendapat, ada yang mengatakan peng*ibraa`*an tersebut sah dan ada yang mengatakan tidak sah.

D. OBJEK AL-IBRAA` (AL-MUBRA` MINHU)

Objek *al-Ibraa`* ada kalanya berbentuk harta *al-'Ain*, harta yang berbentuk utang, dan ada kalanya dalam bentuk hak bukan dalam bentuk harta.[375]

Al-Ibraa`* (pembebasan) dari harta *al-'Ain* ada kalanya yang menjadi *al-Mubra` minhu yang di dalamnya adalah klaim dan gugatan atas harta *al-'Ain* itu, atau adakalanya harta *al-'Ain* itu sendiri yang menjadi *al-Mubra` minhu*. Dengan kata lain, *al-Ibraa`* atau pembebasan dari harta *al-'Ain* adakalanya pembebasan dari tuntutan dan gugatan atas harta *al-'Ain* itu, atau pembebasan dari harta *al-'Ain* itu sendiri.

Adapun *al-Ibraa`* atau pembebasan dari tuntutan dan gugatan atas harta *al-'Ain* tersebut, maka pembahasannya tercakup dalam pembahasan tentang *al-Ibraa`* dengan *al-Mubra` minhu* berupa hak, dan *al-Ibraa`* ini sah berdasarkan kesepakatan ulama, karena *al-Ibraa`* ini berarti pengguguran hak.

Adapun *al-Ibraa`* atau pembebasan dari harta *al-'Ain* itu sendiri, dalam artian pengguguran (*al-Isqaath*) terhadap kepemilikan atas harta *al-'Ain* tersebut, maka hal ini tidak sah berdasarkan kesepakatan ulama. Karena harta *al-'Ain* seperti yang telah kami jelaskan dalam pembahasan syarat-syarat objek *al-Ibraa`* di atas, tidak menerima *al-Isqaath* atau dengan kata lain tidak bisa digugurkan. Oleh karena itu, *al-Ibraa`* dengan *al-Mubra` minhu* berupa harta *al-'Ain* itu sendiri tidak memiliki konsekuensi hukum apa-apa, harta *al-'Ain* yang menjadi *al-Mubra` minhu* tidak bisa menjadi milik *al-Mubra`*, akan tetapi tetap menjadi milik pemilik aslinya. *Al-Ibraa`* (pembebasan) dari harta *al-'Ain* dalam artian memilikkan harta *al-'Ain* itu kepada orang yang harta *al-'Ain* itu berada di tangannya adalah tidak sah, dan orang yang berhak atas harta *al-'Ain* itu berhak untuk mengambilnya.

Apabila keterbebasan dari harta *al-'Ain* ini disebutkan secara mutlak, maka yang dimaksudkan menurut ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah adalah gugurnya hak penuntutan dan gugatan atas harta *al-'Ain* tersebut setelah adanya *al-Ibraa`*. Namun dalam sebagian kitab ulama Hanafiyyah disebutkan bahwa orang yang bersangkutan tetap memiliki hak penuntutan dan gugatan atas harta *al-'Ain* tersebut.

Sedangkan menurut ulama Malikiyyah, yang dimaksud adalah gugurnya hak menagih

---

375 *Takmilatu Ibni 'Abidin*, juz 2 hlm. 182 dan setelahnya; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Haasyiyatu Ibni 'Abidin*, juz 4 hlm. 495; *Ad-Dasuqi*, juz 3 hlm. 411; *Al-Qalyubi wa 'Umairah*, juz 2 hlm. 327; *Al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab, hlm. 119 dan setelahnya.

dan menuntut nilai *al-'Ain* tersebut ketika pihak *al-Mubra`* melakukan hal yang menyebabkan binasanya harta *al-'Ain* tersebut. Namun jika harta *al-'Ain* itu masih ada, maka yang dimaksud adalah gugurnya hak meminta atau menuntut agar pihak yang memegangnya menarik "tangannya" dari harta *al-'Ain* tersebut.

Ada riwayat lain menurut ulama Hanafiyyah seputar masalah *al-Ibraa`* (pembebasan) dari harta *al-'Ain* itu sendiri ketika harta *al-'Ain* tersebut statusnya tertanggung, seperti rumah yang dighashab, maka di sini yang terjadi adalah gugurnya tanggungan denda terhadap rumah yang dighashabnya tersebut, baik apakah harta *al-'Ain* tersebut (dalam contoh di sini adalah rumah) masih ada maupun sudah rusak. Sehingga selanjutnya setelah adanya *al-Ibraa`* tersebut, maka harta *al-'Ain* itu kedudukannya menjadi barang amanat di tangan pihak yang menggashabnya sebagai barang titipan. Maka oleh karena itu, jika harta *al-'Ain* tersebut masih ada, maka pembebasan darinya adalah pembebasan dari tanggungan dendanya andai kata harta *al-'Ain* tersebut mengalami kebinasaan, sehingga kedudukannya adalah sebagai barang amanat, dalam artian orang yang diamanati tidak terdenda jika seandainya harta *al-'Ain* binasa kecuali jika kebinasaan itu dikarenakan ada unsur *at-Ta'addii* (pelanggaran) terhadapnya oleh orang yang diamanati. Namun jika harta *al-'Ain* tersebut keadaannya sudah binasa, maka pembebasan darinya adalah pembebasan dari tanggungan mengganti denda ganti rugi nilainya.

Adapun harta *al-'Ain* yang kedudukannya sebagai barang amanat, maka di dalamnya tidak bisa dilakukan *al-Ibraa`* atau pembebasan, dan tidak ada alasan untuk membebaskan darinya. Karena pihak yang diamanati tidak menanggung apa-apa terhadap barang amanat yang ada di tangannya itu. Sehingga karena itu, hakim tidak boleh menerima dan mendengar tuntutan dan gugatan atas harta *al-'Ain* yang berstatus amanat tersebut setelah adanya keterbebasan (*al-Baraa`ah*), sehingga keterbebasan itu sah menurut perspektif hukum peradilan. Namun dari sudut perspektif agama keterbebasan itu tidak dianggap, dalam artian jika pemiliknya mendapatkannya, maka ia bisa mengambilnya.

Adapun *al-Ibraa`* atau pembebasan dari harta *ad-Dain* (utang) yang tetap di dalam tanggungan, maka *al-Ibraa`* sah berdasarkan kesepakatan ulama, karena objek atau tema sentral *al-Ibraa`* adalah memang pengguguran (*al-Isqaath*) sesuatu yang berada di dalam tanggungan (utang).

Adapun *al-Ibraa`* atau pembebasan dari hak, maka,

a. Apabila *al-Ibraa`* atau pembebasan itu adalah dari hak-hak yang memang murni sebagai hak manusia, seperti *kafaalah* dan *hawaalah*, maka sah berdasarkan kesepakatan ulama.
b. Apabila pembebasan itu adalah dari hak-hak yang murni sebagai hak Allah SWT. seperti hukuman *hadd* tindak kriminal zina, *hadd* menuduh orang lain melakukan perbuatan zina (*qadzaf*), *hadd* tindak kriminal pencurian dan semua itu telah dibawa ke hadapan hakim, maka *al-Ibraa`* atau pembebasan itu tidak sah.
c. Apabila pembebasan itu adalah dari hak-hak yang di dalamnya hak manusia lebih dominan, seperti hukuman *ta'ziir*, qishash, diyat, hak gilir di antara para isteri, hak memanfaatkan (hak pakai), hak membatalkan akad atas dasar *khiyaar* atau pilihan membatalkan akad jika barang yang menjadi objek akad ternyata cacat, denda merusakkan harta orang lain dan hak-hak individu lainnya yang tetap di dalam tanggungan, maka *al-Ibraa`* atau pembebasan itu sah. Begitu juga boleh

meng*ibraa*`kan (membebaskan) pihak yang berutang dari tanggungan utangnya setelah meninggal dunia berdasarkan kesepakatan ulama. Lalu apakah *al-Ibraa*` atau pembebasan tersebut tertolak oleh penolakan ahli warisnya? Dalam hal ini ulama Hanafiyyah berbeda pendapat.

Menurut ulama Hanafiyyah, tidak sah pembebasan dari hak-hak yang tidak menerima *al-Isqaath* (tidak bisa digugurkan), seperti menarik kembali hibah dan hak mencabut kembali wasiat. Karena jika peng*ibraa*`an seperti ini diperbolehkan, maka hal itu bisa mengubah sesuatu yang disyariatkan, dan hal itu tidak boleh. Hal ini berbeda dengan pendapat jumhur di dalam masalah menarik kembali hibah.

Juga, tidak sah peng*ibraa*`an dari hak *khiyaar ru`yah* (melihat) barang yang dijual, hak *al-Istihqaaq* di dalam wakaf, dan hak waris.

Di bawah ini, secara khusus kami akan membahas beberapa hukum *al-Ibraa*` dengan *al-Mubra` minhu* berupa beberapa hak, karena *al-Ibraa*` ini memiliki hukum-hukum khusus,

1. Peng*ibraa*`an atau pembebasan dari nafkah isteri

Ulama sepakat bahwa tidak sah *al-Ibraa*` dengan *al-Mubra` minhu* adalah nafkah isteri atau dengan kata lain tidak sah peng*ibraa*`an atau pembebasan dari nafkah isteri hingga nafkah tersebut menjadi sebuah tanggungan utang yang tetap di dalam tanggungan suami. Adapun sebelum itu, maka tidak sah meng*ibraa*`kan si suami darinya, karena *al-Ibraa*` atau pembebasan tidak lain adalah dari sebuah utang yang memang sudah ada.

Akan tetapi menurut ulama Hanafiyyah, nafkah yang berhak didapatkan isteri tidak menjadi sebuah utang yang wajib atas suami kecuali jika ditetapkan berdasarkan keputusan pengadilan atau berdasarkan kesepakatan. Dan sah peng*ibraa*`an dari nafkah yang dibekukan yang sebelumnya telah ditetapkan. Begitu juga sah peng*ibraa*`an dari nafkah satu bulan dengan masuknya awal bulan yang dimaksud jika nafkah tersebut ditetapkan dalam bentuk bulanan, atau peng*ibraa*`an dari nafkah setahun dengan masuknya awal tahun yang dimaksudkan, jika nafkah tersebut ditetapkan dalam bentuk tahunan atau pertahun, atau peng*ibraa*`an dari nafkah hari pertama jika nafkah tersebut ditetapkan dalam bentuk harian.

2. *Al-Mubaara`ah* (kesepakatan damai untuk bercerai) antara suami isteri

Al-Mubaara`ah* antara suami isteri adalah untuk membatalkan atau memutuskan ikatan pernikahan di antara keduanya dan pengguguran hak-hak yang menjadi konsekuensi pernikahan. Menurut ulama Hanafiyyah, *al-Mubaara`ah berkonsekuensi si isteri tertalak dengan talak *baa`in*, seperti halnya *khuluk*, seperti si suami berkata kepada si isteri, "Saya melakukan *al-Mubaara`ah* terhadapmu atas uang seribu dinar," lalu si isteri berkata, "Saya terima," atau bentuk-bentuk perkataan lainnya yang sejenis, arti perkataan ini adalah, "Saya meng*khuluk*mu dengan uang pengganti berupa seribu dinar," maka, di sini si isteri berkewajiban untuk membayar uang pengganti *al-Mubaara`ah* sebesar seribu dinar tersebut.

3. Peng*ibraa*`an dari hak tuntutan dan gugatan

Peng*ibraa*`an dari hak tuntutan dan gugatan ada kalanya bersifat umum atau khusus.

Peng*ibraa*`an dari hak tuntutan dan gugatan dengan peng*ibraa*`an yang bersifat umum dengan menggugurkan hak di dalam berperkara atau bersengketa hukumnya adalah tidak sah berdasarkan kesepakatan ulama. Karena peng*ibraa*`an yang bersifat umum tersebut mencakup tuntutan dan gugatan yang memang sudah ada serta yang belum atau tidak ada, se-

mentara peng*ibraa*'an dari sesuatu yang sebab kemunculannya belum ada adalah tidak sah. Akan tetapi jika peng*ibraa*'an yang bersifat umum tersebut adalah dari semua tuntutan dan gugatan yang telah ada sebelumnya di antara dua pihak yang berperkara, maka itu sah. Seperti seseorang berkata, "Saya meng*ibraa*'kan si Fulan dari semua tuntutan dan gugatan yang ada, dan saya sama sekali tidak memiliki hak lagi yang ada pada dirinya."[376]

Adapun peng*ibraa*'an yang bersifat khusus dari sebuah tuntutan dan gugatan tertentu, maka itu sah berdasarkan kesepakatan ulama. Dan setelah itu, maka tuntutan dan gugatannya seputar objek gugatan yang sama dengan yang telah digugurkan itu adalah tidak diterima lagi.[377]

Terkadang mungkin terjadi peng*ibraa*'an yang bersifat implisit atau yang bersifat mengikuti, yaitu peng*ibraa*'an dari harta *al-'Ain*, menurut ulama Hanafiyyah itu adalah peng*ibraa*'an dari tanggungan denda atau dari tuntutan gugatan atas harta *al-'Ain* tersebut sebagaimana yang telah kami singgung sebelumnya.

E. MACAM-MACAM AL-IBRAA`

Al-Ibraa` yang mengandung arti *al-Isqaath* bisa dibagi menjadi beberapa macam bagian berdasarkan beberapa pertimbangan atau jika dilihat dari beberapa sisi, yaitu jika dilihat dari sisi keumuman dan tidaknya, maka terbagi menjadi dua, yaitu khusus dan umum. Jika dilihat dari sisi waktunya, maka terbagi menjadi dua, yaitu yang telah lalu dan yang akan datang. Jika dilihat dari sisi *shiighah*nya (ijab), maka terbagi menjadi dua, yaitu *al-Ibraa`* yang mengandung arti *al-Isqaath* dan *al-Ibraa`* yang mengandung arti *al-Istiifaa`* (pembebasan dengan mengeluarkan pernyataan dan pengakuan telah menerima pemenuhan hak yang ada).

1. AL-IBRAA` DILIHAT DARI SISI KEUMUMAN DAN TIDAKNYA

Al-Ibraa` jika dilihat dari sisi keumuman dan tidaknya, maka terbagi menjadi dua, yaitu, umum dan khusus.[378]

1. *Al-Ibraa`* umum adalah peng*ibraa*'an atau pembebasan dari setiap harta *al-'Ain*, utang dan dari hak yang berada dalam tanggungan seseorang (*al-Mubra`*). Seperti halnya juga mencakup *al-Baraa'ah* (keterbebasan) dari semua hak seperti yang dijelaskan oleh ulama Hanafiyyah walaupun hak tersebut bukan berupa hak yang bersifat kehartaan, seperti *kafaalah* (jaminan) terhadap jiwa, qishash dan *hadd* menuduh orang lain melakukan perbuatan zina (*qadzaf*), keterbebasan dari sesuatu pengganti yang berupa harta seperti harga pembelian barang yang dijual dan upah atau biaya sewa, keterbebasan dari sesuatu pengganti yang tidak bersifat harta seperti mahar dan denda *jinaayah* (tindak kriminal), keterbebasan dari sesuatu yang tertanggung seperti barang ghashaban, atau amanat seperti barang titipan dan barang pinjaman.
2. *Al-Ibraa`* khusus adalah peng*ibraa*'an atau pembebasan dari suatu hak tertentu, dan peng*ibraa*'an ini hanya terbatas atau terkhusus pada objek yang khusus dan tertentu tersebut. Jika ada seseorang di*ibraa*'kan atau dibebaskan dari utang tertentu umpamanya, maka ia hanya terbebas dari utang tertentu tersebut, atau ia di*ibraa*'kan dari utang umum seperti peng*ibraa*'an terhadap seseorang dari

376 *Al-Majallatul 'Adliyyah*, materi nomor 1565.
377 Ibid, materi 1564.
378 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 4 hlm. 495.

tanggungan utangnya kepada pihak lain, maka ia juga terbebas dari tanggungan utang tersebut. Jika ia di*ibraa*`kan dari sebuah rumah, barang atau amanat umpamanya, maka ia terbebas.

2. AL-IBRAA` DILIHAT DARI WAKTUNYA DAN PIHAK-PIHAK YANG TERKAIT

Dampak hukum *al-Ibraa`* hanya terbatas pada sesuatu (*al-Mubra` minhu*) yang telah ada dan positif, tidak mencakup utang atau hak-hak yang muncul atau datang setelah itu. Karena ulama sepakat bahwa agar *al-Ibraa`* sah, maka disyaratkan *al-Mubra` minhu* memang sesuatu yang memang telah ada, tetap dan positif. Di dalam *"Fataawaa Qadhiikhaan,"* disebutkan bahwa *al-Baraa`ah* atau keterbebasan yang lalu tidak berlaku untuk utang yang muncul setelahnya.

Adapun konsekuensi atau dampak hukum terhadap selain *al-Mubra`*, seperti seorang penjual meng*ibraa*`kan pihak pembeli dari sebagian harga yang harus dibayar di dalam jual beli yang di dalamnya muncul hak *syuf'ah* umpamanya, maka Imam Abu Hanifah dan Imam Malik berpendapat bahwa peng*ibraa*`an dari sebagian harga tersebut juga berlaku untuk pihak *Syafii'* (orang yang memiliki hak *syuf'ah*), jadi ia juga tidak berkewajiban membayar sebagian harga yang digugurkan oleh pihak penjual untuk pihak pembeli tersebut (misalnya, ada sebidang tanah milik si A dan si B yang belum dibagi dan belum ditentukan tapal batas bagian masing-masing. Lalu si B menjual bagiannya kepada si C dengan harga seribu misalnya. Lalu si B membebaskan si C dari yang tiga ratus. Dalam kasus jual beli ini muncul hak *syuf'ah* untuk si A, dan di sini si A hanya berkewajiban mengganti sebanyak tujuh ratus). Sedangkan ulama Hanabilah dan ulama Syafi'iyyah berpendapat bahwa peng*ibraa*`an tersebut sah namun itu hanya berlaku untuk si pembeli saja, bukan berlaku untuk *Syafii'*, sehingga *asy-Syafii'* tetap harus membayar harga yang ada secara utuh atau ia tinggalkan dan tidak mengambil hak *syuf'ah*-nya.[379]

3. PEMBAGIAN AL-IBRAA` DILIHAT DARI SISI SHIIGHAH-NYA

Menurut ulama Hanafiyyah[380] *al-Ibraa`* dilihat dari sisi *shiighah*-nya terbagi menjadi dua, yaitu *al-Ibraa`* yang berupa *al-Isqaath* dan *al-Ibraa`* yang berupa *al-Istiifaa`*.

1. Apabila *al-Ibraa`* yang ada adalah *al-Ibraa`* yang berarti *al-Isqaath* (pengguguran), maka *al-Mubra` minhu* gugur dari tanggungan *al-Mubra`*, seperti perkataan, "Saya menggugurkan utang yang ada," atau, "Saya membebaskanmu dari tanggungan utang yang ada dengan pembebasan yang berupa *al-Isqaath* (pengguguran)." Dalam hal ini, yang digugurkan ada kalanya seluruh utang yang ada atau hanya sebagiannya saja.
2. Adapun *al-Ibraa`* dalam bentuk *al-Istiifaa`* adalah pengakuan pihak yang memiliki hak bahwa ia telah menerima pemenuhan haknya, seperti perkataan, "Saya membebaskanmu dengan pembebasan *al-Istiifaa`*," atau, "Saya membebaskanmu dari *al-Istiifaa`*." *Al-Ibraa`* atau pembebasan ini berkonsekuensi bahwa setelah itu, pihak yang bersangkutan tidak boleh menagih lagi utang yang ada.

Perbedaan di antara kedua bentuk *al-Ibraa`* dilihat dari sisi *shiighah*-nya di atas dalam kaitannya dengan masalah hak meminta kembali bagi *al-Mubra`* kepada *al-Mubri`* sesuatu yang telah ia bayarkan kepadanya adalah bahwa *al-Mubra`* boleh meminta kembali sesuatu yang telah ia bayarkan kepada *al-Mubri`* jika *al-Ibraa`* yang ada adalah *al-*

379 *Fathul Qadiir wal 'Inaayah*, juz 5 hlm. 271; *Ad-Dasuqi*, juz 3 hlm. 495; *Al-Mughni*, juz 5 hlm. 323.

380 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 4 hlm. 176.

Ibraa`* yang berupa *al-Isqaath*. Sedangkan jika *al-Ibraa` tersebut berupa *al-Istiifaa`*, maka *al-Mubra`* tidak memiliki hak untuk itu. Hukum ini disepakati oleh fuqaha. Berdasarkan hal ini, maka jika seandainya ada seorang suami menggantungkan penceraiannya terhadap isterinya kepada peng*ibraa*`an si isteri kepada dirinya dari mahar, kemudian ia membayar mahar tersebut kepada si isteri, maka penggantungan tersebut tidak batal. Sehingga jika si isteri meng*ibraa*`kan dirinya dari mahar dengan peng*ibraa*`an yang berupa *al-Isqaath* (pengguguran), maka talaknya tersebut jatuh dan ia boleh meminta kembali mahar yang telah ia bayarkan itu.

Sedangkan dalam kaitannya dengan konsekuensi atau dampak hukumnya, maka *al-Ibraa`* yang bersifat *al-Isqaath* hanya khusus berlaku di dalam utang, karena perkataan yang ada secara jelas menyatakan pengguguran terhadap utang. *Al-Ibraa`* yang bersifat *al-Isqaath* tidak sah diberlakukan terhadap harta *al-'Ain*, karena memang tidak sah menggugurkan harta *al-'Ain*. Adapun *al-Ibraa`* yang bersifat *al-Istiifaa`*, maka sah diberlakukan terhadap utang dan harta *al-'Ain*. Karena pengakuan telah dikembalikan atau terbayar di samping bisa berlaku di dalam utang, juga bisa berlaku di dalam harta *al-'Ain* dengan cara mengembalikan barang yang ada kepada pemiliknya.

F. HUKUM AL-IBRAA` DAN HUKUM MENCABUT KEMBALI AL-IBRAA`

Konsekuensi hukum *al-Ibraa`* jika dikeluarkan dalam keadaan telah memenuhi syarat-syaratnya adalah, gugurnya hak yang digugurkan (*al-Mubra` minhu*) dari tanggungan *al-Mubra`* sesuai dengan kekhususan dan keumuman *al-Ibraa`* yang ada. Jika khusus, maka *al-Mubri`* tidak memiliki hak untuk menagih kembali hak yang ia gugurkan itu dan setelah itu tuntutan dan gugatannya seputar hak yang telah ia gugurkan itu tidak didengar dan tidak diterima lagi. Jika umum, mencakup semua hak-haknya yang ada ketika dilakukannya peng*ibraa*`an, maka semua hak-haknya yang ada tersebut otomatis gugur, namun tidak mencakup hak-haknya yang mungkin ada lagi setelah itu (seperti si A menggugurkan semua hak-haknya yang berada di dalam tanggungan B, maka semua hak-haknya yang berada di dalam tanggungan si B otomatis gugur. Namun jika setelah peng*ibraa*`an tersebut, si B kembali memiliki tanggungan hak kepada si A, seperti ia berutang lagi kepada si A, maka utang tersebut tidak tercakup ke dalam peng*ibraa*`an yang telah lalu tersebut).

*Al-Mubri`* tidak bisa mencabut kembali peng-*ibraa*`-an (pembebasan) yang telah ia keluarkan, juga ia tidak boleh berpindah darinya menurut pendapat ulama Hanafiyyah, ulama Hanabilah dan berdasarkan pendapat yang *raajih* menurut ulama Syafi'iyah.[381] Seperti halnya berdasarkan kesepakatan fuqaha, orang yang menghibahkan sesuatu tidak boleh mencabut kembali hibahnya itu ketika kepemilikan atas *al-Mauhuub* (sesuatu yang dihibahkan) telah hilang dari *al-Mauhuub* tersebut.

Begitu juga menurut ulama Malikiyyah, *al-Mubri`* tidak boleh mencabut kembali *al-Ibraa`* yang telah ia keluarkan setelah adanya qabul dari *al-Mubra`*. Karena zhahir ulama Malikiyyah mensyaratkan qabul di dalam *al-Ibraa`*,[382] seperti halnya juga seseorang yang menghibahkan tidak boleh mencabut kembali penghibahannya tersebut.

Namun dalam hal ini, ulama Hanafiyyah[383] mengecualikan beberapa bentuk kasus *al-Ibraa`*, jadi di dalam bentuk-bentuk *al-Ibraa`* yang akan disebutkan di bawah ini, tuntutan dan gugatan *al-Mubri`* tetap didengar dan diterima,

381 *Takmilatu Ibni 'Abidin*, juz 2 hlm. 182; *Al-Asybaah wan Nazhaa`ir* karya As-Suyuthi, hlm. 152, *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4 hlm. 346.
382 *Al-Furuuq*, juz 2 hlm. 111.
383 *Tanbiihu Dzawil Afhaam* karya Ibnu 'Abidin, juz 2 hlm. 91.

a. Tuntutan dan gugatan atas tanggungan *ad-Darak*[384] di dalam akad jual beli yang berlangsung sebelum adanya *al-Ibraa`*. Karena meskipun jual beli tersebut telah terjadi terlebih dahulu sehingga termasuk ke dalam cakupan konsekuensi hukum *al-Ibraa`* yang dikeluarkan setelahnya, namun tanggungan *ad-Darak* datangnya adalah belakangan setelah dikeluarkannya *al-Ibraa`*. Tanggungan *ad-Darak* adalah jaminan bahwa barang yang dijual sama sekali tidak tersangkut dengan hak orang lain, dan jika barang yang dijualnya itu nantinya ternyata mengandung atau tersangkut hak orang lain, maka pihak penjual yang bertanggung jawab.

2. Ditemukannya suatu hak untuk *al-Qaashir* (anak kecil) yang sebelumnya tidak diketahui, setelah ia mencapai usia baligh, yang sebelum ia mencapai usia baligh, pihak *washi* si anak mengeluarkan peng-*ibraa`*-an yang bersifat umum, seperti si *washi* tersebut mengeluarkan pengakuan bahwa dirinya telah memegang semua harta peninggalan ayah si anak.
3. Klaim si *washi* bahwa masih ada utang yang menjadi hak si mayat yang belum terbayar, setelah sebelumnya ia mengeluarkan pengakuan bahwa semua harta si mayat yang diutang orang telah lunas semuanya.
4. Klaim ahli waris bahwa masih ada utang yang menjadi hak si mayat yang belum terbayar, setelah sebelumnya ia mengeluarkan pengakuan bahwa semua harta si mayat yang diutang orang telah terbayar semuanya.

Alasan kenapa bentuk-bentuk peng-*ibraa`*-an ini dikecualikan dari konsekuensi hukum *al-Ibraa`* di atas adalah adanya unsur kesamaran yang bisa dijadikan alasan pengakuan dan gugatan *al-Mubri`* diterima setelah sebelumnya ia mengeluarkan peng-*ibraa`*-an yang bersifat umum.

Perlu dicatat bahwa gugurnya hak menuntut dan mengklaim dikarenakan telah dikeluarkannya *al-Ibraa`* menurut ulama Hanafiyyah adalah menurut perspektif pengadilan bukan menurut perspektif agama. Jadi, ia memang sudah tidak memiliki hak untuk menuntut dan menggugat, namun jika seandainya *al-Mubri`* mendapatkan haknya yang ia tuntut atau ia gugat itu, maka ia bisa mengambilnya.[385]

Sementara itu, ulama Syafi'iyah[386] mengatakan bahwa *al-Ibraa`* di dunia adalah *al-Ibraa`* di akhirat.

Sedangkan di dalam madzhab Maliki terdapat dua versi pendapat,[387] dan versi pendapat yang zhahir mengatakan bahwa *al-Ibraa`* bersifat umum, mencakup hukum-hukum di dunia dan di akhirat. Maka oleh karena itu, Allah SWT tidak meminta pertanggungjawaban kepada seseorang atas suatu hak yang diingkari dan disangkalnya sementara si pemilik hak tersebut telah meng-*ibraa`*-kan atau membebaskan dirinya dari hak tersebut. Sedangkan pendapat kedua mengatakan bahwa orang yang bersangkutan tidak terjamin selamat dari permintaan pertanggungjawaban oleh Allah SWT seputar hak lawannya di dalam berperkara.

1. TUNTUTAN DAN GUGATAN SETELAH DIKELUARKANNYA AL-IBRAA` YANG BERSIFAT UMUM

Tuntutan dan gugatan yang diajukan setelah adanya *al-Ibraa`* yang bersifat umum ti-

384 *Dhamaan ad-Darak* adalah memberikan komitmen untuk menanggung dan menjamin mengembalikan harga pembelian yang telah dibayarkan jika barang yang dibeli nantinya ternyata *mustahaqq* (hak milik orang lain, bukan hak milik si penjual sendiri) atau ternyata cacat.

385 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 4 hlm. 495; *Takmilatu Ibni 'Abidin*, juz 2 hlm. 182.

386 *Haasyiyatu Qalyubi wa 'Umairah*, juz 2 hlm. 327.

387 *Ad-Dasuqi*, juz 3 hlm. 411.

dak didengar dan tidak diterima lagi seperti yang telah kami jelaskan di atas. Akan tetapi dalam hal ini, ulama Hanafiyyah[388] memberikan klasifikasi. Mereka mengatakan bahwa apabila *al-Ibraa`* yang umum itu adalah *al-Ibraa`* dari suatu utang, maka setelah itu tuntutan dan gugatan pihak *al-Mubri`* tidak didengar dan tidak diterima lagi, kecuali klaim dan gugatan terhadap utang yang baru yang datang setelah adanya peng-*ibraa`*-an (pembebasan) tersebut.

Apabila peng-*ibraa`*-an yang ada adalah peng-*ibraa`*-an dari harta *al-'Ain*, maka setelah itu tuntutan dan gugatan pihak *al-Mubri`* tidak didengar dan tidak diterima lagi, jika memang pihak yang ia gugat (*al-Mubra`*) mengingkari dan menyangkal jika harta *al-'Ain* tersebut adalah milik pihak penuntut (*al-Mubri`*). Karena peng-*ibraa`*-an pihak penuntut (*al-Mubri`*) kepada pihak tertuntut (*al-Mubra`*) mendukung pengingkaran dan penyangkalan pihak tertuntut tersebut.

Adapun jika pihak tergugat mengakui jika harta *al-'Ain* tersebut memang milik pihak penggugat, akan tetapi ia tetap berpegangan kepada peng-*ibraa`*-an pihak penggugat kepada dirinya, maka apabila harta *al-'Ain* tersebut barangnya masih ada, maka tuntutan dan gugatan pihak penggugat bisa didengar dan diterima meskipun ia telah meng-*ibraa`*-kan pihak tergugat dari harta *al-'Ain* tersebut. Namun apabila harta *al-'Ain* tersebut telah binasa, maka peng-*ibraa`*-an pihak penggugat kepada pihak tergugat itu berarti peng-*ibraa`*-an dari tanggungan denda harta *al-'Ain* tersebut, maka oleh karena itu, tuntutan dan gugatan pihak *al-Mubri`* tidak didengar dan tidak diterima lagi setelah peng-*ibraa`*-an, sama seperti utang.

2. PENGARUH ATAU DAMPAK PENGAKUAN SETELAH TERJADI AL-IBRAA`.

Pengakuan akan adanya utang setelah dikeluarkanya peng-*ibraa`*-an dari utang dengan peng-*ibraa`*-an yang bersifat umum adalah tidak dianggap dan tidak diterima, sebagaimana yang dijelaskan oleh ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah.[389] Karena utang yang ada telah gugur dan sesuatu yang gugur tidak bisa kembali lagi.

- **Al-Ibraa` dengan ganti**

Menurut ulama Hanafiyyah, *al-Ibraa`* dengan adanya suatu pengganti adalah bentuk *ash-Shulh* (kesepakatan damai) dengan pengganti harta (*al-Mushaalah 'alaihi*).

Ulama Syafi'iyah[390] memperbolehkan memberi suatu ganti di dalam *al-Ibraa`*, seperti pihak *al-Mubra`* memberi suatu barang misalnya kepada *al-Mubri`* atas peng-*ibraa`*-an *al-Mubri`* kepada dirinya dari utangnya kepada *al-Mubri`*. Selanjutnya, barang yang diserahkan itu menjadi milik pihak yang berpiutang (*al-Mubri`*) dan *al-Mubra`* terbebas dari utang yang ada. Akan tetapi, apabila *al-Madiin* (pihak yang berutang) membayar sebagian utang yang ada dengan syarat pihak yang berpiutang membebaskannya dari sisanya, maka apa yang ia bayarkan tersebut tidak disebut sebagai suatu ganti di dalam *al-Ibraa`*, namun bagi pihak yang berpiutang, pembayaran itu kedudukannya adalah tetap sebagai pembayaran sebagian utang yang ada, sedangkan sisanya masih tetap menjadi tanggungan pihak yang berutang untuk melunasinya dan peng-*ibraa`*-an tersebut batal dan tidak sah menurut jumhur selain ulama Malikiyyah, seperti yang telah kami jelaskan di dalam pembahasan syarat-syarat *shiighah* (ijab) *al-Ibraa`*.

388 *I'laamul A'laam*, karya Ibnu 'Abidin, juz 2 hlm. 100.

389 *I'laamul A'laam* karya Ibnu 'Abidin, juz 2 hlm. 101; *Ad-Dasuqi*, juz 3 hlm. 411.

390 *Haasyiyatul Jumal 'alaa Syarhil Manhaj*, juz 3 hlm. 381, cet. *Ihyaa`ut Turaats*.

BAB KELIMA BELAS
AL-ISTIHQAAQ (KEBERADAAN SESUATU YANG TERNYATA HAK MILIK ORANG LAIN)

Pembicaraan seputar *al-Istihqaaq* ini mencakup, definisi *al-Istihqaaq*, konsekuensi hukumnya berupa pembatalan akad dan meminta kembali, hukum *al-Istihqaaq* di dalam akad jual beli, *muqaayadhah* (jual beli barter), *ar-Rahn* (gadai), *al-Qismah* (pembagian), *ash-Shulh* (kesepakatan damai), *ijaarah* (sewa), *musaaqaah* dan *muzaara'ah*, pernikahan dalam kaitannya dengan mahar dan pengganti *khuluk*, wasiat, wakaf, hukum *al-Istihqaaq* atas hewan kurban dan *al-Hadyu*.

Pembicaraan seputar *al-Istihqaaq* ini terdiri dari tiga pembahasan, yaitu, definisi dan hukum *al-Istihqaaq*, pengaruh *al-Istihqaaq* terhadap beberapa bentuk akad, dan yang ketiga adalah hukum *al-Istihqaaq* atas hewan kurban dan *al-Hadyu*.

A. DEFINISI AL-ISTIHQAAQ DAN KONSEKUENSI HUKUMNYA

Al-Istihqaaq secara bahasa artinya adalah meminta dan menuntut hak, jadi huruf tambahan sin dan ta` mengandung arti *ath-Thalab* (meminta). Akan tetapi di dalam, *"Mu'jam al-Mishbaah,"* disebutkan, *istahaqqa Fulaanun al-Amra*, maksudnya, *istaujabahu* (berhak mendapatkannya). Bentuk *isim maf'ul*-nya adalah *mustahaqq*. Di antara bentuk penggunaannya adalah, *kharaja al-Mabii'u mustahaqqan* (barang yang dijual ternyata milik orang lain bukan milik si penjual sendiri). Berdasarkan hal ini, maka bisa diambil kesimpulan bahwa makna *al-Istihqaaq* menurut syara' sesuai dengan artinya menurut bahasa.

Sedangkan *al-Istihqaaq* secara terminologi fiqh adalah, keberadaan sesuatu yang ternyata hak milik orang lain. Atau dengan kata lain, *al-Istihqaaq* adalah seseorang menggugat dan mengklaim atas kepemilikan sesuatu, lalu klaim dan gugatan tersebut bisa dibuktikan dan hakim memenangkan gugatan tersebut, lalu sesuatu tersebut diambil dari tangan orang yang memegangnya (gambarannya adalah seperti, si A menjual sebuah kendaraan kepada si B, kemudian ternyata kendaraan itu adalah hak milik si C, bukan hak milik si A sendiri. Di sini, si C disebut sebagai *mustahiqq*, sedangkan kendaraan tersebut disebut *mustahaqq*).

Sementara itu, ulama Malikiyyah mendefinisikan *al-Istihqaaq* seperti berikut, menghapus kepemilikan atas sesuatu karena terbukti adanya kepemilikan lain atas sesuatu tersebut sebelumnya.

Al-Istihqaaq dalam kaitannya dengan pembatalan dan penganuliran akad ada dua macam,

1. *Al-Istihqaaq* yang membatalkan kepemilikan atas sesuatu secara keseluruhan, dalam artian tidak ada seorang pun yang memiliki hak kepemilikan atas sesuatu tersebut selain pihak penggugat atau pengklaim, seperti pemerdekaan budak, dan kedudukan sebagai orang merdeka (bukan budak) sejak awal. Konsekuensi hukumnya adalah bahwa *al-Istihqaaq* ini membatalkan akad yang ada tanpa butuh kepada keputusan hakim. Dan masing-masing pihak pembeli yang juga sekaligus sebagai pihak penjual berhak meminta kembali harga pembelian yang telah dibayarkannya kepada orang yang menjual sesuatu tersebut kepadanya (hal ini dalam kasus barang yang ada telah berpindah ke beberapa tangan, dalam artian pihak pembeli pertama telah menjual kembali barang tersebut kepada pembeli kedua, begitu seterusnya). Seandainya ada seorang budak memberikan bukti bahwa ia sebenarnya adalah orang merdeka atau ia adalah budak si Fulan namun si Fulan telah memerdekakannya, maka pihak pembeli pertama berhak untuk meminta kembali harga pembelian yang telah dibayarkannya kepada pihak penjual meskipun pihak pembeli kedua belum meminta kembali harga pembelian yang telah dibayarkan kepadanya dan meskipun hal itu belum diputuskan oleh pengadilan (misalnya, ada seorang budak dijual oleh si A kepada si B, lalu dijual lagi oleh si B kepada si C. Kemudian si budak mengajukan bukti bahwa dirinya sebenarnya adalah orang merdeka asli. Maka penjualan dirinya itu menjadi batal, si B berhak meminta kembali harga pembelian yang telah ia bayarkan kepada si A meskipun si C belum meminta kembali harga pembelian yang telah ia bayarkan kepadanya (si B) dan meskipun pengadilan belum memutuskannya, begitu juga si C berhak meminta kembali harga yang telah ia bayarkan kepada si B).
2. *Al-Istihqaaq* yang memindahkan kepemilikan dari seseorang kepada orang lain, dan ini adalah yang banyak terjadi. Seperti Zaid (*mustahiqq*) menggugat atau mengklaim kepemilikan atas sesuatu yang berada di tangan Khalid atau dengan kata lain bahwa sesuatu yang berada di tangan Khalid tersebut adalah miliknya dan Zaid pun bisa memberikan bukti akan kebenaran gugatan dan klaimnya tersebut.

Hukumnya adalah bahwa *al-Istihqaaq* ini tidak mengharuskan akad yang ada batal, karena *al-Istihqaaq* tersebut tidak mengharuskan batalnya kepemilikan pihak pembeli atas *mustahaqq* (sesuatu yang diakui atau diklaim sebagai milik *mustahiqq*), akan tetapi akad yang ada digantungkan kepada ijin dan pelulusan pihak *mustahiqq* atau pembatalannya. Maksudnya apabila pihak *mustahiqq* mengijinkan dan meluluskan akad jual beli tersebut, maka akad tersebut tidak batal. Namun jika *mustahiqq* menghendaki akad tersebut batal, maka akad tersebut batal. Dan yang shahih menurut ulama Hanafiyyah adalah bahwa akad yang ada tidak menjadi batal selama pihak pembeli tidak meminta kembali harga pembelian yang telah ia bayarkan kepada si penjual, dan akad tersebut batal menurut pendapat yang *ashahh* dari zhahir riwayat dengan adanya pembatalan, maksudnya atas dasar saling setuju untuk membatalkannya, tidak hanya semata-mata atas dasar keputusan pengadilan yang menetapkan adanya *al-Istihqaaq*.

Dan tidak ada seorang pun dari para pembeli yang memiliki hak untuk meminta kembali harga pembelian yang telah ia bayarkan selama para pembeli tersebut tidak dimintai untuk mengembalikan harga yang telah mereka terima dari pihak pembeli

yang lain, agar tidak terjadi adanya dua harga yang berkumpul di dalam satu kepemilikan. Maksudnya, pihak pembeli yang tengah (yang pertama) tidak boleh meminta kembali harga pembelian yang telah ia bayarkan kepada pihak yang menjual kepadanya selama pihak pembeli terakhir belum meminta kembali harga pembelian yang telah dibayarkan kepadanya (maksudnya kepada pihak pembeli tengah yang menjual kepada pihak pembeli terakhir). Misalnya, si A menjual suatu barang kepada si B, lalu si B menjual lagi barang itu kepada si C. Kemudian ternyata barang itu adalah hak milik si D (*mustahiqq*), bukan hak milik si A. Maka dalam hal ini, si B belum berhak meminta kembali kepada si A harga pembelian yang telah ia bayarkan kepadanya, selama si C belum meminta kembali kepada si B harga pembelian yang telah dibayarkan kepadanya.

Keputusan hukum yang menetapkan terjadinya *al-Istihqaaq* mencakup pihak yang memegang *mustahaqq* (yaitu pembeli terakhir), lalu selanjutnya *mustahaqq* tersebut diambil dari tangannya, juga mencakup setiap orang yang pihak yang memegang *mustahaqq* (pembeli terakhir) mendapatkan *mustahaqq* tersebut dari orang tersebut. Pengarang kitab *"Ad-Durrul Mukhtaar,"* mengatakan bahwa konsekuensi hukum *al-Istihqaaq* mencakup orang yang *mustahaqq* berada di tangannya dan setiap orang yang ia mendapatkan *mustahaqq* itu darinya, meskipun orang tersebut adalah orang yang hartanya diwarisi olehnya, dan dampak hukum ini juga menyeret ahli waris yang lain.

1. PEMBUKTIAN MUSTAHIQQ AKAN KEBENARAN GUGATAN DAN KLAIMNYA

Pihak pembeli meminta kembali harga yang telah ia bayarkan kepada pihak penjual jika memang *al-Istihqaaq* yang ada terbukti kebenarannya berdasarkan *bayyinah* (saksi) yang diajukan oleh pihak *mustahiqq*. Karena *bayyinah* adalah hujjah atau bukti yang dampaknya menyebar dan berlaku di dalam hak semua orang, dan sebuah *bayyinah* tidak dianggap sah kecuali dengan berdasarkan keputusan hakim, sehingga keputusan seorang hakim bisa berlaku dan terlaksana menyangkut hak setiap orang, karena hakim memiliki *wilaayah* (kekuasaan dan kewenangan) umum.

Adapun jika *al-Istihqaaq* tertetapkan atas dasar pengakuan pihak pembeli atau wakilnya, atau berdasarkan sikap diam mereka berdua (tidak bersedia bersumpah), maka di sini tidak ada hak meminta kembali harga pembelian yang telah dibayarkan. Karena pengakuan adalah hujjah atau bukti yang konsekuensi hukumnya hanya terbatas pada pihak yang mengaku saja, tidak melebar ke orang lain, karena pihak yang mengaku tidak memiliki *wilaayah* atau kewenangan atas orang lain.[391]

2. DUA PENGAKUAN DAN PERNYATAAN YANG KONTRADIKTIF [392]

Pengakuan atau klaim kepemilikan atas suatu barang atau kemanfaatan ditolak jika pernyataan dan pengakuan yang pertama menetapkan hak bagi orang tertentu, seperti Zaid mengaku bahwa Khalid adalah saudaranya dan Zaid meminta kepada Khalid agar memberinya nafkah, lalu Khalid berkata, "Zaid bukanlah saudaraku." Kemudian Zaid meninggal dunia dengan meninggalkan harta pusaka, lalu Khalid datang meminta hak warisnya dari harta pusaka peninggalan Zaid tersebut, lalu jika ia berkata, "Zaid adalah saudaraku," maka pengakuan dan klaim Khalid tersebut ditolak, karena adanya pertentangan antara pengakuannya yang pertama dan pengakuannya yang terakhir.

391 *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 4 hlm. 203.

392 *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 4 hlm. 205 dan setelahnya.

Adapun jika perkataan dan pengakuan pertama tidak menetapkan suatu hak untuk orang lain, maka pengakuan atau klaim kepemilikan yang diajukan tidak ditolak, seperti ada seseorang mengaku, "Saya tidak memiliki suatu hak pun yang berada di dalam tanggungan penduduk kampung ini." Kemudian setelah itu, ia mengaku dan mengklaim bahwa ia memiliki hak yang berada di dalam tanggungan seseorang dari penduduk perkampungan tersebut, maka klaim dan pernyataannya itu sah. Karena pernyataan dan klaimnya yang pertama berbentuk pernyataan yang tidak menetapkan suatu hak untuk orang lain.

Pertentangan pengakuan dan pernyataan juga tidak menyebabkan klaim atas sesuatu yang sebabnya samar menjadi tertolak, seperti pengakuan nasab, talak dan status merdeka. Seperti jika ada seseorang membeli pakaian yang terdapat di dalam sesuatu yang terbungkus, kemudian ia mengaku dan mengklaim bahwa ternyata pakaian tersebut miliknya dan ia tidak menjelaskan spesifikasinya, maka klaim dan pengakuannya tersebut diterima.

Adapun contoh kasus klaim nasab adalah seperti, Zaid menjual seorang budak umpamanya kepada Khalid, kemudian Khalid menjualnya lagi kepada Umar, kemudian Zaid mengaku bahwa budak tersebut sebenarnya adalah anaknya, maka pengakuannya tersebut diterima sedangkan pembelian pertama (yaitu yang dilakukan oleh Khalid) dan pembelian kedua (yaitu yang dilakukan oleh Umar) batal. Karena nasab didasarkan atas benih sperma dan itu merupakan sesuatu yang samar dan 'sulit' untuk dideteksi, maka oleh karena itu, pengakuannya tersebut diterima meskipun ditemukan pertentangan di dalamnya.

Adapun contoh di dalam masalah talak adalah, jika ada seorang isteri mengadakan pembagian harta warisan peninggalan suaminya dengan para ahli waris yang lain, dan mereka mengakui bahwa ia memang dinikahi oleh si mayat. Namun kemudian mereka mengajukan bukti bahwa si suami (si mayat) ternyata telah menceraikan isterinya tersebut sebanyak tiga kali (talak *baa'in*) ketika si suami masih sehat, maka mereka boleh meminta kembali bagian yang telah diambil oleh si isteri tersebut.

Adapun contoh di dalam masalah kemerdekaan seseorang adalah, pihak penjual atau pihak pembeli memberikan bukti bahwa pihak penjual sebenarnya telah memerdekakan budak tersebut sebelum dijual, maka pengakuannya tersebut diterima, meskipun terdapat unsur kontradiktif di dalamnya. Karena kontradiktif di dalam masalah pemerdekaan budak masih bisa ditolerir.

B. KONSEKUENSI HUKUM ATAU PENGARUH AL-ISTIHQAAQ TERHADAP BEBERAPA BENTUK AKAD

1. AL-ISTIHQAAQ YANG TERJADI DI DALAM AKAD JUAL BELI DAN AL-MUQAAYADHAH (JUAL BELI BARTER)

Adapun *al-Istihqaaq* jika terjadi di dalam akad *al-Muqaayadhah*, maka jika seandainya barang yang dijadikan harga pembelian barang yang dijual ternyata milik orang lain, bukan milik si pembeli, seperti si A membeli sebuah rumah dari si B dibayar dengan kendaraan, kemudian ternyata kendaraan tersebut adalah hak milik si C, bukan hak milik si A sendiri, sedangkan rumah yang dijual itu sendiri diambil alih seseorang sebut saja si D atas dasar hak *syuf'ah*, maka *syuf'ah* tersebut batal, dan pihak penjual, yaitu si B bisa mengambil kembali rumah tersebut dari tangan *Syafii'* (yaitu si D), karena penjualan yang ada batal. Sebab *al-Istihqaaq* yang terjadi di dalam akad *muqaayadhah* membatalkan jual beli *muqaayadhah* tersebut.[393]

393 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 211.

Adapun pengaruh *al-Istihqaaq* terhadap akad jual beli, maka terdapat pengklasifikasian dan berbagai pendapat seperti berikut.

a. Pendapat ulama Hanafiyyah[394]

1. Al-Istihqaaq atau yang ternyata hak milik orang lain hanya sebagian barang yang dijual saja

a. Jika sebagian barang yang dijual sebagiannya ternyata hak milik orang lain sebelum terjadi *al-Qabdhu* (sebelum barang yang dijual diserahterimakan kepada pihak pembeli) sementara pihak *mustahiqq* (orang yang memiliki hak milik atas sebagian barang yang dijual tersebut) tidak memperbolehkan jual beli tersebut, maka akad jual beli tersebut batal, namun tidak secara keseluruhan, tapi hanya terbatas pada sebagian yang menjadi hak milik *mustahiqq* tersebut saja. Karena ternyata sebagian barang tersebut bukan milik si penjual, dan pihak *mustahiqq* pun tidak mengijinkan atau tidak memperbolehkan penjualan tersebut, maka oleh karena itu, jual beli tersebut batal, namun hanya sebatas pada sebagian yang menjadi milik *mustahiqq* saja. Selanjutnya pihak pembeli memiliki pilihan menyangkut sisa atau sebagian yang lain yang bukan milik *mustahiqq*, ia bisa memilih untuk tetap membeli sebagian yang lain yang tidak *mustahaqq* tersebut sesuai dengan harganya, atau ia boleh membatalkannya, baik apakah *al-Istihqaaq* tersebut menyebabkan cacat di dalam sebagian yang lain tersebut (seperti jika barang tersebut berupa satu barang seperti rumah, mobil, hewan atau yang lainnya) maupun tidak, baik apakah yang telah *mustahaqq* adalah sebagian yang telah diterima oleh si pembeli maupun yang lainnya. Karena jika pihak *mustahiqq* tidak setuju, maka transaksi yang ada berarti terbagi-bagi atas pihak pembeli (*tafarruqush shafqah*) sebelum sempurnanya akad, dan kondisi seperti itu menetapkan *khiyaar* (hak memilih antara melanjutkan transaksi atau membatalkannya).

b. Apabila *al-Istihqaaq* tersebut terjadi setelah sebagian barang yang dijual diserahterimakan kepada pihak pembeli atau terjadi setelah seluruh barang yang dijual telah diserahterimakan kepada pihak pembeli, maka jual beli tersebut batal, namun tidak seluruhnya, akan tetapi hanya terbatas pada sebagian yang menjadi hak milik *mustahiqq*.

Kemudian jika ternyata barang yang dijual telah diterima oleh pihak pembeli seluruhnya, maka dilihat, jika *al-Istihqaaq* tersebut menyebabkan sisa atau sebagian barang yang dijual yang tidak hak milik *mustahiqq* menjadi cacat, seperti jika barang yang dijual tersebut adalah berupa barang satu seperti sebuah rumah, sebuah kendaraan, seekor hewan atau yang lainnya, maka pihak pembeli memiliki hak pilih antara tetap bersedia membeli sisanya tersebut atau mengembalikannya (membatalkannya), karena kepemilikan bersama atas suatu barang dianggap sebagai cacat.

Namun jika *al-Istihqaaq* tersebut tidak menyebabkan cacat terhadap sisanya yang bukan milik *mustahiqq*, seperti jika sesuatu yang dijual berupa dua barang, seperti jika yang dijual berupa dua ekor binatang atau berupa sejumlah harta *mitsli* yang ditakar seperti gandum atau ditimbang seperti minyak, lalu salah satu binatang tersebut atau sebagian gandum atau minyak tersebut ternyata *mustahaqq* (hak milik orang lain, bukan hak milik si penjual sendiri), maka pihak pembeli harus tetap membeli yang satunya lagi atau yang sisanya, karena harta yang dijual jika dibagi,

394 *Al-Badaai'*, juz 5 hlm. 288 dan setelahnya; *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 175 dan setelahnya.

maka tidak menimbulkan kerusakan atau dampak negatif apa-apa, maka oleh karena itu, pihak pembeli tidak memiliki hak memilih untuk mengembalikan.

Kesimpulannya adalah, apabila *al-Istihqaaq* yang ada hanya pada sebagian barang yang dijual saja bukan seluruhnya, maka transaksi yang ada berarti terbagi-bagi (*tafaruq ash-Shafqah*) atas pihak pembeli terakhir dan ia memiliki hak memilih antara tetap membeli sisanya atau membatalkan transaksi jual beli yang ada dan mengembalikan sisa barang yang ada kepada pihak penjual. Kecuali jika *al-Istihqaaq* tersebut terjadi setelah pihak pembeli menerima seluruh barang yang dijual dan barang yang dijual tersebut bisa untuk dibagi, maka pihak pembeli tidak memiliki hak pilih antara tetap membeli sisanya atau mengembalikannya, akan tetapi ia harus tetap membeli sisanya tersebut.

2. Al-Istihqaaq atau yang ternyata milik orang lain adalah seluruh barang yang dijual

Apabila *mustahiqq* membuktikan bahwa barang yang dijual tersebut adalah hak miliknya bukan hak milik si penjual, lalu hakim pun memenangkan gugatan dan klaimnya tersebut, maka akad jual beli yang ada tidak lantas menjadi batal, akan tetapi ditangguhkan dan digantungkan kepada ijin dan persetujuan *mustahiqq*. Jika *mustahiqq* mengijinkan dan menyetujuinya, maka harta yang dijual itu tetap milik orang yang telah membelinya, sedangkan untuk *mustahiqq* sendiri, ia meminta harga barang tersebut dari pihak yang telah menjualnya. Sehingga dengan begitu, berarti si penjual kedudukannya adalah sebagai wakil bagi pihak *mustahiqq* di dalam menjual barang tersebut, karena ijin yang diberikan setelah terjadi akad kedudukannya seperti *wakaalah* (perwakilan). Namun apabila *mustahiqq* tidak mengijinkan dan tidak menyetujui penjualan barang tersebut, akan tetapi ia lebih memilih untuk mengambilnya, maka akad jual beli tersebut batal atas dasar saling setuju untuk membatalkannya menurut zhahir riwayat. Selanjutnya pihak penjual berkewajiban mengembalikan harga yang telah ia terimanya kepada pihak pembeli.

Akan tetapi apabila *al-Istihqaaq* terjadi untuk barang wakafan dan pihak yang mengurusi pewakafannya membuktikan bahwa barang tersebut memang diwakafkan, dengan kata lain, seandainya ada suatu barang dijual, kemudian ada seseorang yang mengklaim bahwa barang itu adalah barang wakafan dan dirinya yang bertugas mengurusnya, serta ia mampu membuktikan kebenaran klaim itu, maka akad jual beli tersebut harus batal, karena tidak ada seorang pun yang berhak untuk memperbolehkan penjualan barang wakafan.

a. Syarat-syarat meminta kembali harga yang telah dibayarkan

Syarat-syarat meminta kembali harga oleh pihak pembeli kepada pihak penjual setelah adanya *al-Istihqaaq* atas barang yang dijual ada tiga, yaitu,[395]

1. *Al-Istihqaaq* yang ada adalah *al-Istihqaaq* yang memindahkan kepemilikan pihak penjual, seperti pihak *mustahiqq* mengklaim kepemilikan barang yang dijual secara mutlak atau mengklaim kepemilikan yang tanggal kepemilikan yang diklaim tersebut lebih lama dari tanggal pembelian. Maka oleh karena itu, apabila *mustahiqq* mengklaim kepemilikan atas barang yang dijual itu sejak satu bulan umpamanya, sedangkan pembelian yang dilakukan oleh pihak pembeli telah terjadi satu tahun yang lalu, maka pihak pembeli itu tidak berhak meminta kembali harga pembelian yang telah dibayarkannya kepada pihak

395 *Aqdul Bai'* karya ustadz Az-Zarqa', hlm. 100 dan setelahnya.

penjual, karena berdasarkan hal ini, berarti *al-Istihqaaq* terjadi atas milik pihak pembeli bukan atas milik pihak penjual.

2. Pihak pembeli dan pihak *mustahiqq* tidak mengadakan kesepakatan damai berupa pihak *mustahiqq* mengambil barang yang dijual dengan menyerahkan sebagian harganya kepada pihak pembeli. Karena dengan adanya kesepakatan damai (*ash-Shulh*) tersebut, maka pihak pembeli berarti telah membatalkan atau menggugurkan haknya untuk meminta kembali harga pembelian dari pihak penjual.

   Adapun jika kesepakatan damai tersebut adalah berupa kesepakatan pihak *mustahiqq* membiarkan barang yang ada untuk pihak pembeli sedangkan sebagai ganti atau imbalannya, pihak pembeli menyerahkan sejumlah harta kepada pihak *mustahiqq*, maka jika begitu adanya, maka pihak pembeli tetap memiliki hak untuk meminta kembali harga pembelian dari pihak penjual, atau dengan kata lain, haknya untuk meminta kembali harga pembelian dari pihak penjual tidak gugur.

3. Pihak penjual tidak meng-*ibraa'*-kan (tidak membebaskan) pihak pembeli dari harga barang yang ada sebelum terjadinya *al-Istihqaaq*. Adapun jika pihak penjual telah meng-*ibraa'*-kan pihak pembeli dari harga pembelian yang ada, maka pihak pembeli tidak memiliki hak untuk meminta kembali sesuatu apa pun kepada pihak penjual, karena berarti ia tidak pernah menyerahkan suatu apa pun kepada pihak penjual.

b. Syarat diterimanya gugatan dan klaim *al-Istihqaaq* sebelum barang yang dijual diserahterimakan (*al-Qabdhu*) kepada pihak pembeli

Gugatan dan klaim *al-Istihqaaq* (kepemilikan) atas barang yang dijual sebelum barang itu diserahterimakan kepada pihak pembeli, adalah tidak didengar dan tidak diterima, sampai pihak penjual dan pembeli hadir di hadapan hakim untuk mengambil keputusan hukum atas mereka berdua. Karena kepemilikan atas barang tersebut adalah untuk pihak pembeli sedangkan kekuasaan atas barang tersebut adalah untuk pihak penjual, sementara pihak yang mengklaim *al-Istihqaaq* atas barang tersebut adalah sebagai pihak penggugat terhadap pihak penjual dan pembeli, maka oleh karena itu, disyaratkan kehadiran pihak penjual dan pembeli di pengadilan untuk mengambil keputusan hukum atas mereka berdua.

Adapun jika tuntutan atau klaim *al-Istihqaaq* atas barang yang ada adalah terjadi setelah barang tersebut diserahterimakan kepada pihak pembeli, maka yang diharuskan datang ke majlis pengadilan adalah pihak pembeli saja dan tidak disyaratkan kehadiran pihak penjual di majlis pengadilan. Meskipun begitu, pihak pembeli memiliki hak untuk meminta agar pihak penjual ikut dilibatkan dalam persidangan sebagai pihak ketiga, karena hak meminta kembali harga pembelian bersangkutan dengan dirinya (pihak penjual).[396]

Adapun pertambahan atau hal-hal yang dihasilkan oleh barang tersebut, seperti anak jika barang tersebut berupa hewan, maka jika *mustahiqq* bisa memberikan bukti kebenaran klaim kepemilikannya atas barang tersebut dengan mengajukan *bayyinah* (saksi), atau dengan kata lain, jika ia bisa membuktikan dengan *bayyinah* bahwa barang tersebut memang adalah hak miliknya, maka hal-hal yang dihasilkan oleh barang tersebut boleh ia ambil juga. Karena *bayyinah* adalah hujjah yang bersifat mutlak di dalam hak seluruh manusia, akan tetapi dengan syarat hal itu harus berdasarkan keputusan pengadilan. Adapun jika pembuktian tersebut hanya berdasarkan pengakuan pihak pembeli

396 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 207.

atau berdasarkan sikap *an-Nukuul* (diam, tidak bersedia untuk bersumpah), karena sikap *an-Nukuul* secara hukum dianggap sama seperti pengakuan, maka *mustahiqq* tidak memiliki hak untuk mengambil hal-hal tambahan yang dihasilkan barang tersebut. Karena pengakuan hanya menjadi hujjah yang berlaku atas pihak yang mengaku saja.[397]

c. **Jika tuntutan atau klaim *al-Istihqaaq* adalah atas hak menahan barang yang dijual.**

Jika ternyata hak menahan *al-Mabii'* (barang yang dijual) adalah milik orang lain selain pihak penjual dikarenakan *al-Mabii'* tersebut ternyata adalah barang gadaian atau disewakan dan klaim *al-Istihqaaq* (hak) untuk menahan *al-Mabii'* bisa dibuktikan kebenarannya dengan *bayyinah*, maka diklasifikasi,

1. Jika *al-Murtahin* (pihak yang menerima gadai) atau pihak yang menyewa mengijinkan dan menyetujui penjualan tersebut, maka akad *ar-Rahnu* (gadai) atau akad *ijaarah* (sewa) tersebut batal. Sedangkan harga *al-Mabii'* selanjutnya yang menjadi gadaian menggantikan kedudukan barang gadaian yang asli yang dijual tersebut, dan pihak *al-Murtahin* berhak menahan *al-Mabii'* sampai ia menerima dan memegang harga *al-Mabii'* tersebut (untuk selanjutnya harga itulah yang menjadi barang gadaian menggantikan barang gadaian yang asli yang telah dijual tersebut). Begitu juga jika *al-Mabii'* ternyata barang sewaan, maka pihak penyewa berhak menahan *al-Mabii'* tersebut sampai biaya sewa untuk sisa waktu penyewaan yang belum terpenuhi dikembalikan kepadanya jika memang biaya sewa tersebut telah dibayarkannya.[398]
2. Jika pihak *al-Murtahin* atau *al-Musta'jir* (pihak yang menyewa) tidak mengijinkan penjualan tersebut, maka *al-Murtahin* atau *al-Musta'jir* tidak memiliki hak untuk membatalkan penjualan tersebut, akan tetapi *al-Mabii'* harus tetap berada di tangannya, dan selanjutnya pihak pembeli diberi kebebasan memilih antara menunggu sampai *al-Mabii'* tersebut ditebus atau menunggu sampai masa sewa habis, atau ia membatalkan jual beli tersebut dan ia meminta kembali harga pembayaran yang telah ia serahkan.

b. Pendapat ulama Malikiyyah[399]

Jika ada sesuatu yang berada di tangan seseorang ternyata adalah *mustahaqq* (hak milik orang lain) dan *mustahiqq* bisa membuktikan haknya atas sesuatu tersebut dengan bukti yang bisa digunakan untuk membuktikan sesuatu menurut syara' atau dengan kata lain dengan bukti yang dianggap sah dan diterima oleh syara', maka hal ini tidak terlepas dari tiga kemungkinan, ada kalanya yang *mustahaqq* dari sesuatu tersebut adalah sedikit, atau seluruhnya atau sebagian besarnya.

Jika ternyata yang *mustahaqq* (yang menjadi hak milik *mustahiqq*) dari sesuatu tersebut adalah lebih sedikit dibanding yang tidak *mustahaqq*, maka pihak *mustahiqq* berhak meminta ganti kepada pihak pembeli berupa nilai sebagian barang yang ada yang menjadi hak miliknya, ia tidak boleh meminta ganti nilai keseluruhan barang tersebut.

Jika yang *mustahaqq* adalah seluruh atau sebagian besar barang yang ada, maka apabila barang tersebut belum mengalami perubahan, masih seperti semula, maka *mustahiqq* boleh mengambilnya, dan selanjutnya pihak pembeli balik meminta kembali harga pembelian ke-

397 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 4 hlm. 204 dan setelahnya.
398 *Al-Majallatul 'Adliyyah*, materi nomor 590 dan 747.
399 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 320 dan setelahnya; *Ad-Dasuqi*, juz 3 hlm. 470.

pada pihak penjual. Namun jika barang tersebut telah mengalami perubahan yang berpengaruh terhadap nilainya, maka *mustahiqq* berhak meminta ganti berupa nilai barang tersebut sesuai dengan nilanya pada hari di mana barang tersebut dibeli.

Jika perubahan yang terjadi pada barang tersebut berupa mengalami pertambahan, maka jika tambahan tersebut termasuk unsur barang itu sendiri, seperti kegemukan jika barang tersebut berupa hewan, maka *mustahiqq* boleh ikut mengambil tambahan tersebut. Jika tambahan tersebut yang memunculkan adalah pihak pembeli (*al-Mustahaqq minhu*) seperti seseorang membangun sebuah bangunan di dalam rumah, kemudian ternyata rumah tersebut *mustahaqq* (menjadi hak milik orang lain), maka dalam hal ini pihak *mustahiqq* memiliki pilihan antara ia membayar nilai tambahan tersebut dan ia mengambil apa yang menjadi hak miliknya (*mustahaqq*, yaitu rumah tersebut dan tentunya beserta bangunan tambahan tersebut, karena berarti ia telah membeli bangunan tambahan itu), atau pihak pembeli yang membayar kepada *mustahiqq* nilai barang yang *mustahaqq* (yaitu rumah tersebut), atau mereka berdua-*mustahiqq* dan pihak pembeli (*al-Mustahaqq minhu*)-berpartneran di dalam barang tersebut sesuai dengan nilai apa yang menjadi hak milik masing-masing (yaitu, bagian *mustahiqq* adalah rumahnya sedangkan bagian pihak pembeli adalah bangunan tambahan yang dibangun di dalam rumah tersebut). Ini adalah keputusan hukum Umar Ibnul Khaththab r.a.

Apabila perubahan yang terjadi pada barang tersebut berbentuk suatu kekurangan, maka jika hal itu tidak disebabkan oleh tindakan pihak *al-Mustahaqq minhu*, maka ia tidak menanggung apa-apa. Namun jika dikarenakan tindakan *al-Mustahaqq minhu*, seperti jika sesuatu yang *mustahaqq* adalah sebuah rumah umpamanya, lalu ia merobohkannya dan menjual material-materialnya, kemudian ternyata rumah tersebut hak milik orang lain (*mustahiqq*), maka orang lain yang menjadi pemilik rumah tersebut (*mustahiqq*) meminta ganti kepada *al-Mustahaqq minhu* berupa harga hasil penjualan material-material rumah tersebut.

c. Pendapat ulama Syafi'iyyah[400]

Apabila yang ternyata *mustahaqq* hanyalah sebagian dari barang yang dijual (*al-Mabii'*) saja, maka di dalamnya berlaku hak memilih karena adanya *tafarruqush shafqah* (terbaginya transaksi) dan berdasarkan pendapat yang *azhhahr* menurut mereka dalam kasus *tafarruqush shafqah* adalah membagi *al-Mabii'* (barang yang dijual) dan menerapkan hukum atas bagian-bagian *al-Mabii'* sesuai dengan kedudukannya, yaitu jual beli yang ada tetap sah di dalam bagian selain yang *mustahaqq*, sedangkan pada bagian *al-Mabii'* yang *mustahaqq* (yang ternyata milik orang lain), maka jual beli yang ada batal, dan selanjutnya pihak pembeli meminta kembali harga pembelian bagian yang *mustahaqq* itu kepada pihak penjual.

Sedangkan apabila yang ternyata *mustahaqq* adalah seluruh *al-Mabii'*, atau dengan kata lain, jika ternyata *al-Mabii'* seluruhnya adalah *mustahaqq*, bukan hak milik pihak penjual sendiri, maka pihak pembeli meminta kembali harga pembelian seluruhnya kepada pihak penjual, baik apakah ketika mengadakan akad jual beli itu, ia mengetahui bahwa barang tersebut ternyata *mustahaqq* maupun tidak mengetahuinya, dan akad jual beli yang ada pun batal.

Seandainya barang yang dijual (*al-Mabii'*) ternyata adalah *mustahaqq* sebelum adanya *al-Qabdhu* (sebelum diserahterimakan kepada pihak pembeli), lalu pihak pembeli pun tidak melakukan *al-Qabdhu* terhadap barang tersebut, maka pihak *mustahiqq* tidak memiliki hak

400 *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 269, 288; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 40-42, 65-66; *Asnal Mathaalib*, juz 2 hlm. 349 dan setelahnya.

menuntut barang tersebut dari pihak pembeli, karena pihak pembeli pada kenyataannya belum memegang dan menerimanya. Begitu juga jika seandainya pihak pembeli tersebut menjual lagi *al-Mabii'* tersebut kepada pihak ketiga (pembeli kedua) sebelum ia memindahkannya, lalu pembeli kedua memindahkannya, maka *mustahiqq* juga tidak berhak menuntut pihak pembeli pertama, karena pada hakikatnya ia belum melakukan *al-Qabdhu* terhadap *al-Mabii'.*

Apabila pihak penjual meletakkan *al-Mabii'* di dekat pihak pembeli, kemudian *al-Mabii'* tersebut ternyata *mustahaqq*, maka pihak pembeli tetap tidak menanggungnya, maksudnya pihak pembeli tidak bisa dituntut untuk menggantinya, karena peletakan seperti itu hanya dianggap sebagai bentuk *al-Qabdhu* di dalam akad jual beli yang sah bukan di dalam akad jual beli yang rusak dan tidak sah. Begitu juga dengan cara *at-Takhliyah*[401] terhadap rumah yang dijual atau yang lainnya, itu bisa dianggap sebagai bentuk *al-Qabdhu* (serah terima) di dalam akad jual beli yang sah, bukan dalam akad jual beli yang rusak dan tidak sah.

Seandainya pihak pembeli mengakui bahwa *al-Mabii'* adalah milik pihak penjual, kemudian ternyata *al-Mabii'* tersebut *mustahaqq*, maka pihak pembeli tetap berhak meminta kembali harga pembelian kepada pihak penjual, karena pengakuannya tersebut ia dasarkan atas kondisi lahiriyah, yaitu *al-Mabii'* ketika dijual berada di tangan pihak penjual.

Seandainya *al-Mabii'* adalah *mustahaqq* atas dasar pengakuan pihak pembeli atau sikap penolakannya untuk mengucapkan sumpah bahwa ketika melakukan akad jual beli ia tidak mengetahui kalau *al-Mabii'* tersebut ternyata *mustahaqq* ketika sumpah pihak penuntut atau yang mengklaim kepemilikan (*mustahiqq*) atas *al-Mabii'* tertolak, maka pihak pembeli tidak memiliki hak untuk meminta kembali harga pembelian kepada pihak penjual. Karena ia telah melakukan keteledoran berupa pengakuan bahwa *al-Mabii'* adalah *mustahaqq* namun ia tetap membelinya atau karena sikap penolakannya untuk mengucapkan sumpah. Pendapat ini sesuai dengan pendapat ulama Hanafiyyah.

Adapun jika *al-Mabii'* ternyata *mustahaqq* berdasarkan *bayyinah* (saksi) atau berdasarkan sikap pihak penjual dan pihak pembeli yang membenarkan klaim pihak *mustahiqq*, maka pihak pembeli berhak meminta kembali harga pembelian kepada pihak penjual jika memang masih ada, namun jika sudah tidak ada, maka ia meminta gantinya.

d. Pendapat ulama Hanabilah[402]

Apabila *al-Mabii'* ternyata *mustahaqq*, maka pihak pembeli meminta kembali harga pembelian kepada pihak penjual, juga meminta ganti kerugian biaya yang telah dikeluarkannya untuk membangun sesuatu atau menanam sesuatu di atas *al-Mabii'* yang berupa tanah. Karena di sini pihak penjual telah menipu pihak pembeli dengan menjual *al-Mabii'* kepadanya dan mengelabuhinya bahwa *al-Mabii'* tersebut adalah miliknya. Akan tetapi pihak pembeli tidak berhak meminta ganti atas apa yang telah ia keluarkan untuk merawat dan memberi makan hewan, jika *al-Mabii'* berupa hewan misalnya, atau atas pajak hasil bumi yang telah ia bayarkan jika *al-Mabii'* berupa lahan pertanian umpamanya. Karena pihak pembeli dengan membeli *al-Mabii'* yang berupa hewan atau lahan pertanian tersebut sudah tahu kalau dengan pembelian tersebut, ia berkeharusan untuk merawat dan membe-

401 *At-Takhliyah* adalah pihak penjual membiarkan antara barang yang dijual dengan pihak pembelinya dengan mengangkat dan menghilangkan kekuasaannya atas barang tersebut serta membuat pihak pembeli bisa melakukan pentasharufan terhadap barang yang dibelinya tersebut. *At-Takhliyah* adalah salah satu bentuk *al-Qabdhu* atau penyerahterimaan. *Penterj.*

402 *Kasysyaaful Qinaa',* juz 3 hlm. 216, 4 hlm. 47, 357; cet. Makkah.

ri makan hewan yang dibelinya atau membayar pajak penghasilan bumi yang dibelinya. Sedangkan pihak *mustahiqq* boleh mencabut tanaman dan bangunan yang berada di atas lahan yang *mustahaqq* tersebut.

Pernyataan mereka dalam hal ini adalah seperti berikut,

Apabila pihak pembeli membangun suatu bangunan di atas lahan yang dibelinya, kemudian lahan tersebut diambil oleh *mustahiqq*, lalu *mustahiqq* merobohkan bangunan tersebut, maka reruntuhan material bangunan tersebut milik pihak pembeli yang membangunnya, karena itu memang miliknya, lalu pihak pembeli selanjutnya meminta ganti rugi nilai barang yang rusak kepada pihak penjual, karena pihak penjual telah menipunya. Namun ditempat lain, syaikh at-Taqi memberikan syarat bahwa pihak penjual memang dianggap telah melakukan penipuan dan pengelabuhan jika memang ia mengetahui kalau apa yang ia jual tersebut sebenarnya adalah *mustahaqq*, bukan hak miliknya. Namun jika ia sendiri ternyata tidak mengetahui hal itu, maka ia tidak dianggap telah menipu. Pendapat ini secara garis besar bisa dijadikan sebagai dasar di dalam masalah pemberian ganti atas suatu kerugian.

2. AL-ISTIHQAAQ YANG TERJADI DI DALAM AKAD AR-RAHNU (GADAI), MAKSUDNYA BARANG YANG DIGADAIKAN (AL-MARHUUN) TERNYATA HAK MILIK ORANG LAIN, BUKAN HAK MILIK AR-RAAHIN (YANG MENGGADAIKAN) SENDIRI

a. Pendapat ulama Hanafiyyah[403]

Seandainya sebagian *al-Marhuun* ternyata *mustahaqq* (hak milik orang lain, bukan hak milik orang yang menggadaikannya) setelah berlangsungnya akad *ar-Rahn*, maka di sini dilihat sisanya,

a. Apabila sisanya masih sah jika seandainya digadaikan sejak awal, maka akad *ar-Rahnu* yang ada tidak batal.
b. Namun jika sisanya itu tidak sah jika seandainya digadaikan sejak awal, maka akad *ar-Rahnu* batal secara keseluruhan, sama seperti jika sebagian *al-Marhuun* ternyata *mustahaqq*, sementara sebagian yang *mustahaqq* itu masih bersifat global dan umum (*syuyuu'*) belum ditentukan (seperti sepertiganya, seperempatnya dan lain sebagainya). Karena ketika sebagian *al-Marhuun* ternyata *mustahaqq*, maka akad *ar-Rahnu* tidak sah di dalam sebagian *al-Marhuun* yang ternyata *mustahaqq* tersebut, dan selanjutnya akad *ar-Rahnu* yang ada hanya berlaku di dalam sisanya, lalu karena sisanya tersebut masih bersifat global dan umum, maka akad *ar-Rahnu* tersebut juga tidak sah. Karena unsur *syuyuu'* menurut mereka menyebabkan akad *ar-Rahnu* tidak sah (seperti menggadaikan sepertiga dari suatu tanah, tanpa ditentukan sepertiganya yang mana).

b. Pendapat ulama Malikiyyah[404]

Apabila sebagian *al-Marhuun* ternyata *mustahaqq* dan sebagian *al-Marhuun* tersebut sudah ditentukan dan diidentifikasikan yang mana barangnya, maka sisanya menjadi *al-Marhuun* untuk seluruh utang yang ada. Adapun jika tidak ditentukan dan diidentifikasi, maka *ar-Raahin* menyerahkan sesuatu kepada *al-Murtahin* sebagai ganti sebagian *al-Marhuun* yang *mustahaqq* tersebut.

Apabila yang *mustahaqq* adalah keseluruhan *al-Marhuun*, maka jika *al-Istihqaaq* tersebut sebelum terjadi *al-Qabdhu* (sebelum *al-Murtahin* menerima dan memegang *al-Marhuun*), maka *al-Murtahin* boleh memilih antara

403 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 141, 151.
404 *Al-Khurasyi*, juz 5 hlm. 288, 298 dan setelahnya; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 238.

melanjutkan akad atau transaksi tidak secara tunai yang ada tanpa adanya barang gadaian, atau membatalkannya. Namun apabila *al-Istihqaaq* tersebut terjadi setelah *al-Qabdhu*, maka akad yang ada tetap berlanjut tanpa ada barang gadaian, kecuali jika dalam hal ini dirinya ditipu oleh *ar-Raahin*, maka *al-Murtahin* boleh memilih antara membatalkan akad yang ada atau tidak.

Barangsiapa menggadaikan harta tidak bergerak atau binatang, kemudian ternyata ada seseorang (*mustahiqq*) yang ikut memiliki hak atas sebagian *al-Marhuun* tersebut, namun ia membiarkan bagiannya tersebut tetap berada di tangan *al-Murtahin*, lalu bagiannya tersebut rusak, maka pihak *al-Murtahin* tidak menanggung denda apa-apa. Karena sebagian *al-Marhuun* yang *mustahaqq* tersebut statusnya telah keluar dari kedudukannya sebagai *al-Marhuun* dan posisinya di tangan *al-Murtahin* adalah sebagai barang amanat, maka oleh karena itu, *al-Murtahin* hanya menanggung sebagian yang lain yang bukan *mustahaqq*.

c. Pendapat ulama Syafi'iyyah[405]

Apabila *al-Marhuun* yang telah dijual ternyata *mustahaqq* (hak milik orang lain, bukan milik *ar Raahin*), maka pihak pembelinya meminta ganti kepada *ar-Raahin*. Karena *al-Marhuun* yang dijual tersebut adalah untuk kepentingan diri *ar-Raahin*, maka oleh karena itu, ia yang harus bertanggungan jawab, dan ia juga yang tetap memikul tanggungannya jika seandainya pihak pembeli meminta ganti kepada pihak *al-'Adl* yang dipasrahi untuk memegang *al-Marhuun*, karena memang boleh meminta ganti kepada *al-'Adl*, sebab ia yang memegang *al-Marhuun*. Maksudnya jika pihak pembeli meminta ganti kepada pihak *al-'Adl*, maka selanjutnya *al-'Adl* berhak meminta ganti kepada *ar-Raahin*.

d. Pendapat ulama Hanabilah[406]

Apabila *al-Murtahin* telah memegang *al-Marhuun*, lalu ternyata *al-Marhuun* tersebut *mustahaqq*, maka *al-Murtahin* wajib mengembalikannya kepada pemilik aslinya (*mustahiqq*) dan selanjutnya akad *ar-Rahnu* yang ada batal. Apabila *al-Marhuun* telah dijual dan ternyata *al-Marhuun* itu *mustahaqq*, maka pihak pembeli meminta ganti kepada *ar-Raahin*, karena *al-Marhuun* yang dijual tersebut adalah untuk kepentingan dirinya, maka ia yang harus bertanggung jawab, sama seperti jika seandainya ia menjualnya sendiri. Dan jika begitu, maka pihak pembeli tidak bisa meminta ganti kepada *al-'Adl*, jika *al-'Adl* memberitahukan kepadanya jika ia hanya sebagai wakil.

3. AL-ISTIHQAAQ YANG MUNCUL DALAM AL-QISMAH (PEMBAGIAN HARTA), MAKSUDNYA HARTA YANG DIBAGI TERNYATA SEBAGIANNYA ATAU KESELURUHANNYA ADALAH MUSTAHAQQ

a. Pendapat ulama Hanafiyyah[407]

Apabila barang yang dibagi (*al-Maqsuum*) ternyata *mustahaqq*, maka secara zhahir pembagian tersebut batal, akan tetapi pada hakikatnya pembagian tersebut adalah tidak sah. Seandainya yang *mustahaqq* hanya sebagiannya saja, maka pembagian yang batal hanya terbatas pada bagian yang *mustahaqq* tersebut saja.

b. Pendapat ulama Malikiyyah[408]

1. Jika yang *mustahaqq* adalah sebagian besar dari bagian salah satu *mutaqaasim*

---

405 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 135.

406 *Al-Mughni*, juz 5 hlm. 397; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 334.

407 *Al-Badaai'*, juz 7 hlm. 24.

408 *Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi*, juz 4 hlm. 425.

(yang mendapat bagian), maka *al-Qismah* tersebut batal dan *asy-Syarikah* (kepemilikan bersama) kembali seperti semula seperti sebelum adanya *al-Qismah* (pembagian).

2. Jika yang *mustahaqq* adalah separuhh atau sepertiga dari bagian salah satu *mutaqaasim*, maka *mustahiqq* memiliki pilihan antara tetap memegang sisanya dan tidak meminta apa-apa lagi, atau ia bersedia kembali menjadi *syariik* bagi salah satu *mutaqaasim* tersebut.
3. Jika yang *mustahaqq* adalah seperempat dari apa yang berada di tangan salah satu *mutaqaasim*, maka tidak ada pilihan baginya, *al-Qismah* tetap sah, dan ia hanya bisa meminta ganti separuh nilai sesuatu yang *mustahaqq* itu, dan ia tidak bisa kembali menjadi *syariik* di dalam separuh dari apa yang menjadi bandingannya.

c. Pendapat ulama Syafi'iyyah[409]

1. Jika setelah dilakukan *al-Qismah*, ternyata ada sebagian yang masih umum dan global (*musyaa'*) dari harta yang dibagi adalah *mustahaqq*, seperti sepertiga atau seperempatnya, maka *al-Qismah* tersebut batal, namun hanya terbatas pada bagian yang *mustahaqq* saja, bukan batal secara keseluruhan. Sedangkan sisanya yang tidak *mustahaqq*, maka ada dua pendapat seperti yang terdapat di dalam kasus *tafarruqush shafqah* (terbagi-baginya suatu transaksi), namun dari dua pendapat tersebut, yang *azhhar* adalah pendapat yang mengatakan bahwa *al-Qismah* sah dan tertetapkannya hak *khiyaar* (memilih), karena apa yang dimaksud dari *al-Qismah* tersebut tidak tercapai, yaitu membedakan dan memisahkan bagian masing-masing.
2. Jika kedua bagian harta yang dibagi sama-sama ada sebagiannya yang ternyata *mustahaqq* dan kadar yang *mustahaqq* dari kedua bagian tersebut sama besarnya (seperti harta yang dibagi sebanyak dua ribu, lalu dibagi menjadi dua sehingga masing-masing pihak pendapatkan seribu, lalu tiap dari seribu tersebut ada yang *mustahaqq* dengan kadar yang sama, seperti tiga ratus umpamanya), maka *al-Qismah* tetap berlaku di dalam sisanya, karena masing-masing berarti telah mendapatkan haknya.
3. Jika kadar yang *mustahaqq* dari kedua bagian yang ada tersebut adalah tidak sama (seperti bagian yang satunya yang *mustahaqq* adalah sebanyak seratus sedangkan yang satunya lagi yang *mustahaqq* sebanyak dua ratus umpamanya) atau yang *mustahaqq* adalah keseluruhan salah satu dari dua bagian yang ada, maka *al-Qismah* batal secara keseluruhan. Karena apa yang berada di tangan masing-masing *mutaqaasim* tidak sesuai dengan kadar atau jumlah haknya yang semestinya, akan tetapi ada salah satunya yang harus meminta bagian lagi kepada pihak yang lain, dan unsur keumuman dan keglobalan di dalam hak milik bersama kembali muncul lagi.

d. Pendapat ulama Hanabilah[410]

1. Jika ada suatu harta milik bersama dibagi di antara para pihak yang memiliki bagian dari harta milik bersama tersebut, kemudian ternyata ada salah satu bagian yang bagiannya ada yang *mustahaqq*, maka *al-Qismah* tersebut batal karena kadar bagian-bagian yang ada tidak sepadan, maka oleh karena itu, *al-Qismah* tersebut batal.

---

409 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4 hlm. 425.

410 *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 6 hlm. 376; cet. Makkah.

2. Jika kedua bagian yang ada masing-masing ada sebagiannya yang *mustahaqq* dan kadar atau jumlah yang *mustahaqq* dari kedua bagian tersebut sama, seperti ada dua orang yang memiliki sebidang tanah, lalu tanah tersebut mereka bagi dua, lalu bagian tanah mereka berdua, ada sebagiannya yang ternyata *mustahaqq* dan luas yang *mustahaqq* dari kedua bagian tersebut sama (seperti luas tanah yang ada adalah tiga ribu meter persegi, lalu dibagi menjadi dua, dengan masing-masing mendapatkan seribu lima ratus persegi, lalu kedua bagian tersebut, masing-masing ada sebagiannya yang *mustahaqq* dan luas yang *mustahaqq* dari kedua bagian tersebut sama, seperti lima ratus misalnya), maka *al-Qismah* tetap berlaku di dalam sisanya, maksudnya di dalam bagian yang tidak *mustahaqq*, seperti yang ditetapkan oleh ulama Syafi'iyyah. Karena tujuan *al-Qismah* adalah untuk memisahkan bagian masing-masing dan di sini hal itu telah terwujud, seperti jika harta yang dibagi berupa dua barang, lalu salah satunya ternyata *mustahaqq*.
3. Jika kadar yang *mustahaqq* dari kedua bagian yang ada tidak sama (seperti bagian yang satu yang *mustahaqq* adalah lima ratus, sedangkan bagian yang satunya lagi yang *mustahaqq* adalah tujuh ratus misalnya), atau *al-Istihqaaq* yang ada menimbulkan dampak negatif di dalam kedua bagian yang ada, namun dampak negatif yang terjadi di dalam salah satu bagian yang ada lebih besar dibanding dampak negatif yang muncul di dalam bagian yang satunya lagi, seperti jalannya menjadi tertutup atau saluran airnya menjadi tersumbat atau yang lainnya, maka *al-Qismah* batal karena tidak ditemukannya unsur kesepadanan di dalam bagian-bagiannya, sama seperti pada kasus yang pertama.

Begitu juga, *al-Qismah* menjadi batal jika yang *mustahaqq* berupa sebagian yang masih umum dan global dari bagian kedua belah pihak, karena partner ketiga (*mustahiqq*) tidak setuju dan ia tidak harus menerima pembagian tersebut.

Begitu juga, *al-Qismah* batal jika yang *mustahaqq* adalah sebagian yang masih umum dan global dari salah satu bagian yang ada, karena tidak ditemukannya kesepadanan di dalam bagian-bagian yang ada.

4. AL-ISTIHQAAQ DI DALAM KESEPAKATAN ASH-SHULH (DAMAI). MAKSUDNYA, OBJEK ASH-SHULH (AL-MUSHAALAH 'ANHU), ATAU AL-MUSHAALAH 'ALAIHI (PENGGANTI DI DALAM AKAD ASH-SHULH YANG DIBERIKAN OLEH PIHAK TERGUGAT KEPADA PIHAK PENGGUGAT) TERNYATA MUSTAHAQQ.

a. Pendapat ulama Hanafiyyah[411]

1. Jika terjadi sebuah kesepakatan *ash-Shulh*, lalu ternyata pengganti *ash-Shulh* (yaitu *al-Mushaalah 'alaihi*) adalah hak milik orang lain (*mustahaqq*), bukan hak milik pihak tergugat sendiri, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut batal. Karena *al-Mushaalah 'alaihi* ternyata bukan hak milik *al-Mushaalih* yang tergugat, padahal di antara syarat sahnya *ash-Shulh* adalah, *al-Mushaalah 'alaihi* harus milik *al-Mushaalih* sendiri.
2. Jika kesepakatan *ash-Shulh* dibarengi dengan pengakuan pihak tergugat dan ternyata ada bagian dari *al-Mushaalah 'anhu* yang *mustahaqq* (maksudnya *al-Mushaalah 'anhu* tidak seluruhnya milik pihak penggugat, akan tetapi ada sebagiannya yang ternyata hak milik orang lain), maka

411 *Al-Badaai'*, juz 6 hlm. 48, 54; *Takmilatu Fathil Qadiir ma'al 'Inaayah* juz 7 hlm. 29.

pihak tergugat berhak meminta kembali sebagian *al-Mushaalah 'alaihi* sesuai dengan kadar bagian dari *al-Mushaalah 'anhu* yang *mustahaqq* tersebut. Karena kesepakatan *ash-Shulh* ini adalah mengandung arti *mu'aawadhah* (pertukaran) mutlak seperti jual beli. Dan jika ternyata yang *mustahaqq* adalah seluruh *al-Mushaalah 'anhu,* maka pihak tergugat berhak meminta kembali seluruh *al-Mushaalah 'alaihi* yang telah ia serahkan kepada pihak penggugat.

3. Jika kesepakatan *ash-Shulh* disertai dengan sikap diam atau penyangkalan pihak tergugat, lalu harta yang disengketakan atau harta yang digugat (*al-Mushaalah 'anhu*) ternyata *mustahaqq,* maka pihak penggugat ganti mengarahkan tuntutan dan gugatannya kepada pihak *mustahiqq.* Karena dengan begitu, berarti *mustahiqq* menggantikan posisi pihak yang digugat. Dan pihak penggugat mengembalikan pengganti *ash-Shulh* (*al-Mushaalah 'alaihi*) yang ia terima kepada pihak yang ia gugat. Karena di sini pihak tergugat tidak menyerahkan *al-Mushaalah 'alaihi* kepada pihak penggugat kecuali bertujuan untuk menolak dan menjauhkan persengketaan yang ada dari dirinya. Oleh karena itu, jika ternyata harta yang disengketakan adalah *mustahaqq,* maka jelas tidak ada persengketaan lagi baginya. Sehingga apa yang telah diterima oleh pihak penggugat dari pihak tergugat itu, yaitu *al-Mushaalah 'alaihi* tidak lagi mengandung tujuan pihak tergugat ketika ia menyerahkannya, maka oleh karena itu, pihak tergugat berhak memintanya kembali. Seperti jika ada seorang *al-Makfuul 'anhu* (pihak yang dijamin, pihak yang memiliki tanggungan utang kepada *al-Makfuul lahu*) menyerahkan sejumlah harta kepada pihak *kafiil* (pihak yang menjamin) dengan tujuan agar selanjutnya pihak *kafiil* menyerahkannya kepada pihak *al-Makfuul lahu* (pihak yang diberi jaminan, pihak yang memiliki hak yang berada di dalam tanggungan *al-Makfuul 'anhu*) sebagai pembayaran utangnya, kemudian *al-Makfuul 'anhu* ternyata membayar sendiri tanggungan utangnya kepada *al-Makfuul lahu* itu dengan harta yang lain sebelum pihak *kafiil* menyerahkan harta yang ia terimanya dari *al-Makfuul 'anhu* tersebut kepada pihak *al-Makfuul lahu.* Maka pihak *al-Makfuul 'anhu* berhak meminta kembali harta yang sebelumnya ia serahkan kepada pihak *kafiil* tersebut, karena harta tersebut sudah tidak mengandung tujuan dan fungsi yang diinginkan oleh pihak *al-Makfuul 'anhu,* yaitu digunakan untuk membayar tanggungan utangnya, karena utang tersebut telah ia bayar dengan menggunakan hartanya yang lain.

b. Pendapat ulama Malikiyyah[412]

1. Jika apa yang diterima pihak penggugat (yaitu *al-Mushaalah 'alaihi*) ternyata *mustahaqq*.

Jika Khalid menggugat Zaid atas kepemilikan suatu harta seperti kuda umpamanya, lalu Zaid mengakui bahwa kuda tersebut memang milik Khalid, kemudian keduanya mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa harta yang diketahui dengan jelas, baik harta *qiimi* seperti baju, atau *mitsli* seperti satu ton gandum umpamanya, kemudian ternyata *al-Mushaalah 'alaihi* tersebut *mustahaqq* atau dengan kata lain bukan milik pihak tergugat sendiri, dalam contoh ini adalah Zaid, maka pihak penggugat yaitu Khalid berhak meminta barang yang ia gugat tersebut (dalam contoh ini adalah

412 *Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi,* juz 3 hlm. 470; *Asy-Syarhush Shaghiir,* juz 3 hlm. 626.

kuda yang berada di tangan Zaid), jika memang barangnya masih ada, namun jika sudah tidak ada, maka Khalid berhak meminta gantinya, yaitu berupa nilainya jika memang barang itu berupa harta *qiimi*, atau padanannya jika berupa harta *mitsli*.

2. **Jika apa yang berada di tangan pihak tergugat (yaitu *al-Mushaalah 'anhu*) ternyata *mustahaqq*.**

Jika Khalid menggugat Zaid atas kepemilikan sesuatu, kuda misalnya, Khalid mengklaim bahwa kuda yang berada di tangan Zaid adalah miliknya, namun Zaid menyangkal dan mengingkarinya. Kemudian Khalid dan Zaid mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa harta *qiimi* atau *mitsli*, dan Zaid pun menyerahkan *al-Mushaalah 'alaihi* itu kepada Khalid. Kemudian ternyata kuda yang diklaim Khalid sebagai miliknya tersebut ternyata *mustahaqq* atau bukan miliknya, maka pihak tergugat yang menyangkal gugatan yang ditujukan kepadanya tersebut, yaitu Zaid, berhak meminta kembali apa (*al-Mushaalah 'alaihi*) yang telah ia serahkan kepada Khalid itu, jika memang masih ada. Namun jika sudah tidak ada barangnya lagi, maka ia meminta ganti nilainya jika *al-Mushaalah 'alaihi* tersebut berupa harta *qiimi*, atau meminta ganti padanannya jika memang berupa harta *mitsli*.

Namun jika kesepakatan *ash-Shulhu* di atas dibarengi dengan pengakuan pihak tergugat, yaitu Zaid, maka ia tidak memiliki hak meminta apa pun dari Khalid, karena ia telah mengakui kalau kuda tersebut memang milik Khalid, dan bahwa pihak *mustahiqq* mengambil kuda tersebut dari dirinya secara aniaya dan tidak sah.

Barangsiapa membeli suatu barang dan ia mengetahui kalau apa yang ia beli tersebut memang milik si penjual secara sah, lalu apa yang ia beli tersebut ternyata *mustahaqq*, maka ia tidak memiliki hak untuk meminta ganti kepada pihak penjual, karena ia mengetahui jika pihak *mustahiqq* mengambil barang yang telah ia beli tersebut dari tangannya adalah secara aniaya.

c. Pendapat ulama Syafi'iyyah[413]

Jika ada dua orang mengadakan kesepakatan *ash-Shulh* dengan *al-Mushaal 'anhu* berupa rumah misalnya sedangkan *al-Mushaala 'alaihi*-nya adalah suatu harta tertentu, lalu *al-Mushaalah 'alaihi* tersebut ternyata *mustahaqq*, maka kesepakatan *ash-Shulh* tersebut batal. Selanjutnya jika memang tidak memungkinkan untuk mengembalikannya, dikarenakan rusak di tangannya atau karena yang lainnya, maka pihak *mustahiqq* meminta suatu bagian dari rumah tersebut sesuai dengan kadar berkurangnya nilai harta yang menjadi *al-Mushaalah 'alaihi* yang *mustahaqq* tersebut, seperti jika seandainya pihak yang bersangkutan menjual rumah tersebut.

d. Pendapat ulama Hanabilah[414]

Seandainya pihak tergugat mengadakan kesepakatan *ash-Shulhu* dengan pihak penggugat dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa rumah misalnya sedangkan *al-Mushaalah 'alaihi*-nya berupa suatu harta, lalu ternyata *al-Mushaalah 'alaihi* tersebut *mustahaqq*, maka pihak penggugat berhak meminta kembali *al-Mushaalah 'anhu*, yaitu rumah tersebut. Karena kesepakatan *ash-Shulh* yang dibarengi dengan pengakuan pihak tergugat dalam hal ini pada hakekatnya adalah suatu bentuk jual beli. Oleh

413 *Asnal Mathaalib*, juz 2 hlm. 218.

414 *Al-Mughni*, juz 5 hlm. 493.

karena itu, jika ternyata harga pembayarannya adalah *mustahaqq*, maka jual beli tersebut batal, sehingga selanjutnya pihak penjual berhak meminta kembali barang yang dijualnya (dalam hal ini adalah rumah).

Hal ini berbeda dengan kesepakatan *ash-Shulhu* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak qishash, maka kesepakatan *ash-Shulhu* tersebut tidak mengandung arti jual beli. Oleh karena itu, jika seandainya ada suatu kesepakatan *ash-Shulhu* dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak qishash sedangkan *al-Mushaalah 'alaihi* berupa harta yang memiliki nilai tinggi, lalu ternyata *al-Mushaalah 'alaihi* tersebut *mustahaqq*, maka pihak pemilik hak qishash tersebut meminta ganti nilai *al-Mushaalah 'alaihi* tersebut.

Jika kesepakatan *ash-Shulhu* yang ada dibarengi dengan penyangkalan dan pengingkaran pihak tergugat, kemudian *al-Mushaalah 'alaihi* ternyata *mustahaqq*, maka pihak penggugat kembali kepada gugatan awalnya lagi, karena kesepakatan *ash-Shulhu* tersebut nyata-nyata batal dan tidak sah.

5. AL-ISTIHQAAQ YANG TERJADI DI DALAM AKAD IJAARAH (SEWA), YAITU BIAYA SEWA ATAU SESUATU YANG DISEWAKAN TERNYATA MUSTAHAQQ.

a. Pendapat ulama Hanafiyyah[415]

Seandainya ada seseorang sebut saja Khalid menyewakan sebuah rumahnya, kemudian rumah tersebut *mustahaqq*, namun pihak *mustahiqq* mengijinkan dan meluluskan penyewaan tersebut, maka jika ijin tersebut diberikan sebelum terpenuhinya masa sewa yang ada (maksudnya sebelum pihak penyewa menggunakan barang yang disewakan), maka penyewaan tersebut boleh, namun yang berhak mendapatkan biaya sewa adalah si pemilik rumah tersebut sebenarnya, yaitu *mustahiqq*, karena objek akad sewa tersebut masih ada (yaitu pemanfaatan barang yang disewa). Namun jika pelulusan dan ijin tersebut adalah setelah terpenuhinya masa sewa yang ada atau dengan kata lain setelah habis masa sewa, maka penyewaan pihak *mustahiqq* tersebut tidak sah, sedangkan yang berhak menerima biaya sewa adalah yang mengadakan akad, yaitu Khalid. Karena ketika ijin dan pelulusan tersebut diberikan, kemanfaatan yang ada (maksudnya penggunaan rumah yang disewakan tersebut) sudah tidak ada lagi, maksudnya sudah tidak digunakan oleh pihak penyewa lagi karena masa sewa yang ada telah habis, oleh karena itu, akad sewa tersebut juga dianggap sudah tidak ada lagi. Jika ijin dan pelulusan tersebut diberikan setelah berlalunya sebagian masa sewa, maka hukumnya sama seperti seorang penggashab menyewakan barang yang dighashabnya, yaitu biaya sewa seluruhnya yang berhak mendapatkannya adalah pihak pemilik sah barang yang disewakan tersebut menurut pendapat Abu Yusuf. Sedangkan Muhammad berpendapat bahwa biaya sewa untuk masa sewa yang telah berlalu adalah untuk penggashab, sedangkan biaya sewa untuk masa sewa yang tersisa adalah untuk pemilik barang tersebut.

b. Pendapat ulama Malikiyyah[416]

Jika ada seseorang menyewakan tanah yang berada di tangannya, sementara keberadaan tanah di tangannya tersebut masih belum pasti statusnya (syubhat), ia menyewakannya untuk beberapa tahun atau beberapa bulan misalnya, kemudian pada saat masa sewa yang ada sudah berjalan sebagiannya, ternyata tanah tersebut *mustahaqq* setelah digunakan oleh pihak penyewa seperti ditanami misalnya, maka pihak *mustahiqq* memiliki pi-

415 *Al-Badaai'*, juz 4 hlm. 177.

416 *Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi*, juz 3 hlm. 463.

lihan antara membatalkan akad sewa untuk masa sewa yang masih tersisa, atau mengijinkan tetap berlakunya akad sewa tersebut untuk masa sewa yang masih tersisa dan ia tidak berhak mendapatkan apa-apa dari masa sewa yang telah berlalu, karena orang yang memiliki sesuatu yang statusnya masih belum pasti (syubhat) tersebut boleh mendapatkan apa yang dihasilkan oleh sesuatu tersebut.

c. Pendapat ulama Syafi'iyyah[417]

Menurut zhahirnya, bahwa jika barang yang disewakan ternyata *mustahaqq*, maka hukumnya sama dengan hukum yang berlaku jika barang yang disewakan tersebut rusak. Menurut mereka, akad sewa batal jika barang yang disewakan rusak, seperti ada sebuah rumah disewakan, lalu rumah tersebut roboh, maka akad sewa tersebut batal, karena kemanfaatan barang yang disewa yang dimaksudkan tidak bisa didapatkan, karena belum sempat kemanfaatan tersebut terpenuhi, ternyata barang yang disewa telah rusak. Seperti halnya, akad jual beli juga batal jika barang yang dijual rusak sebelum diterima dan dipegang oleh pihak pembeli. Akad sewa juga batal, jika ada bagian tertentu dari barang yang disewakan ternyata *mustahaqq*, karena tidak bisa terpenuhinya sesuatu yang diinginkan di dari akad sewa tersebut, yaitu kemanfaatan barang yang disewa.

d. Pendapat ulama Hanabilah[418]

Apabila barang yang disewakan berupa barang yang sudah ada wujudnya, seperti menyewa unta untuk mengangkut barang atau untuk dikendarai, lalu ternyata unta tersebut *mustahaqq*, maka akad sewa tersebut batal dan pihak yang menyewakan tidak wajib menyediakan penggantinya.

Apabila barang yang disewa masih berbentuk pesanan, lalu ternyata barang yang disewakan tersebut *mustahaqq*, maka akad sewa tersebut tidak batal dan pihak yang menyewakan berkewajiban menyediakan penggantinya, karena objek akad sewa dalam hal ini tidak tertentukan, akan tetapi yang penting sesuai dengan kriteria-kriteria yang diinginkan oleh pihak penyewa.

6. AL-ISTIHQAAQ YANG TERJADI DI DALAM AKAD MUSAAQAAH DAN MUZAARA'AH

a. Pendapat ulama Hanafiyyah[419]

Jika pohon kurma yang ada di dalam akad *musaaqaah* ternyata *mustahaqq*, maka pihak penggarap (yaitu yang bekerja menyirami dan merawat pohon kurma di dalam akad *musaaqaah*) berhak meminta upah *mitsl* (upah standar), jika memang pohon kurma tersebut telah berbuah, namun jika tidak, maka ia tidak berhak mendapatkan upah apa-apa.

Ketika pohon kurma tersebut belum sempat berbuah, kemudian pohon kurma tersebut *mustahaqq*, maka pihak penggarap tidak berhak mendapatkan apa-apa. Karena jika di dalam akad *muzaara'ah*, tanah yang digarap ternyata *mustahaqq* dan pihak *muzaari'* (orang yang mengolah dan menanami lahan di dalam akad *muzaara'ah*) sudah memulai pekerjaannya, namun belum sampai menanaminya, maka ia tidak berhak mendapatkan apa-apa, maka begitu juga di dalam akad *musaaqaah* ini.

Adapun di dalam akad *muzaara'ah*, maka pihak penggarap berhak meminta ganti nilai tanaman yang telah ditanamnya, sesuai dengan perincian yang berlaku di dalam akad *musaaqaah* yang telah disebutkan di atas.

417 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 355-357.
418 *Al-Mughni*, juz 5 hlm. 432.
419 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 201.

b. Pendapat ulama Malikiyyah[420]

Apabila *al-Musaaqaa 'alaihi* (kebun yang dirawat dan disirami oleh pihak penggarap di dalam akad *musaaqaah*) ternyata *mustahaqq*, maka akad *musaaqaah* batal jika pihak *mustahiqq* menghendakinya, karena ia memang memiliki pilihan antara tetap mempertahankan akad *musaaqaah* tersebut atau membatalkannya. Karena ternyata *al-Musaaqaa 'alaihi* bukan milik pihak yang mengadakan akad *musaaqaah* tersebut. Jika akad *musaaqaah* tersebut dibatalkan, maka hasil *al-Musaaqaa 'alaihi* adalah untuk pihak *mustahiqq* dan ia berkewajiban membayar pihak penggarap dengan upah *mitsl* sesuai dengan pekerjaan yang telah dilakukannya, supaya si pekerja tersebut tidak terugikan.

c. Pendapat ulama Syafi'iyyah[421]

Ketika buah yang dihasilkan di dalam akad *musaaqaah* adalah *mustahaqq* dan bukan hak milik *al-Musaaqii* (pihak yang mengadakan akad *musaaqaah*) lagi baik setelah maupun sebelum pihak penggarap melakukan tugasnya, seperti jika si pemilik kebun tersebut mewasiatkan buah yang dihasilkan oleh pohon yang ada, atau yang *mustahaqq* adalah pohonnya itu sendiri, maka *al-Musaaqii* harus membayar pihak penggarap dengan upah *mitsl* atas pekerjaan yang telah dilakukannya. Karena pihak *al-Musaaqii* telah menyebabkan si pekerja tidak mendapatkan bagian yang sebenarnya atas pekerjaan yang telah dilakukannya, oleh karena itu, ia berhak mendapatkan gantinya. Hal ini jika pihak penggarap tersebut bekerja tanpa mengetahui kenyataan sebenarnya, yaitu adanya *al-Istihqaaq*. Namun jika ia mengetahui hal tersebut, maka ia tidak berhak mendapatkan apa-apa.

d. Pendapat ulama Hanabilah[422]

Jika terjadi sebuah akad *musaaqaah*, lalu pohon yang menjadi objek akad *musaaqaah* tersebut ternyata *mustahaqq* setelah pihak penggarap melakukan pekerjaannya, maka pihak *mustahiqq* berhak mengambil pohon tersebut beserta buahnya, karena itu memang miliknya. Sedangkan pihak penggarap sendiri tidak berhak mendapatkan bagian apa-apa dari buah yang dihasilkan, karena berarti ia bekerja tanpa seijin si pemilik asli buah tersebut dan pemilik asli buah tersebut juga tidak berkewajiban memberi upah kepada kepadanya. Akan tetapi ia berhak mendapatkan upah *mitsl* dan yang berkewajiban membayarnya adalah pihak yang melakukan akad *musaaqaah* dengannya, bukan si pemilik asli (*mustahiqq*). Karena pihak yang melakukan akad dengannya itu telah menipunya dan mempekerjakan dirinya, oleh karena itu, ia juga yang berkewajiban membayar upahnya.

7. AL-ISTIHQAAQ YANG TERJADI DI DALAM AKAD NIKAH

a. Jika mahar yang ada ternyata mustahaqq atau bukan hak milik si suami

1) Pendapat ulama Hanafiyyah[423]

Apabila mahar yang ditentukan ternyata *mustahaqq* sebelum diserahkan kepada pihak isteri, rumah misalnya, maka penyebutan mahar di dalam akad adalah sah, dan si suami berkewajiban memberi ganti berupa nilai rumah tersebut, karena tidak dimungkinkannya rumah tersebut untuk diserahkan kepada si isteri, karena rumah tersebut adalah *mustahaqq*. Jadi, dalam kasus ini, yang harus diserahkan oleh si suami kepada isterinya adalah nilai rumah tersebut, bukan mahar *mitsl*.

---

420 *Ad-Dasuqi*, juz 3 hlm. 547 dan setelahnya; *Al-Khurasyi*, juz 6 hlm. 261; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 321.

421 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 331.

422 *Al-Mughni*, juz 5 hlm. 381.

423 *Al-Badaai'*, juz 2 hlm. 287; *Fathul Qadiir*, juz 2 hlm. 455, 462.

Seandainya yang *mustahaqq* hanya separuh rumah tersebut, maka si isteri memiliki pilihan terhadap separuh sisanya yang berada di tangannya, yaitu antara mengembalikannya atas dasar alasan adanya cacat yang berlebihan, yaitu terbaginya kepemilikan, dan ia meminta gantinya berupa nilai rumah tersebut, atau ia tetap memegang separuh rumah tersebut dan meminta ganti nilai separuhnya yang lain yang *mustahaqq* tersebut.

Dan seandainya si suami menceraikannya sebelum dikumpuli, maka si isteri berhak mendapatkan separuh rumah yang telah berada ditangannya.

2) Pendapat ulama Malikiyyah[424]

Jika mahar yang diberikan kepada si isteri ternyata *mustahaqq* atau di dalamnya terdapat cacat, maka ia berhak mendapatkan gantinya berupa nilainya, bukannya mahar *mitsl*, sama seperti yang dikatakan oleh ulama Hanafiyyah. Karena yang berlaku di dalam pernikahan adalah *al-Mukaaramah* (bersaing untuk memberikan mahar yang terbaik), sehingga seorang isteri terkadang mendapatkan mahar yang berlipat-lipat dan jauh lebih banyak dari mahar *mitsl* atau terkadang sebaliknya, hanya mendapatkan sepersepuluh dari mahar *mitsl*. Namun ada sebagian ulama Malikiyyah yang berpendapat bahwa dalam kasus ini, si isteri berhak mendapatkan mahar *mitsl*. Dan ada pula yang mengatakan bahwa si isteri berhak mendapatkan pengganti yang lebih sedikit apakah nilai mahar yang *mustahaqq* tersebut atau mahar *mitsl*, dalam artian mana yang lebih kecil, apakah nilai mahar yang *mustahaqq* itu ataukah mahar *mitsl*, maka itulah yang berhak didapatkan si isteri. Jadi, jika nilai mahar yang *mustahaqq* tersebut lebih kecil daripada mahar *mitsl*, maka yang berhak didapatkan si isteri adalah nilai mahar yang *mustahaqq* tersebut. Namun jika sebaliknya, yaitu mahar *mitsl* lebih kecil daripada nilai mahar yang *mustahaqq* tersebut, maka yang berhak didapatkan si isteri adalah mahar *mitsl*.

3) Pendapat ulama Syafi'iyyah[425]

Jika ada seorang laki-laki menikahi seorang wanita dengan mahar berupa barang ghashaban atau berupa minuman keras, maka menurut pendapat yang *azhhar*, si isteri berhak mendapatkan mahar *mitsl*, karena akad nikah tersebut sah, sedangkan penyebutan maharnya tidak sah karena jika mahar yang diberikan adalah barang ghashaban, maka berarti bukan hak milik si suami sendiri, akan tetapi hak milik orang lain. Sedangkan jika mahar tersebut berupa minuman keras, maka berarti bukan termasuk kategori harta.

4) Pendapat ulama Hanabilah[426]

Jika ada seorang laki-laki menikahi seorang wanita dengan mahar berupa harta tertentu, sebuah rumah misalnya, lalu ternyata rumah tersebut adalah barang ghashaban, maksudnya bukan hak milik si suami sendiri, maka si isteri berhak mendapatkan ganti berupa nilai rumah tersebut, karena di dalam akad nikah, mahar yang disebutkan adalah rumah tersebut. Maka karena itu si isteri berhak mendapatkan gantinya berupa nilai harganya, juga karena si isteri telah rela dan setuju dengan mendapatkan pengganti berupa nilai harga rumah tersebut.

Hal ini berbeda jika seandainya si suami berkata, "Saya memberimu mahar rumah ghashaban ini," maka jika begitu, maka si isteri hanya berhak mendapatkan mahar *mitsl*, karena dengan begitu berarti ia rela dan setuju

424 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 28; *Al-Khurasyi*, juz 3 hlm. 296, juz 6 hlm. 1.

425 *Mughnil Muhtaaj*, juz 3 hlm. 225.

426 *Al-Mughni*, juz 6 hlm. 689, 690; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 3 hlm. 60, 62.

dengan pernikahan tanpa suatu apa pun tersebut, karena ia telah mengetahui bahwa si suami tidak mungkin memilikkan atau menyerahkan rumah tersebut kepadanya, karena ia tahu bahwa rumah tersebut adalah rumah ghashaban, maksudnya bukan hak milik si suami sendiri, sehingga penyebutan mahar tersebut kedudukannya sama saja seperti tidak ada penyebutan.

Sedangkan jika yang *mustahaqq* hanyalah sebagian dari mahar yang disebutkan, maka si isteri memiliki pilihan antara meminta ganti berupa seluruh nilai mahar tersebut atau mengambil sebagian mahar yang tidak *mustahaqq* sedangkan yang sebagiannya lagi yang *mustahaqq* ia meminta gantinya berupa nilainya. Karena kepemilikan bersama (maksudnya sebagian mahar tersebut miliknya sedangkan yang sebagiannya lagi *mustahaqq* atau hak milik orang lain) termasuk suatu cacat, maka oleh karena itu, ia berhak membatalkannya seperti bentuk cacat-cacat yang lain.

Kesimpulannya adalah bahwa jumhur menetapkan bahwa jika mahar yang ditentukan ternyata *mustahaqq* (bukan milik si suami sendiri), maka si isteri berhak mendapatkan ganti berupa nilainya, sedangkan ulama Syafi'iyyah berpendapat bahwa yang berhak didapatkan oleh si isteri adalah mahar *mitsl*.

b. Pengganti khuluk ternyata mustahaqq

1) Pendapat ulama Hanafiyyah[427]

Jika ada seorang isteri mengajukan *khuluk*[428] kepada suaminya dengan pengganti berupa suatu harta tertentu, lalu ternyata harta tersebut *mustahaqq*, maka si isteri wajib memberi ganti berupa nilai harta tersebut, karena tidak dimungkinkannya untuk menyerahkan harta tersebut kepada si suami sementara sebab yang mengharuskan untuk menyerahkannya masih tetap ada.

2) Pendapat ulama Malikiyyah[429]

Jika ada seorang suami mengkhuluk isterinya dengan ganti berupa harta yang masuk kategori harta *qiimi* tertentu seperti baju misalnya, kemudian ternyata baju tersebut *mustahaqq*, maka si isteri harus memberi ganti berupa nilai baju tersebut yang disesuaikan dengan nilainya ketika terjadi *khuluk*. Namun jika pengganti *khuluk* tersebut berupa harta *mitsli* dan tidak tertentukan, seperti gandum misalnya, maka si isteri berkewajiban membayar dengan sepadannya, yaitu gandum juga. Hal ini jika memang keduanya tidak mengetahui kalau pengganti *khuluk* tersebut ternyata *mustahaqq* (bukan hak milik si isteri sendiri, akan tetapi ternyata hak milik orang lain). Namun jika keduanya sama-sama mengetahui hal tersebut atau si suami mengetahuinya sedangkan si isteri tidak mengetahuinya, maka si suami tidak berhak mendapatkan apa-apa. Jika keduanya sama-sama tidak mengetahui hal tersebut, maka si suami berhak mendapatkan ganti berupa nilainya jika memang pengganti *khuluk* tersebut berupa harta *qiimi* yang barangnya sudah ditentukan, atau jika berupa harta yang masih berada dalam tanggungan dalam artian barangnya belum ada dan tidak ditentukan akan tetapi hanya disebutkan kriterianya, maka si suami berhak mendapatkan padanannya. Jika yang mengetahui hanya si isteri, sedangkan si suami tidak mengetahui, maka jika pengganti *khuluk* tersebut berupa harta yang barangnya sudah ada dan ditentukan, maka *khuluk* dianggap tidak ada. Sedangkan jika berupa harta yang masih berada dalam tanggungan dalam artian barangnya belum

---

427 *Fathul Qadiir*, juz 3 hlm. 209.

428 *Khuluk* yaitu permintaan cerai oleh isteri kepada suami dengan suatu *'iwadh* atau ganti yang diserahkan oleh isteri kepada suami. *Penterj.*

429 *Asy-Syarhul Kabiir wa Ad-Dasuqi*, juz 2 hlm. 349 dan setelahnya.

ada dan tidak ditentukan akan tetapi hanya disebutkan kriterianya, maka si suami berhak mendapatkan ganti berupa padanannya.

Pengganti *khuluk* yang ternyata barang ghashaban atau curian hukumnya sama dengan pengganti *khuluk* yang *mustahaqq* di atas, yaitu jika harta ghashaban atau curian itu berupa harta yang barangnya sudah wujud dan ditentukan, maka si suami berhak mendapatkan ganti berupa nilainya, sedangkan jika berupa harta yang masih berada dalam tanggungan dalam artian barangnya belum ada dan tidak ditentukan akan tetapi hanya disebutkan kriterianya, maka si suami berhak mendapatkan ganti berupa padanannya.

4) Pendapat ulama Syafi'iyyah[430]

Jika ada seorang suami mengkhuluk isterinya dengan pengganti khuluk berupa suatu barang tertentu (sudah ada dan berwujud barangnya), rumah ini misalnya, lalu rumah tersebut rusak sebelum adanya *al-Qabdhu* (sebelum diterima dan dipegang oleh si suami) atau ternyata rumah tersebut *mustahaqq*, lalu si suami mengembalikannya, atau jika harta pengganti khuluk tersebut tidak memenuhi kriteria-kriteria yang disyaratkan, lalu si suami mengembalikannya, maka si suami berhak meminta gantinya kepada si isteri berupa mahar *mitsl*. Karena pengganti khuluk di tangan pihak isteri kedudukannya sama dengan mahar di tangan suami, yaitu bahwa harta tersebut tertanggung dengan tanggungan akad. Ada yang mengatakan tertanggung dengan tanggungan pemegangan.

5) Pendapat ulama Hanabilah[431]

Jika ada seorang suami mengkhuluk isterinya dengan suatu pengganti khuluk tertentu, lalu ternyata pengganti khuluk tersebut *mustahaqq* dan bukan hak milik si isteri sendiri, maka khuluk tersebut tetap sah. Karena khuluk adalah *mu'aawadhah* (pertukaran) dengan objeknya adalah kemaluan wanita, maka oleh karena itu tetap tidak batal meskipun harta penukar atau penggantinya tidak sah seperti halnya akad nikah. Akan tetapi si suami berhak meminta ganti berupa nilai pengganti khuluk yang *mustahaqq* tersebut.

8. AL-ISTIHQAAQ DI DALAM WASIAT DAN WAKAF. MAKSUDNYA, SESUATU YANG DIWASIATKAN ATAU YANG DIWAKAFKAN TERNYATA MUSTAHAQQ, BUKAN HAK MILIK PIHAK YANG MEWASIATKAN ATAU YANG MEWAKAFKAN ITU SENDIRI.

a. Pendapat ulama Hanafiyyah[432]

Dalam masalah sesuatu yang diwasiatkan ternyata *mustahaqq*, maka mereka mengatakan bahwa barangsiapa yang berwasiat agar rumahnya dijual untuk selanjutnya hasil penjualan rumah tersebut disedekahkan kepada orang-orang miskin, lalu *al-Washi* (pihak pelaksana wasiat) pun menjual rumah tersebut dan harga pembayarannya pun telah ia terima dan pegang, lalu ternyata rumah tersebut *mustahaqq*, maka *al-Washiy* yang menanggungnya. Karena ia adalah orang yang melakukan akad jual beli tersebut, maka oleh karena itu ia juga yang harus memikul tanggung jawabnya. Hal itu dikarenakan pihak pembeli tidak menyerahkan harga pembayaran kecuali menginginkan agar barang yang ia beli diserahkan kepadanya. Namun ternyata hal itu tidak bisa dilakukan, karena ternyata apa yang ia beli itu *mustahaqq*, sehingga hal ini berarti *al-Washiy* mengambil harga pembayaran tersebut tanpa

---

430 *Mughnil Muhtaaj*, juz 3 hlm. 265.

431 *Al-Mughni*, juz 7 hlm. 73.

432 *Fathul Qadiir* dalam kaitannya dengan masalah wakaf, juz 5 hlm. 46 dan setelahnya; *Takmilatul Fathi ma'al 'Inaayah* dalam kaitannya dengan masalah wasiat, juz 8 hlm. 498 dan setelahnya.

kerelaan pihak pembeli, oleh karena itu, ia wajib mengembalikannya kepada si pembeli. Selanjutnya ia berhak meminta ganti dari harta peninggalan si mayat yang berwasiat kepadanya tersebut, karena ia melakukan penjualan tersebut atas nama si mayat, oleh karena itu, ia berhak meminta ganti kepada si mayat karena kedudukannya adalah sebagai wakil. *Al-Washiy* berhak meminta ganti dari keseluruhan harta peningalan yang ada, karena ditemukannya penipuan dari si mayat terhadap dirinya, sehingga tanggungan denda pengganti yang ada menjadi utang si mayat dan utang orang yang meninggal dunia dibayar dari keseluruhan harta peninggalannya.

Adapun jika pihak yang menjualkannya adalah hakim atau orang yang ditugaskan hakim untuk menjualnya, maka si hakim atau orang yang ditugaskannya tersebut tidak menanggung apa-apa. Hal ini bertujuan agar seorang hakim tidak takut dan khawatir terkena beban denda di dalam melaksanakan tugasnya, sehingga pengadilan tetap bisa berjalan dan kemaslahatan umat pun tidak terbengkalai.

Jika harta peninggalan yang ada telah binasa, atau tidak cukup digunakan untuk membayar ganti rugi, maka *al-Washiy* tidak berhak meminta ganti apa pun dari harta peninggalan yang ada, tidak kepada ahli waris sendiri, juga tidak pula kepada para orang miskin yang ia beri sedekah dari hasil penjualan rumah tersebut. Karena jual beli tersebut terjadi tidak lain untuk si mayat, oleh karena itu, maka si mayat dianggap seperti menanggung tanggungan utang yang lain.

Adapun jika *al-Istihqaaq* terjadi di dalam masalah wakaf, maksudnya jika sesuatu yang diwakafkan ternyata *mustahaqq*, bukan hak milik orang yang mewakafkannya, maka mereka mengatakan bahwa jika ada seseorang mewakafkan sesuatu secara keseluruhannya, kemudian ada sebagian dari keseluruhan sesuatu tersebut ternyata *mustahaqq* dalam bentuk yang masih umum dan global seperti sepertiga atau seperempatnya misalnya, maka menurut Muhammad, wakaf tersebut batal. Karena dengan adanya sebagian sesuatu yang diwakafkan itu ternyata *mustahaqq*, maka berarti ada sebagiannya yang menjadi hak milik orang lain dalam bentuk yang masih umum dan global, yang hal itu ada ketika berlangsung pewakafan (misalnya, si A mewakafkan sebidang tanah seluruhnya. Kemudian ada sebagian dari tanah itu sepertiganya misalnya ternyata *mustahaqq*, bukan hak milik si A, akan tetapi sepertiga itu adalah hak milik si B misalnya, sementara sepertiga yang menjadi hak milik si B itu masih umum, dalam artian sepertiga dari keseluruhan tanah tersebut dan belum ditentukan tapal batasnya, maka menurut Muhammad, wakaf tersebut batal). Hal ini seperti di dalam masalah hibah, jika ada seseorang menghibahkan sesuatu secara keseluruhan, kemudian ternyata ada sebagian dari sesuatu yang dihibahkan tersebut *mustahaqq*, maka hibah tersebut batal, karena ada sebagiannya yang ternyata hak milik orang lain dalam bentuk yang masih umum dan global, yang keberadaan hal itu sudah ada ketika dilakukan penghibahan.

Karena wakaf tersebut batal secara keseluruhan mencakup bagian yang tidak *mustahaqq* juga, maka sesuatu yang diwakafkan itu kembali kepada pihak yang mewakafkan jika memang ia masih hidup. Namun jika *al-Istihqaaq* tersebut baru diketahui setelah meninggalnya pihak yang mewakafkan, maka sesuatu yang diwakafkan itu kembali kepada ahli warisnya.

Adapun jika yang *mustahaqq* adalah bagian yang tertentukan, bukan lagi dalam bentuk yang masih umum dan global, maka wakaf tersebut hanya batal sebatas pada bagian yang *mustahaqq* tersebut, sedangkan sebagian lainnya yang tidak *mustahaqq*, pewakafannya tetap sah, karena bagian yang *mustahaqq* telah tertentukan. Oleh karena itu, bagian yang lain yang tidak *mustahaqq* boleh diwakafkan kembali.

b. Pendapat ulama Syafi'iyyah[433]

Jika ada orang sebut saja si A mewasiatkan sepertiga dari sebuah rumah tertentu untuk si B, lalu ternyata dua pertiga rumah tersebut adalah *mustahaqq*, maka pihak yang sepertiga dari rumah tersebut diwasiatkan untuknya yaitu si B berhak mendapatkan sepertiga sisanya, karena tujuan pewasiatan tersebut adalah untuk kemanfaatannya. Namun ada yang mengatakan bahwa ia hanya berhak mendapatkan sepertiga dari sepertiga sisanya tersebut dan pendapat ini dibenarkan oleh al-Isnawi. Ini jika memang sisanya yang sepertiga tersebut bisa dibagi tiga lagi, namun jika tidak, maka ia berhak mendapatkan yang bisa dibagi tiga.

c. Pendapat ulama Hanabilah[434]

Jika ada seseorang mewasiatkan sepertiga dari sesuatu tertentu untuk orang lain, rumah misalnya, lalu ternyata dua pertiga dari rumah tersebut adalah *mustahaqq*, maka pihak yang sepertiga dari rumah tersebut diwasiatkan untuknya berhak mendapatkan sepertiga dari sisanya jika memang itu keluar dari sepertiga harta peninggalan yang ada. Jika tidak, maka ia berhak mendapatkan sepertiga dari sepertiganya jika memang ahli waris tidak mengijinkannya. Hal ini sesuai dengan apa yang dibenarkan oleh Al-Isnawi di atas.

C. HUKUM AL-ISTIHQAAQ DI DALAM HEWAN KURBAN DAN AL-HADYU

1. Pendapat ulama Hanafiyyah [435]

Jika ada seseorang membeli seekor domba untuk berkurban, lalu domba tersebut pun dipotong, kemudian ternyata domba tersebut *mustahaqq* atau hak milik orang lain (*mustahiqq*) berdasarkan *bayyinah* (saksi), maka jika domba tersebut diambil oleh *mustahiqq* tersebut dalam keadaan telah terpotong, maka kedudukannya tidak bisa sebagai hewan kurban bagi salah satu dari mereka berdua, dan masing-masing dari keduanya harus berkurban dengan seekor domba lagi selama masih di hari-hari kurban (yaitu hari raya Idhul Adha dan hari Tasyriq). Namun jika hari-hari kurban telah berlalu, maka bagi pihak yang menyembelihnya harus bersedekah dengan nilai domba yang sedang, tidak harus sesuai dengan nilai domba yang disembelihnya tersebut. Karena dengan keberadaan domba tersebut ternyata hak milik orang lain (*mustahaqq*), maka baik ia membeli domba tersebut untuk kurban atau ia tidak membelinya kedudukannya sama saja. Hal ini berbeda jika ia membeli domba untuk berkurban, kemudian ia menjualnya kembali, maka ia harus bersedekah sesuai dengan nilai domba tersebut. Karena pembelian domba tersebut untuk berkurban telah sah, karena domba tersebut memang sudah menjadi miliknya, oleh karena itu, ia harus bersedekah sesuai dengan nilai domba tersebut.

Namun jika *mustahiqq* tidak mengambil domba tersebut dan ia mendenda orang yang menyembelihnya itu dengan nilai domba tersebut, maka penyembelihan tersebut sah (maksudnya korban itu sah). Seperti jika ada seseorang membeli seekor domba untuk dijadikan hewan kurban, lalu domba itu dighashab oleh seseorang, lalu si penggashab tersebut memotong domba tersebut untuk kurban dirinya tanpa seijin si pemilik sah domba tersebut, maka kurban tersebut sah bagi si penggashab apabila pemilik domba tersebut mendendanya dengan nilai domba tersebut sesuai dengan nilainya ketika dalam keadaan hidup. Karena dengan adanya denda tersebut, maka berarti domba tersebut berubah menjadi miliknya terhitung mulai dari waktu penggashaban se-

433 *Asnal Mathaalib*, juz 3 hlm. 62.

434 *Ghaayatul Muntahaa*, juz 2 hlm. 368.

435 *Al-Badaai'*, juz 5 hlm. 76 dan setelahnya.

bagai efek hukum berlaku surut. Maka oleh karena itu, domba yang ia sembelih tersebut mencukupi untuk dirinya sebagai kurban, akan tetapi ia berdosa, karena tindakan awalnya memang sudah terlarang. Oleh karena itu, ia harus bertaubat dan meminta ampunan. Ini adalah pendapat para imam ulama Hanafiyyah selain Zufar.

a. Pendapat ulama Malikiyyah[436]

Jika ada seseorang membeli seekor domba kemudian ia potong, kemudian ternyata domba tersebut *mustahaqq*, lalu pihak *mustahiqq* meluluskan dan melegitimasi jual beli tersebut, maka domba tersebut mencukupi atau sah (sebagai korban). Karena hal itu ia lakukan terhadap sesuatu yang ia menanggung untuk menggantinya dimana pengganti tersebut berhak diterima oleh pihak *mustahiqq*.

b. Pendapat ulama Syafi'iyyah[437]

Jika hewan kurban tertentukan, seperti seseorang berkata, "Hewan ini adalah hewan kurban," atau jika ada seekor hewan yang ditentukan untuk dijadikan sebagai hewan kurban nadzar, seperti seseorang berkata, "Saya bernadzar untuk Allah SWT bahwa saya berkurban dengan sapi ini," atau, "Saya mewajibkan atas diriku sendiri untuk berkurban dengan sapi ini," meskipun tanpa menyebutkan untuk Allah SWT maka ia harus memotong hewan tersebut pada hari kurban. Jika hewan kurban yang ditentukan tersebut atau hewan kurban nadzar yang ditentukan tersebut dirusakkan, bukan rusak dengan sendirinya, maka ia berkewajiban mendatangkan gantinya, yaitu ia membeli hewan lainnya yang sepadan dengan hewan tersebut dengan menggunakan nilai hewan tersebut, lalu ia memotongnya di waktu yang ditentukan oleh agama, yaitu pada hari-hari kurban. Dan yang zhahir menurut saya, dalam hal ini kasus *al-Istihqaaq* memiliki kedudukan sama dengan kasus *al-Itlaaf* (pengrusakan). Jika ada seseorang bernadzar untuk berkurban dengan tidak menentukan hewan yang mana, kemudian setelah itu ia menentukan hewannya, seperti dengan berkata, "unta ini," misalnya, maka jika unta yang telah ia tentukan tersebut rusak sehingga tidak bisa dijadikan untuk memenuhi nadzarnya itu, maka ia tetap menanggung kewajiban asalnya berdasarkan pendapat yang *ashahh*. Karena apa yang ia wajibkan atas dirinya sendiri tetap dan positif di dalam tanggungannya, sedangkan sesuatu yang ditentukan, meskipun kepemilikannya atas sesuatu tersebut hilang, maka sesuatu itu tetap tertanggung olehnya.

c. Pendapat ulama Hanabilah[438]

Jika ada seseorang membeli hewan kurban atau *al-Hadyu* dan ia menentukan hewannya -seperti perkataan, "domba ini," misalnya- kemudian ternyata hewan yang ia tentukan tersebut *mustahaqq*, maka ia wajib mendatangkan gantinya. Namun jika hewan tersebut *mustahaqq* sebelum ia tentukan, maka ia tidak wajib mendatangkan gantinya, karena penentuan tersebut berarti tidak sah.

436 *Al-Khurasyi*, juz 3 hlm. 50.
437 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4 hlm. 289.
438 *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 9.

BAB KEENAM BELAS
AL-MAQAASHSHAH (CLEARING, SAMA-SAMA IMPAS)

Pembicaraan seputar *al-Maqaashshah* ini terbagi menjadi empat pembahasan, yaitu, definisi dan pensyariatan *al-Maqaashshah*, objek *al-Maqaashshah*, macam-macam *al-Maqaashshah* dan yang keempat adalah hukum-hukum *al-Maqaashshah*.[439]

A. DEFINISI DAN PENSYARIATAN AL-MAQAASHSHAH

Al-Maqaashshah secara etimologi artinya adalah *al-Musaawaah* (sama). Sedangkan secara terminologi fiqh, Ibnul Jawzi[440] mendefinisikannya seperti berikut, dipotongnya suatu utang dari utang yang lain, dan di dalam *al-Maqaashshah* terdapat unsur *mutaarakah*, *mu'aawadhah* dan *hawaalah*. Sementara itu, Ad-Dardir[441] memberi definisi seperti berikut, menggugurkan utang yang menjadi hakmu yang berada di dalam tanggungan orang yang berutang kepadamu sebagai bandingan utang yang menjadi haknya yang berada di dalam tanggunganmu dengan beberapa syarat. Atau bahasa sederhananya adalah, pengguguran utang seseorang kepadamu sebagai bandingan utangmu kepadanya dengan beberapa syarat. Definisi ini mencakup *al-Maqaashshah* yang berdasarkan kesepakatan kedua belah pihak dan *al-Maqaashshah* yang diminta hanya oleh salah satu pihak saja, meskipun pihak yang lain tidak menyetujuinya.

Sedangkan ulama Hanabilah memberi definisi *al-Maqaashshah* seperti berikut, ada dua utang yang memiliki kesamaan spesifikasi jenis, sifat, tempo pembayaran dan kadarnya.

Sementara itu, Ibnul Qayyim mendefinisikan *al-Maqaashshah* seperti berikut, *al-Maqaashshah* yaitu, gugurnya salah satu dari dua utang oleh sebab utang yang satunya yang keduanya memiliki kesamaan jenis dan sifatnya.[442]

Jika Muhammad memiliki utang kepada Khalid sebanyak satu dinar, begitu juga sebaliknya, Khalid memiliki utang kepada Muhammad sebanyak satu dinar juga, maka kedua utang tersebut bertemu dalam keadaan sama-sama impas dan hak menagih masing-masing menjadi gugur.

---

439 Lihat penjelasan seputar *al-Maqaashshah* yang ditulis oleh ustadz Muhammad Salam Madkur dalam Majalah *Al-Qaanuun wal Iqtishaad*, edisi I dan II, tahun kedua puluh tujuh, dan edisi IV dari tahun ke dua puluh sembilan.

440 *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 292.

441 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 227.

442 *A'laamul Muwaqqi'iin*, juz 1 hlm. 321.

Madzhab-madzhab yang ada sepakat tentang disyariatkannya *al-Maqaashshah*, berdasarkan hadits Abdullah Ibnu Umar r.a., ia berkata,

كُنْتُ أَبِيعُ الْإِبِلَ بِالْبَقِيعِ فَأَبِيعُ بِالدَّنَانِيرِ وَآخُذُ الدَّرَاهِمَ وَأَبِيعُ بِالدَّرَاهِمِ وَآخُذُ الدَّنَانِيْرَ آخُذُ هَذِه مِنْ هَذِهِ وَأُعْطِي هَذِهِ مِنْ هَذِهِ فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ وَهُوَ فِي بَيْتِ حَفْصَةَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ، رُوَيْدَكَ أَسْأَلُكَ إِنِّيْ أَبِيعُ الْإِبِلَ بِالْبَقِيعِ فَأَبِيعُ بِالدَّنَانِيْرِ وَآخُذُ الدَّرَاهِمَ وَأَبِيعُ بِالدَّرَاهِمِ وَآخُذُ الدَّنَانِيْرَ آخُذُ هَذِه مِنْ هَذِه وَأُعْطِي هَذِه مِنْ هَذِه فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لاَ بَأْسَ أَنْ تَأْخُذَهَا بِسِعْرِ يَوْمِهَا مَا لَمْ تَفْتَرِقَا وَبَيْنَكُمَا شَيْءٌ.

"Saya menjual unta di daerah Baqi', terkadang saya menjualnya dengan dinar namun saya menerima pembayaran dalam bentuk dirham, begitu juga sebaliknya, terkadang saya menjualnya dengan dirham, namun saya menerima pembayarannya dengan dinar. Saya menerima ini sebagai ganti itu dan saya menerima itu sebagai ganti ini, lalu saya datang menemui Rasulullah saw. yang kala itu sedang berada di rumah Hafshah r.a., lalu saya bertanya kepada beliau, "Wahai Rasulullah, saya hendak bertanya kepada Anda, saya menjual unta di daerah Baqi', terkadang saya menjualnya dengan dinar namun saya menerima pembayaran dalam bentuk dirham, begitu juga sebaliknya, terkadang saya menjualnya dengan dirham, namun saya menerima pembayarannya dengan dinar, saya menerima ini sebagai ganti itu dan saya menerima itu sebagai ganti ini," lalu beliau berkata, *"Hal itu tidak apa-apa selama kamu menerimanya sesuai dengan harga hari itu dan kamu tidak berpisah dengan pihak pembeli dalam keadaan di antara kalian berdua masih ada sesuatu tanggungan,* (maksudnya tidak secara kontan dan serah terima secara langsung di majlis akad)." [443]

Perkataan beliau, "Tidak apa-apa," mengandung dalil bolehnya menerima ganti harga yang berada di dalam tanggungan, dengan sesuatu yang lain. Al-Babarti, dalam kitab, *"Al-'Inaayah,"*[444] mengatakan bahwa hadits ini menunjukkan tentang *al-Maqaashshah* berdasarkan prinsip *al-Istihsaan*, yaitu *al-Maqaashshah* antara harta yang berbentuk *ad-Dain* (utang) dan harta *al-'Ain* (barang, harta yang barangnya berwujud secara konkrit dan bisa ditentukan barang yang ini misalnya). Sebenarnya harta yang masih dalam bentuk utang itu sendiri tidak dimungkinkan untuk dipegang dan diserahterimakan, karena utang adalah suatu harta yang keberadaannya hanya dalam bentuk anggapan dan sebutan (nominal) saja yang berada di dalam tanggungan dan barangnya sendiri tidak berwujud secara konkrit, dan utang tidak bisa tertentukan, karena barangnya memang tidak berwujud secara konkrit, maka oleh karena itu, *al-Qabdhu* (serah terima) terhadap utang adalah dengan menyerahterimakan penggantinya, dan itu berarti adalah penyerahterimaan harta *al-'Ain*. Sedangkan menurut qiyas, *al-Maqaashshah* tidak bisa terjadi antara utang dengan harta *al-'Ain*, karena tidak adanya kesatuan jenis di antara keduanya.

Sedangkan menurut akal, *al-Maqaashshah* tentunya boleh, karena *al-Maqaashshah* adalah memang jalan satu-satunya yang mungkin di-

443 HR. *Al-Khamsah* (Imam Ahmad dan *Ashhaabun Sunan*) dari Abdullah Ibnu Umar r.a., *Nailul Awthaar,* 5 hlm. 156.

444 *Al-'Inaayah bi Haamisyi Fathil Qadiir,* juz 5 hlm. 380 dan setelahnya.

gunakan untuk membayar utang, dan utang tidak mungkin dibayar kecuali dengan cara *al-Maqaashshah*. Ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah menyebutkan bahwa *al-Maqaashshah* sudah bisa terjadi dengan tetap dan positifnya dua utang dan tidak perlu adanya persetujuan. Karena penagihan di antara dua orang yang saling memiliki utang kepada pihak yang satunya lagi adalah sebuah hal yang sia-sia dan tidak ada manfaatnya. Seperti si A memiliki utang kepada si B sebanyak seribu, begitu juga sebaliknya, si B memiliki utang seribu juga kepada si A, maka jika keduanya sama-sama menagih, si A menagih si B dan si B menagih si A, maka hal itu merupakan sesuatu yang sia-sia dan tidak ada manfaatnya.[445]

B. OBJEK AL-MAQAASHSHAH

Menurut hukum asal, *al-Maqaashshah* terjadi di antara dua utang, seperti si A memiliki tanggungan utang kepada si B dan sebaliknya, si B juga memiliki tanggungan utang kepada si A, maka kedua utang tersebut sama-sama impas. Maka karena itu, *al-Maqaashshah* tidak terjadi antara harta *al-'Ain* dengan harta *al-'Ain*, juga tidak terjadi antara utang dengan harta *al-'Ain*.

Akan tetapi, ulama Hanafiyyah secara tegas menyatakan bahwa *al-Maqaashshah* bisa terjadi antara utang dengan harta *al-'Ain* seperti yang telah kami jelaskan di atas. Oleh karena itu, jika ada seseorang sebut saja si A membeli satu keping dinar dari si B dengan harga sepuluh dirham, sementara si B memiliki tanggungan utang kepada si A sebesar sepuluh dirham juga, lalu si A pun menerima dan memegang satu dinar tersebut, maka di sini telah terjadi *al-Maqaashshah*.

Pada hakekatnya, gambaran *al-Maqaashshah* di atas sebenarnya adalah terjadi antara dua utang, tidak antara utang dengan harta *al-'Ain*. Karena pihak pembeli, yaitu si A ketika menerima dan memegang satu dinar tersebut, maka penerimaan dan pemegangannya tersebut merupakan pemegangan tanggungan terhadap harga pembelian yang mereka berdua sepakati, yaitu sepuluh dirham. Dalam artian, dengan si A menerima dan memegang satu dinar tersebut, maka berarti ia menanggung harga pembeliannya yaitu sepuluh dirham, sehingga dengan begitu, maka si A memiliki tanggungan sepuluh dirham kepada si B, begitu juga sebaliknya, si B memiliki tanggungan sepuluh dirham juga kepada si A, maka kedua tanggungan tersebut bertemu dan sama-sama impas. Meskipun secara zhahir, gambaran *al-Maqaashshah* di atas adalah antara utang dengan harta *al-'Ain*. Maka oleh karena itu, bentuk *al-Maqaashshah* seperti ini dan bentuk-bentuk yang memiliki kesamaan dengannya termasuk kategori *al-Maqaashshah* antara dua utang.

Di sini mungkin bisa dikatakan bahwa *al-Maqaashshah* yang bersifat memaksa (*al-Maqaashshah al-Jabriyyah*), maksudnya terjadi dengan sendirinya secara otomatis, adalah tidak terjadi kecuali antara utang dengan utang.[446] Adapun *al-Maqaashshah* yang bersifat *al-Ittifaaqiyyah* (berdasarkan kesepakatan antara kedua belah pihak), maka boleh terjadi antara utang dan harta *al-'Ain*.

C. MACAM-MACAM AL-MAQAASHSHAH

Al-Maqaashshah ada yang boleh dan ada yang tidak boleh. *Al-Maqaashshah* yang boleh ada yang bersifat *jabriyyah* (memaksa, terjadi

445 *Tuhfatul Muhtaaj*, juz 2 hlm. 396; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 253, 257.

446 Pembahasan seputar *al-Maqaashshah* yang ditulis oleh ustadz Madkur, hlm. 9-13, edisi perdana majalah *Al-Qaanuun*, tahun kedua puluh tujuh.

dengan sendirinya secara otomatis dan mau tidak mau, kedua belah pihak harus menerimanya) dan ada yang besifat *al-Ikhtiyaariyyah* atau *al-Ittifaaqiyyah* (yang munculnya berdasarkan inisiatif dan kesepakatan kedua belah pihak).

1. AL-MAQAASHSHAH YANG BERSIFAT JABRIYYAH DAN SYARAT-SYARATNYA.

Al-Maqaashshah yang bersifat *jabriyyah* adalah *al-Maqaashshah* yang terjadi dengan sendirinya secara otomatis antara utang dengan utang yang sama spesifikasi jenis, sifat, kadar dan temponya tanpa tergantung kepada persetujuan dan kesepakatan kedua belah pihak, tidak pula tergantung kepada permintaan salah satu pihak. Seperti Khalid meminjam utang kepada Zaid berupa sejumlah uang atau berupa harta *mistli* (seperti gandum misalnya), kemudian Khalid menjual suatu barang miliknya kepada Zaid dengan harga yang disegerakan pembayarannya yang sejenis dengan utang yang ia pinjam dari Zaid tersebut, maka dengan tetap dan positifnya tanggungan utang yang kedua tersebut (yaitu harga pembelian, karena dengan si Zaid menerima barang yang dibelinya itu, maka berarti ia memiliki tanggungan harga pembeliannya), berarti secara otomatis telah terjadi *al-Maqaashshah* di antara kedua tanggungan utang tersebut tanpa tergantung kepada persetujuan Khalid dan Zaid, juga tanpa tergantung kepada adanya permintaan salah satunya.

Al-Maqaashshah seperti ini hukumnya boleh menurut ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah (jumhur)[447] jika memang telah memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan dan tidak adanya sesuatu yang menjadikannya tidak sah. Sementara itu, ulama Malikiyyah[448] tidak memperbolehkan *al-Maqaashshah* yang bersifat *jabriyyah* kecuali dengan berdasarkan permintaan salah satu pihak atau persetujuan dan kesepakatan antara kedua belah pihak. Definisi-definisi *al-Maqaashshah* yang dibuat oleh ulama Malikiyyah, kebanyakannya adalah definisi *al-Maqaashshah al-Ittifaaqiyyah* (*al-Maqaashshah* atas kesepakatan kedua belah pihak).

a. Syarat-syarat al-Maqaashshah yang bersifat jabriyyah

Ada empat syarat yang harus dipenuhi di dalam *al-Maqaashshah* yang bersifat *jabriyyah*, yaitu,[449]

1. Bertemunya dua hak atau dua utang, yakni berkumpulnya dua hak atau dua utang dalam satu wadah, dalam artian berkumpulnya dua hak atau dua utang pada diri seseorang berdasarkan dua sisi pertimbangan, yaitu seseorang menjadi pihak yang berpiutang bagi salah satu utang tersebut dan sebagai pihak yang berutang bagi utang yang lain, seperti Khalid berutang kepada Zaid dan Zaid juga berutang kepada Khalid, sehingga masing-masing dari keduanya berarti di samping sebagai pihak yang berpiutang juga sebagai pihak yang berutang. *Al-Maqaashshah* yang bersifat *jabriyyah* tidak bisa terjadi kecuali jika kedua belah pihak di samping kedudukannya sebagai pihak yang berpiutang juga pada waktu yang sama sebagai pihak yang berutang.

   Misalnya adalah, seandainya si A menjual sesuatu kepada B, lalu si A menunjuk

447 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 4 hlm. 250; *Al-Umm* karya imam Asy-Syafi'i, juz 7 hlm. 388 dan setelahnya; materi nomor 154 dari rancangan undang-undang syari'ah berdasarkan madzhab Imam Ahmad, *Ghaayatul Muntahaa*, juz 2 hlm. 114; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 296 dan setelahnya.

448 *Al-Hithaab*, juz 4 hlm. 549.

449 *Ibnu 'Abidin*, juz 4 hlm. 250; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 296, 373; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 2 hlm. 114; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 292, *Ad-Dasuqi*, juz 3 hlm. 227 dan setelahnya; *Fathul 'Aziiz Syarhul Wajiiz*, juz 18 hlm. 241; *Al-Anwaar*, juz 2 hlm. 528; kajian seputar *al-Maqaashshah* yang ditulis oleh ustadz Madkur.

si C sebagai wakilnya dalam penjualan tersebut, sementara si A sebagai pihak yang mewakilkan sebenarnya memiliki tanggungan utang kepada si B sebagai pihak pembeli, maka terjadilah *al-Maqaashshah*, karena bertemunya dua utang (utang si A kepada si B dan harga barang yang dijual oleh si A kepada si B). *Al-Maqaashshah* tidak bisa terjadi antara utang seorang wali atau *washi* kepada seseorang dengan utang orang tersebut kepada anak yang berada di bawah perwalian atau pengasuhan si wali atau si *washi* (misalnya, ada seseorang sebut saja si A berutang kepada seorang anak yang berada di bawah perwalian si B, sementara si B juga memiliki tanggungan utang kepada si A, maka di sini tidak bisa terjadi *al-Maqaashshah*, karena yang berutang kepada si A bukanlah si anak, akan tetapi walinya, yaitu si B). *Al-Maqaashshah* bisa terjadi antara utang yang menjadi hak wanita pengasuh anak (*haadhinah*) dan utang yang menjadi tanggungannya, yaitu si wanita pengasuh memiliki tanggungan utang kepada si anak yang diasuhnya, begitu pun sebaliknya si anak tersebut memiliki tanggungan utang kepada si wanita yang mengasuhnya. Namun *al-Maqaashshah* tidak bisa terjadi antara pihak yang berpiutang (mengutangi) dengan pihak yang berutang kepada pihak yang ia utangi, seperti Khalid mengutangi Zaid dan Zaid mengutangi Umar, maka di sini tidak bisa terjadi *al-Maqaashshah* antara Khalid dan Umar, karena kedua utang yang ada tidak bertemu. *Al-Maqaashshah* yang bersifat *jabriyyah* tidak bisa berkumpul dengan akad *hawaalah*, karena akad *hawaalah* menurut jumhur adalah memindahkan utang dari tanggungan pihak yang berutang (*al-Muhiil*) ke dalam tanggungan pihak *al-Muhaal 'alihi*. Maka oleh karena itu, apabila *ad-Daa'in* (pihak yang berpiutang, pihak yang memberi pinjaman utang) juga memiliki tanggungan utang kepada *al-Madiin* (pihak yang berutang kepadanya), maka otomatis terjadi *al-Maqaashshah*, sehingga *al-Madiin* tidak lagi memiliki tanggungan utang kepada *ad-Daa'in* yang bisa ia pindahkan ke dalam tanggungan pihak ketiga (*al-Muhaal 'alaihi*). Dan jika seandainya setelah terjadi akad *al-Hawaalah* itu, pihak *ad-Daa'in* memiliki tanggungan utang juga kepada *al-Madiin*, maka *al-Maqaashshah* tidak bisa terjadi, karena dengan adanya akad *hawaalah*, berarti pihak *al-Madiin* sudah tidak memiliki tanggungan utang lagi kepada *ad-Daa'in*, karena yang ganti memiliki tanggungan utang kepada *ad-Daa'in* adalah pihak ketiga (*al-Muhaal 'alaihi*). Misalnya, si A memiliki tanggungan utang kepada si B, sementara si C memiliki tanggungan utang kepada si A, lalu si A dan si B mengadakan akad *al-Hawaalah*, yaitu dialihkannya tanggungan utang si A kepada si B itu kepada si C (*al-Muhaal 'alaihi*), dalam artian si B tidak lagi menagih kepada si A akan tetapi mengalihkan penagihannya kepada si C dan si C berkewajiban membayar utang kepada si B tidak lagi kepada si A, sehingga si A tidak lagi memiliki tanggungan utang kepada si B. Ini adalah gambaran kasus *al-Hawaalah* (pengalihan utang). Maka oleh karena itu, seandainya sebelum dilakukannya akad *al-Hawaalah*, si B memiliki tanggungan utang kepada si A juga, maka di sini secara otomatis terjadi *al-Maqaashshah* di antara keduanya, sehingga tidak dimungkinkan lagi untuk dilakukan akad *al-Hawaalah*, karena dengan terjadinya *al-Maqaashshah* itu, maka berarti si A tidak lagi memiliki tanggungan utang kepada si B yang bisa ia alihkan. Namun jika seandainya si B

memiliki tanggungan utang kepada si A setelah dilakukannya akad *al-Hawaalah* dengan *al-Muhaal 'alaihi* adalah si C, maka di sini tidak bisa terjadi *al-Maqaashshah* di antara si A dan si B, karena dengan telah dilakukannya akad *al-Hawaalah*, berarti si A tidak lagi memiliki tanggungan utang kepada si B, akan tetapi yang memiliki tanggungan utang kepada si B adalah si C (*al-Muhaal 'alaihi*).

2. Kedua utang yang ada memiliki kesamaan pada spesifikasi jenis, macam, sifat dan temponya.[450] Oleh karena itu, jika kedua utang yang ada berbeda jenisnya atau sifatnya atau keduanya sama-sama *mu'ajjal* (ditangguhkan, belum jatuh tempo) atau salah satunya kontan (telah jatuh tempo) sedangkan yang satunya lagi *mu'ajjal*, maka menurut ulama Hanafiyyah tidak bisa terjadi *al-Maqaashshah*. Sedangkan ulama Malikiyyah berpendapat bahwa *al-Maqaashshah* tetap sah meskipun kedua utang yang ada berbeda jenisnya, seperti salah satunya berupa emas atau perak sedangkan yang satunya lagi dalam bentuk *'ardh* (barang, segala sesuatu selain dinar, dirham dan makanan) atau makanan, atau salah satunya berupa *'ardh* sedangkan yang satunya lagi berupa makanan. *'Ardh* adalah harta selain emas, perak (uang) dan makanan.

Seperti yang telah diketahui bahwa dirham dan dinar adalah dua jenis yang berbeda menurut ulama Hanafiyyah berdasarkan zhahir riwayat, menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, akan tetapi khusus dalam masalah *al-Maqaashshah*, keduanya dianggap sejenis berdasarkan prinsip *al-Istihsaan* menurut sebagian ulama Hanafiyyah. Dalam, *"Al-Fataawaa Azh-Zhahiiriyyah,"* disebutkan bahwa jika kedua utang yang ada berbeda jenisnya dan diadakan *al-Maqaashshah*, seperti jika si A memiliki tanggungan utang kepada si B sebanyak seratus dirham, sedangkan si B memiliki tanggungan utang kepada si A sebanyak seratus dinar, maka jika keduanya mengadakan *al-Maqaashshah*, maka itu bisa dilakukan, namun tentunya tidak seluruhnya dianggap impas, karena memang nilai dinar lebih tinggi dari pada nilai dirham. Sehingga di dalam contoh ini, si B masih harus membayar sisa kekurangannya.

Dan karena uang kertas menempati kedudukan mata uang yang berlaku, maka mata uang pada masa kita sekarang ini berdasarkan pendapat sebagian ulama Hanafiyyah dianggap satu jenis di dalam *al-Maqaashshah* dengan berdasarkan pada kebiasaan yang berlaku di dalam transaksi. Dan dalam hal ini, yang diperhitungkan adalah nilai mata uangnya bukan fisiknya atau kertasnya.

Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, mata uang dianggap sebagai jenis yang berbeda berdasarkan pendapat mereka yang mengatakan bahwa dinar dan dirham adalah dua jenis yang berbeda. Maka oleh karena itu, *al-Maqaashshah* tidak bisa terjadi jika salah satu utang yang ada berupa dinar sedangkan yang satunya lagi berupa dirham, karena keduanya berbeda jenis.

Adapun persamaan sifat kedua utang yang ada dalam *al-Maqaashshah*, maka

450 *Ad-Dain* (utang) adalah suatu hak yang berada di dalam tanggungan orang lain, dan menurut ulama Hanafiyyah *ad-Dain* pada hakekatnya bukanlah harta, penyebutan *ad-Dain* dengan harta hanya bersifat majaz, karena *ad-Dain* berubah menjadi harta setelah dibayar dan diterima oleh yang berhak, dan sesuatu tidak bisa menjadi sebuah *ad-Dain* kecuali jika mungkin untuk diidentifikasikan dengan menjelaskan spesifikasi dan kriteria-kriterianya, seperti harta *mitsli*.

menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Hanabilah, itu termasuk syarat *al-Maqaashshah*. Yang mereka maksudkan dengan sifat di sini adalah sifat yang berpengaruh terhadap nilai dan pemanfaatannya.

Ulama Hanafiyyah mensyaratkan kedua utang yang ada dalam *al-Maqaashshah* harus sama-sama telah jatuh tempo. Maka oleh karena itu, jika keduanya sama-sama *mu'ajjal* (ditangguhkan, belum jatuh tempo) meskipun tempo pembayaran keduanya sama, atau salah satunya telah jatuh tempo dan yang satunya lagi *mu'ajjal*, maka tidak bisa terjadi *al-Maqaashshah* yang bersifat *jabriyyah* di antara keduanya.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah mensyaratkan kedua utang yang ada harus sama dalam hal tempo waktunya dan lama tempo waktunya. Jika salah satunya sudah harus dibayar sedangkan yang satunya lagi masih *mu'ajjal* (ditangguhkan pembayarannya, belum jatuh tempo), atau keduanya sama-sama *mu'ajjal*, akan tetapi batas temponya berbeda, maka tidak bisa terjadi *al-Maqaashshah* di antara keduanya. Adapun jika keduanya sama-sama *mu'ajjal* dan batas waktu temponya sama, maka bisa terjadi *al-Maqaashshah* di antara keduanya menurut ulama Hanabilah dan berdasarkan pendapat yang *ashahh* menurut ulama Syafi'iyyah.

Sementara itu, ulama Malikiyyah mengatakan bahwa *al-Maqaashshah* bisa terjadi jika kedua utang yang ada sama-sama telah jatuh tempo. Namun jika keduanya sama-sama belum jatuh temponya atau yang satunya telah jatuh tempo sedangkan yang satunya lagi belum, sementara jenis keduanya berbeda, seperti salahsatunya berupa emas sedangkan yang satunya lagi berupa perak, maka tidak bisa terjadi *al-Maqaashshah* di antara keduanya. Apabila keduanya sama-sama emas atau sama-sama perak, maka bisa terjadi *al-Maqaashshah*, namun dengan syarat keduanya sama-sama telah jatuh tempo, jika tidak atau yang satunya telah jatuh tempo sedangkan yang satunya lagi belum, maka dalam hal ini ada dua versi pendapat, namun pendapat yang masyhur adalah pendapat yang mengatakan bisa terjadi *al-Maqaashshah* di antara keduanya, berdasarkan pertimbangan bahwa *al-Maqaashshah* adalah sama dengan *al-Mutaarakah* yang menjadikan tanggungan yang ada menjadi terbebas, juga berdasarkan pertimbangan jauhnya kecurigaan. Hal ini jika kedua utang tersebut berupa emas atau perak (dinar atau dirham). Jika keduanya berupa makanan, maka jika kedua-duanya sama-sama berupa pinjaman utang (*al-Qardh*), maka boleh terjadi *al-Maqaashshah*, baik telah jatuh tempo maupun belum. Jika kedua tanggungan utang yang ada adalah muncul dari suatu akad jual beli (tidak secara tunai), maka tidak boleh terjadi *al-Maqaashshah*, baik apakah telah jatuh tempo maupun belum, karena hal itu berarti menjual makanan sebelum *al-Qabdhu* (sebelum diserahterimakan). Jika keduanya berupa *'ardh* (barang, harta selain emas, perak dan makanan) maka boleh terjadi *al-Maqaashshah* jika keduanya memiliki kesamaan jenis dan sifat, baik apakah telah jatuh tempo maupun belum.

Para fuqaha juga mensyaratkan kedua tanggungan utang di dalam *al-Maqaashshah* harus memiliki kesamaan dalam hal kualitasnya, jika terdapat perbedaan kualitas di antara keduanya, maka tidak boleh terjadi *al-Maqaashshah*.

Ulama Hanafiyyah juga mensyaratkan kedua tanggungan utang yang ada dalam *al-Maqaashshah* harus memiliki kesamaan posisi (kuat dan lemahnya). Maka oleh

karena itu, tidak bisa terjadi *al-Maqaashshah* antara tanggungan utang suami berupa nafkah isterinya dengan utang si isteri kepada si suami kecuali atas dasar saling setuju dan kesepakatan di antara keduanya, berbeda dengan bentuk-bentuk tanggungan utang yang lain. Karena tanggungan utang nafkah kepada isteri posisi atau kedudukannya lebih rendah atau lebih lemah.

Sementara itu, ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan Ulama Hanabilah tidak mensyaratkan kedua tanggungan utang yang ada di dalam *al-Maqaashshah* harus memiliki kesamaan posisi.

Ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah dan Ulama Hanabilah juga mensyaratkan kedua utang yang ada di dalam *al-Maqaashshah* harus memiliki kesamaan di dalam masalah laku tidaknya dan murah mahalnya. Oleh karena itu, *al-Maqaashshah* yang bersifat *jabriyyah* tidak bisa terjadi jika salah satu utang berupa dirham yang bagus sedangkan yang satunya lagi berupa dirham *ghullah*. Dirham *ghullah* adalah dirham yang tetap diterima oleh para pedagang namun ditolak oleh baitul mal, namun hal itu bukan dikarenakan dirham tersebut jelek dan campuran, akan tetapi dikarenakan dirham tersebut terdiri dari beberapa potongan, yaitu yang dikenal dengan dirham *mukassarah* atau *muqaththa'ah* (terpecah-pecah atau terpotong-potong).[451]

Perbedaan sebab munculnya tanggungan utang

Di dalam *al-Maqaashshah* tidak disyaratkan sebab munculnya kedua tanggungan utang yang ada harus sama, seperti sebab salah satunya adalah dikarenakan *al-Qardhu* (pinjaman utang) sedangkan yang satunya lagi berupa harga pembelian atau biaya sewa. Jika sebab salah satunya adalah akad *al-Qardhu* sedangkan yang satunya lagi berupa harga pembelian, maka boleh terjadi *al-Maqaashshah*, meskipun sebab keduanya berbeda.

Begitu juga, di dalam *al-Maqaashshah* tidak disyaratkan sebab munculnya kedua tanggungan utang yang ada harus sesuatu yang boleh (legal). Oleh karena itu, *al-Maqaashshah* tetap bisa terjadi meskipun sebab munculnya salah satu tanggungan utang adalah sesuatu yang boleh seperti jual beli sedangkan sebab yang satunya lagi adalah sesuatu yang dilarang seperti ghashab, atau kedua-duanya adalah sesuatu yang dilarang seperti *al-Istihlaak* (menggunakan harta orang lain dengan bentuk penggunaan yang menjadikan harta itu habis dan binasa). Ilegal atau terlarangnya sebab tidak berpengaruh sama sekali terhadap bolehnya *al-Maqaashshah* setelah terpenuhinya sebab, yaitu tetap dan positifnya utang di dalam tanggungan, sekiranya utang tersebut menjadi seperti bentuk-bentuk utang lainnya yang wajib dibayar.

3. *Al-Maqaashshah* tidak menimbulkan kemudharatan.

Al-Maqaashshah yang bersifat *jabriyyah* disyaratkan harus tidak merugikan siapa pun. Apabila *al-Maqaashshah* tersebut merugikan salah satu pihak atau merugikan orang lain selain kedua belah pihak yang bersangkutan, maka *al-Maqaashshah* tersebut tidak boleh.

Ulama Hanabilah[452] mengatakan, apabila ada seorang isteri menanggung suatu

451 *Al-'Inaayah bi Haamisyi Fathil Qadiir,* juz 5 hlm. 381.
452 *Kasysyaaful Qinaa',* juz 3 hlm. 297.

utang yang sejenis dengan nafkah yang berhak ia dapatkan, maka utangnya tersebut tidak boleh dimasukkan dalam hitungan nafkah yang berhak ia dapatkan ketika ia baru berada dalam kondisi ekonomi yang sempit, karena tanggungan utang dibayar dari kelebihan harta yang ada setelah terpenuhinya nafkah dan sejenisnya. Maksudnya adalah bahwa *al-Maqaashshah* yang bersifat *jabriyyah* tidak bisa terjadi antara tanggungan utang berupa nafkah isteri dengan tanggungan utang si isteri ketika dalam kondisi ekonomi sulit, karena nafkah isteri lebih didahulukan dan diprioritaskan atas pembayaran tanggungan utang. Dan *al-Maqaashshah* antara tanggungan utang berupa nafkah isteri dengan tanggungan utang si isteri ketika sedang dalam kondisi ekonomi sedang sempit merugikan pihak *al-Madiin* (yang berutang, yaitu isteri), maka karena itu, tidak boleh.

Biaya perawatan mayat lebih didahulukan dan diprioritaskan dari membayar tanggungan utang, sama seperti nafkah isteri. Oleh karena itu, barangsiapa menjual suatu barang dari harta peninggalan si mayat kepada pihak yang mengutangi si mayat yang barang tersebut sejenis dengan utang si mayat tersebut, maka tidak bisa terjadi *al-Maqaashshah* demi menjaga dan melindungi hak si mayat serta menghindari kemudharatan. Karena *al-Maqaashshah* seperti ini merugikan pihak yang berutang (si mayat), maka karena itu, tidak boleh.

Tanggungan utang yang dikuatkan dan dijamin dengan barang gadaian didahulukan atas tanggungan utang biasa yang lain di dalam pelunasannya dengan menggunakan barang gadaian tersebut. Maka oleh karena itu, seandainya *ar-Raahin* (pihak yang menggadaikan, pihak yang berutang) menjual barang gadaiannya kepada pihak yang mengutanginya selain *al-Murtahin* dengan tujuan hasil penjualan tersebut digunakan untuk melunasi tanggungan utang *ar-Raahin* kepada *al-Murtahin*, sedangkan harga penjualan barang gadaian tersebut sama dengan tanggungan utang *ar-Raahin* kepada pihak pembeli tersebut (baca: pihak yang mengutangi selain *al-Murtahin* di atas), maka tidak bisa terjadi *al-Maqaashshah* antara harga penjualan barang gadaian tersebut dengan tanggungan utang *ar-Raahin* kepada pihak pembeli, karena itu akan merugikan pihak yang memiliki hak yang barang gadaian tersebut terikat dengan haknya, yaitu *al-Murtahin*, karena barang gadaian tersebut sudah terikat dengan hak *al-Murtahin* yang berada di dalam tanggungan *ar-Raahin* (gambarannya adalah, seperti si A menggadaikan suatu barang miliknya kepada si B sebagai jaminan utang si A kepada si B. Pada waktu yang sama, si A juga memiliki tanggungan utang kepada si C berupa uang sebanyak seribu misalnya. Lalu si A menjual barang gadaian itu kepada si C guna melunasi utangnya kepada si B dengan harga yang sama dengan tanggungan utang si A kepada si C, yaitu seribu misalnya. Maka di sini tidak bisa terjadi *al-Maqaashshah*. Karena hal itu akan merugikan si B, karena barang gadaian tersebut statusnya terikat dengan haknya).

Seperti halnya *al-Maqaashshah* tidak bisa terjadi jika merugikan pihak yang berutang itu sendiri atau merugikan pihak ketiga yang juga memiliki hak yang terikat dengan barang pihak yang berutang, begitu juga *al-Maqaashshah* tidak bisa terjadi jika harta pihak yang berutang tersebut terikat dengan hak pihak-pihak yang berpiutang (yang mengutangi) lainnya. Oleh

karena itu, menurut jumhur ulama selain Imam Abu Hanifah, seorang hakim boleh menerapkan *al-Hajr* (pelarangan menggunakan dan membelanjakan harta) atas pihak yang berutang yang jatuh pailit berdasarkan permintaan para pihak yang berpiutang. Seorang hakim boleh melarang pihak yang berutang tersebut menjual hartanya dengan harga di bawah harga standar, melarangnya melakukan pentasharufan dan mengeluarkan suatu pengakuan, supaya para pihak yang berpiutang tersebut tidak dirugikan.

Kesimpulannya adalah bahwa jika salah satu tanggungan utang yang ada terikat dengan hak pihak lain, maka *al-Maqaashshah* tidak bisa terjadi. Contoh terikatnya salah satu utang dengan hak pihak lain adalah seperti seseorang menjual barang yang digadaikannya untuk melunasi utangnya kepada pihak selain *al-Murtahin*. Contoh keterikatan dengan hak para pihak yang berpiutang adalah seperti seseorang yang jatuh pailit menjual hartanya kepada sebagian dari para pihak yang berpiutang (yang mengutangi) tersebut dengan harga yang berada di dalam tanggungan yang harga itu sejenis dengan tanggungan utang orang yang jatuh pailit tersebut kepada pihak yang berpiutang yang kepadanya ia menjual hartanya tersebut (maksudnya dibayar dengan tanggungan utangnya kepada sebagian pihak yang berpiutang tersebut yang kepadanya harta tersebut ia jual). Maka di dalam dua kasus ini tidak boleh terjadi *al-Maqaashshah*, karena pada kasus pertama, barang yang digadaikan statusnya sudah terikat dengan hak *al-Murtahin*, sedangkan pada kasus yang kedua, karena harta yang dijual juga terikat dengan hak para pihak yang berpiutang yang lain.

Hak pihak yang berpiutang yang mengajukan permintaan penjualan harta pihak yang berutang

Jika ada seorang *al-Madiin* (pihak yang berutang) yang hartanya dibekukan menjual suatu barangnya untuk melunasi tanggungan utangnya kepada salah seorang *ad-Daa'in* (pihak yang berpiutang, pihak yang mengutangi) sementara *al-Madiin* yang menjual barangnya tersebut juga memiliki tanggungan utang kepada orang yang membeli barangnya tersebut dengan bentuk utang yang sejenis dengan harga pembelian barang tersebut, maka di sini bisa terjadi *al-Maqaashshah* yang bersifat *jabriyyah* (terjadi secara otomatis) di antara si penjual dan si pembeli tersebut. Karena di sini pihak yang berutang bukanlah berstatus *al-Mahjuur 'alaihi* (dilarang menggunakan dan mentasharufkan harta) dan pentasaharufan seseorang yang tidak berstatus *al-Mahjuur 'alaihi* adalah bisa terlaksana dan berlaku efektif. Tidak apa-apa seseorang yang memiliki tanggungan utang kepada beberapa orang untuk membayar terlebih dahulu tanggungan utangnya kepada sebagian pihak, sedangkan sebagian pihak yang lain belum. Juga tidak ada sesuatu yang menghalangi seseorang yang berutang yang hartanya dibekukan dari melakukan penjualan hartanya yang *mahjuuz* (dibekukan), juga tidak ada sesuatu yang menghalangi terjadinya *al-Maqaashshah* antara tanggungan utangnya kepada pihak pembeli dengan harga pembeliannya yang menjadi tanggungan pihak pembeli itu jika ia memang bukan pihak yang berpiutang yang mengajukan permohonan penjualan harta pihak yang berutang yang hartanya dibekukan untuknya karena utang tersebut.

4. *Al-Maqaashshah* tidak berkonsekuensi munculnya sesuatu yang dilarang oleh agama.

Syarat yang terakhir adalah, *al-Maqaashshah* yang bersifat *jabriyyah* harus tidak berkonsekuensi munculnya sesuatu yang dilarang oleh agama, seperti berpisah sebelum pihak yang menerima pesanan memegang *ra'su maalis salam* (harga barang yang dipesan), melakukan pentasharufan terhadap *al-Muslam fiihi* (barang yang dipesan) sebelum barangnya diterima, tidak adanya *at-Taqaabudh* (*cash and carry*) di majlis dalam akad *sharf* (jual beli emas atau perak dibeli dengan emas atau perak) dan dalam jual beli harta ribawi yang disyaratkan harus *cash and carry*, dan hal-hal lainnya yang dilarang oleh agama.

2. AL-MAQAASHSHAH YANG BERDASARKAN KESEPAKATAN KEDUA BELAH PIHAK

Yaitu *al-Maqaashshah* yang terjadi berdasarkan persetujuan dan kesepakatan kedua belah pihak selama hal itu tidak berkonsekuensi pada munculnya sesuatu yang dilarang oleh agama, baik apakah kedua tanggungan utang yang ada memiliki kesamaan jenis maupun tidak, baik memiliki kesamaan sifat maupun tidak, baik apakah salah satu hak yang ada berupa utang dan yang satunya lagi berupa harta *al-'Ain*.

3. AL-MAQAASHSHAH YANG TIDAK BOLEH

Al-Maqaashshah tidak boleh terjadi jika salah satu syarat di atas tidak terpenuhi, seperti jika *al-Maqaashshah* berkonsekuensi pada sesuatu yang dilarang oleh agama. Hal ini bisa terjadi di dalam beberapa kasus akad *sharf* (jual beli emas atau perak dibeli dengan emas atau perak), di dalam harga barang yang dipesan, di dalam barang yang dipesan itu sendiri dan di dalam transaksi yang tampak mengandung unsur riba meskipun itu terjadi atas kesepakatan kedua belah pihak.

a. Al-Maqaashshah di dalam akad ash-Sharfu (jual beli emas atau perak dibeli dengan emas atau perak).

Apabila *al-Maqaashshah* terjadi antara dua utang kedua belah pihak yang melakukan akad atau transaksi *sharf* setelah berakhirnya majlis akad *sharf* tersebut, maka *al-Maqaashshah* batal karena akad *sharf* tersebut batal, dan tidak ada suatu tanggungan utang yang tetap dan positif karenanya. Maka oleh karena itu, *al-Maqaashshah* juga batal karena tidak ditemukannya utang yang tetap dan positif di dalam tanggungan salah satu pihak.

Adapun selain kasus di atas, maka *al-Maqaashshah* bisa terjadi dan sah, baik apakah dengan utang yang ada sebelumnya, utang yang datang setelahnya, maupun dengan utang yang merupakan hak pihak yang berutang yang tetap di dalam tanggungan pihak yang berpiutang ketika mereka berdua masih di majlis akad melalui jalur pemegangan sesuatu yang tertanggung.

- Jika ada dua orang melakukan akad *sharf* dengan salah satu penukarnya berupa tanggungan utang yang telah ada sebelumnya, maka boleh terjadi *al-Maqaashshah*. Seperti si A memiliki tanggungan utang kepada si B sebanyak sepuluh dirham, lalu si A menjual satu dinar miliknya kepada si B dan harga pembayarannya adalah dengan utang si A kepada si B tersebut, yaitu sepuluh dirham. Karena dengan menyandarkan akad *sharf* ini kepada tanggungan utang yang telah ada sebelumnya tersebut, maka berarti secara otomatis terjadi *al-Maqaashshah* di dalam akad *sharf* itu sendiri tanpa harus tergantung kepada keinginan dan inisiatif kedua belah pihak. Alasan diperbo-

lehkannya *al-Maqaashshah* seperti ini adalah karena hal itu berarti membeli satu dinar dengan harga sepuluh dirham yang tidak wajib untuk diserahterimakan (*al-Qabdhu*) serta tidak harus menentukannya dengan *al-Qabdhu*, dan hal ini boleh berdasarkan ijmak. Karena penentuan dengan *al-Qabdhu* dalam hal ini tujuannya adalah untuk menghindari riba *nasii'ah*, sementara riba tidak bisa terjadi di dalam utang yang telah gugur. Sebab riba adalah terjadi di dalam utang yang mengandung unsur resiko di dalam akibatnya (maksudnya kemungkinan bisa terbayar dan kemungkinan tidak). Oleh karena itu, jika ada dua orang yang melakukan akad *sharf* berupa jual beli antara beberapa dirham yang dalam bentuk utang dengan beberapa dinar yang juga dalam bentuk utang, maka itu sah karena tidak ditemukannya unsur bahaya dan resiko di dalamnya.

- Jika si A memiliki tanggungan utang kepada si B sebanyak sepuluh dirham, lalu si A menjual satu keping dinar miliknya kepada si B dengah harga sepuluh dirham secara mutlak tanpa menjelaskan bahwa sepuluh dirham itu adalah sepuluh dirham utangnya kepada si B tersebut, lalu si A pun menyerahkan satu dinar tersebut kepada si B dan mereka berdua bersepakat untuk mengadakan *al-Maqaashshah*, maka *al-Maqaashshah* tersebut boleh berdasarkan prinsip *al-Istihsaan*.[453] Karena dengan adanya *at-Taqaabudh* (*cash and carry*) berarti akad yang pertama terhapus, selanjutnya terbentuklah akad *sharf* kedua yang disandarkan kepada utang yang ada. Karena ketika kedua belah pihak mengubah konsekuensi akad, maka itu berarti mereka berdua membatalkannya dan menggantinya dengan akad yang baru yang dikehendaki. Seperti jika seandainya ada penjualan yang diubah dan diperbarui dengan akad penjualan yang baru dengan harga yang lebih tinggi dari harga pertama. Maksudnya *al-Maqaashshah* tersebut mengandung penghapusan akad yang pertama dan penghapusan tersebut menjadi tetap sesuai dengan yang dikehendaki oleh penghapusan yang ada. Kedua kasus ini adalah bentuk *al-Maqaashshah* di dalam utang yang telah ada sebelumnya.
- Jika utang yang ada bersifat susulan, maksudnya terjadi setelah akad *sharf*, seperti si A menjual satu dinar miliknya kepada si B dengan harga sepuluh dirham, lalu si B menjual baju miliknya kepada si A dengan harga sepuluh dirham di majlis akad *sharf* tersebut, lalu ia pun menyerahkan baju tersebut, kemudian mereka berdua mengadakan kesepakatan *al-Maqaashshah* di majlis akad tersebut antara sepuluh dirham harga satu dinar dengan sepuluh dirham harga baju, maka *al-Maqaashshah* tersebut sah menurut salah satu dari dua versi riwayat yang lebih *ashahh*. Karena akad yang pertama berarti terhapus, ketika mereka berdua menginginkan adanya *al-Maqaashshah*.
- Jika akad *sharf* terjadi dengan menjual harta *al-'Ain* dibayar dengan utang secara mutlak, kemudian pihak yang berpiutang juga memiliki tanggungan utang kepada pihak yang berutang kepadanya, dan hal itu terjadi di majlis akad melalui cara memegang sesuatu yang tertanggung, maka secara otomatis terjadi *al-Maqaashshah* yang bersifat *jabriyyah* tanpa butuh kepada kesepakatan dan inisiatif kedua

453 Sedangkan menurut qiyas yang diterapkan oleh Zufar, hal itu tidak sah, karena hal itu berarti menjual sesuatu di dalam akad *ash-Sharfu* dengan sesuatu yang belum diterima.

belah pihak. Sama seperti jika seandainya pihak yang berpiutang meminjam utang (*al-Qardh*) kepada pihak yang berutang kepadanya dalam bentuk pinjaman utang yang sama dengan harga pembelian, atau pihak yang berpiutang menggashabnya dari pihak yang berutang, karena telah terpenuhinya *al-Qabdh*.

Jika diperhatikan, maka bisa ditemukan bahwa semua bentuk kasus di atas selain kasus yang pertama disyaratkan *al-Maqaashshah* yang ada harus terjadi sebelum berakhirnya majlis akad *sharf*. Maka oleh karena itu, jika *al-Maqaashshah* tersebut terjadi setelah berakhirnya majlis, maka *al-Maqaashshah* batal karena akad *sharf* yang ada juga batal seperti yang telah kami jelaskan di atas.

b. Al-Maqaashshah dengan ra`su maalis salaam (harga barang yang dipesan)

Ulama Hanafiyyah—berdasarkan penjelasan keseluruhan kitab-kitab fiqh ulama Hanafiyyah kecuali kitab *Al-Badaai'*—ulama Syafi'iyyah dan Ulama Hanabilah[454] sepakat bahwa tidak boleh terjadi *al-Maqaashshah* antara *ra`su maalis salam* dengan utang yang lain secara mutlak, baik apakah utang tersebut tertetapkan berdasarkan akad yang terjadi sebelum maupun sesudah akad *salam*, walaupun kedua belah pihak saling setuju dengan *al-Maqaashshah* tersebut. Karena *al-Maqaashshah* tersebut berarti sebuah bentuk pentasharufan terhadap suatu utang di dalam akad *salam* (maksudnya harga barang yang dipesan) sebelum terjadinya *al-Qabdhu* (maksudnya sebelum harga barang yang dipesan diterima oleh pihak yang menerima pesanan) dan itu tidak boleh. Karena di dalam akad *salam* disyaratkan harga barang yang dipesan harus diserahterimakan secara langsung seluruhnya di dalam majlis akad.

c. Al-Maqaashshah dengan barang yang dipesan

Begitu juga, *al-Maqaashshah* tidak boleh dengan barang yang dipesan, sebagaimana yang dijelaskan oleh Muhammad dalam kitab, *"Al-Ashl."* Maka oleh karena itu, barangsiapa sebut saja si A memesan satu *mudd hinthah* (gandum) kepada si B, kemudian si B juga memesan satu *mudd hinthah* kepada si A, sementara jangka waktu penyerahannya adalah sama, baik apakah sifatnya sama maupun berbeda, maka tidak boleh terjadi *al-Maqaashshah* di antara keduanya. Karena itu berarti menjual sesuatu yang belum diterima, sebab masing-masing dari keduanya belum menerima sesuatu dari satu *mudd hinthah* tersebut. Pihak yang memesan hanya boleh melakukan satu dari dua hal, yaitu mengambil kembali harga barang yang ia pesan (jika akad salam yang ada dibatalkan), atau mengambil barang yang ia pesan.

Maka oleh karena itu, apabila satu *mudd hinthah* yang pertama memang berupa pesanan, sedangkan satu *mudd hinthah* yang kedua berupa pinjaman utang (*al-Qardh*), maka tidak bisa terjadi *al-Maqaashshah* pada saat itu. Karena *al-Maqaashshah* konotasinya adalah *al-Musaawaah* (sama, sepadan), sementara dalam kasus ini tidak ditemukan kesamaan dan kesepadanan di antara keduanya. Karena salah satunya langsung diserahkan (kontan, yaitu satu *mudd hinthah* yang berupa pinjaman utang), sedangkan yang satunya lagi adalah ditangguhkan (tidak kontan, yaitu satu *mudd hinthah* yang berupa pesanan), sementara sesuatu yang kontan lebih baik daripada yang ditangguhkan. Namun jika penyerahan satu *mudd hinthah* yang berupa pesanan itu telah tiba waktunya, maka jika begitu baru bisa terjadi *al-Maqashshah* di antara keduanya.

Jika yang pertama adalah berbentuk pinjaman utang (*al-Qardh*), sedangkan yang

454 *Tabyinul Haqaa`iq*, juz 4 hlm. 140; *Al-Anwaar*, juz 1 hlm. 265; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 296 dan setelahnya.

kedua adalah berbentuk pesanan, maka tidak bisa terjadi *al-Maqaashshah* di antara keduanya, meskipun mereka berdua sepakat untuk melakukan *al-Maqaashshah*.

d. Harga barang yang dipesan setelah adanya pembatalan

Hukum harga barang yang dipesan setelah terjadi pembatalan adalah seperti hukum barang yang dipesan. Dan karena *al-Maqaashshah* tidak boleh terjadi di dalam barang yang dipesan, karena barang yang dipesan statusnya adalah sesuatu yang dijual yang bisa dipindahkan yang tidak boleh ada pentasharufan terhadapnya sebelum diserahterimakan, maka *al-Maqaashshah* juga tidak boleh terjadi di dalam harga barang yang dipesan setelah adanya pembatalan. Jika kedua belah pihak sepakat melakukan pembatalan terhadap akad *salam* (pesan) yang ada, maka pihak pemesan tidak boleh membeli sesuatu dari pihak yang dipesani dengan menggunakan harga barang yang dipesan tersebut, hingga ia menerima kembali harga barang yang dipesan itu secara keseluruhan.[455] Hal ini berdasarkan hadits, *"Kamu tidak boleh mengambil kecuali barang yang kamu pesan atau harga barang pesanan yang kamu serahkan,"*[456] maksudnya ketika terjadi pembatalan. Dan di sini, ia mengambil sesuatu yang serupa dengan sesuatu yang dijual, sehingga oleh karena itu, ia tidak boleh melakukan pentasharufan terhadapnya sebelum ia menerimanya kembali.

e. Mengandung indikasi riba

Para imam sepakat keharaman sesuatu yang mengandung indikasi riba. Karena setiap piutang (utangan) yang menarik suatu kemanfaatan untuk pihak yang berpiutang (mengutangi), maka itu adalah riba yang haram hukumnya. Juga sebagai bentuk pemberlakuan prinsip *saddudz dzaraa'i'* (menutup celah-celah yang bisa membawa kepada sesuatu yang dilarang) yang disepakati oleh semua imam, sekalipun mereka berbeda pendapat dalam hal ruang lingkupnya dan bentuk-bentuk penerapannya. Oleh karena itu, apabila ada suatu *al-Maqaashshah* yang mendatangkan sesuatu yang mengandung unsur riba, maka itu tidak boleh.

Di antara bentuk dan contohnya di dalam jual beli tidak secara tunai, sebagaimana yang disebutkan oleh ulama Malikiyyah[457] adalah, si A menjual sepuluh *ardab* jenis makanan tertentu kepada si B dengan harga sepuluh dirham yang pembayarannya tidak secara tunai sampai tempo waktu tertentu. Kemudian setelah si B menggunakan dan memanfaatkan makanan tersebut, ia menjual jenis makanan yang sama kepada si A sebanyak dua puluh *ardab* seharga sepuluh dirham juga, dan keduanya sepakat melakukan *al-Maqaashshah* terhadap sepuluh dirham tersebut, maka ini tidak boleh. Karena dengan begitu si A berarti sama saja dengan memberi pinjaman utang sebanyak sepuluh *ardab* makanan kepada si B yang telah ia (si B) gunakan, kemudian si B mengembalikannya kepadanya sebanyak dua puluh *ardab*, sementara harganya, yaitu sepuluh dirham tersebut digugurkan karena *al-Maqaashshah* tersebut. Sehingga hal ini masuk kategori piutang yang menarik suatu kemanfaatan untuk pihak yang berpiutang (yaitu si A mendapat kemanfaatan berupa kelebihan sepuluh *ardab*).

---

455 *Al-Hidaayah* beserta *Fathul Qadiir*, 5 hlm. 345.

456 Hadits ini diriwayatkan oleh Abdurrazzaq dari Abdullah Ibnu Umar r.a., dan oleh Ibnu Abi Syaibah dari Abdullah Ibnu Amr r.a. Abu Dawud dan Ibnu Majah juga meriwayatkan dari Abu Sa'id Al-Khudri r.a. dalam bentuk riwayat *marfuu'*, *"Barangsiapa memesan sesuatu, maka ia tidak boleh mengalihkannya kepada sesuatu yang lain."* Lihat, *Nashbur Raayah*, 4 hlm. 51.

457 *Syarhur Risaalah*, 2 hlm. 140.

D. HUKUM-HUKUM AL-MAQAASHSHAH

Yang dimaksudkan dengan hukum di sini adalah konsekuensi yang muncul atas suatu hal.

Konsekuensi hukum *al-Maqaashshah*[458] adalah *al-Isqaath* (pengguguran tanggungan utang). Akan tetapi bukan murni pengguguran, namun pengguguran yang mengandung unsur *al-Wafaa`* (pelunasan). Dengan kata lain, pengguguran dengan adanya pengganti. Dan pengganti di sini adalah juga berupa pengguguran yang juga mengandung unsur pelunasan, dengan kata lain pengguguran dengan adanya pengganti juga. Dan penggantinya adalah pengguguran pihak kedua terhadap haknya. Hal ini sebagaimana yang berlaku di dalam masalah talak atas berdasarkan *al-Ibraa`* (pembebasan dari tanggungan). Karena masing-masing dari talak dan *al-Ibraa`* adalah mengandung unsur *al-Isqaath* (pengguguran).

Maka oleh karena itu, *al-Maqaashshah* adalah *al-Isqaath* (pengguguran) yang di dalamnya terkandung unsur *al-Mu'aawadhah* (pertukaran timbal balik).

Ulama Malikiyyah mengatakan bahwa yang dimaksudkan dari *al-Maqaashshah* adalah *al-Mu'aawadhah* dan *al-Ibraa`*.

Sementara ulama Hanafiyyah mengatakan bahwa di dalam *al-Maqaashshah* terdapat unsur *al-Wafaa`* (pemenuhan hak atau utang). Bahkan menurut pandangan mereka, *al-Wafaa`* tidak bisa terjadi kecuali dengan melalui cara *al-Maqaashshah*.

Al-Maqaashshah adalah pengguguran (tanggungan hak) yang terjadi secara paksa dan otomatis, bahkan untuk *al-Maqaashshah* yang terjadi atas dasar persetujuan kedua belah pihak sekalipun, menurut pendapat ulama Hanafiyyah.

1. AKAN TETAPI, APA YANG GUGUR DENGAN ADANYA AL-MAQAASHSHAH? APAKAH YANG GUGUR ITU ADALAH TANGGUNGAN UTANG ITU SENDIRI ATAUKAH HAK MENAGIH?

Jumhur ulama selain ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa *al-Maqaashshah* menggugurkan tanggungan utang kedua belah pihak, jika memang utang itu sepadan. Dengan kata lain, apabila masing-masing dari tanggungan utang kedua belah pihak adalah sama, maka kedua tanggungan utang itu sama-sama gugur dengan adanya *al-Maqaashshah*. Seperti jika si A memiliki tanggungan utang kepada si B sebanyak seribu misalnya, begitu juga sebaliknya si B memiliki tanggungan utang kepada si A sebanyak seribu juga, maka dengan adanya *al-Maqaashshah*, tanggungan utang si A kepada si B dan tanggungan utang si B kepada si A sama-sama gugur dengan adanya *al-Maqaashshah*. Namun apabila jumlah kedua tanggungan utang itu terpaut, seperti tanggungan utang si A kepada si B adalah seribu, sedangkan tanggungan utang si B kepada si A adalah lima ratus, maka jumlah utang yang gugur adalah sesuai dengan jumlah utang yang paling sedikit, yaitu lima ratus, sehingga si A masih memiliki tanggungan utang kepada si B sebanyak lima ratus. Sehingga dengan begitu, yang gugur oleh adanya *al-Maqaashshah* menurut jumhur ulama adalah tanggungan utang itu sendiri, bukan hanya penagihannya saja.

Sementara itu, ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa yang gugur oleh *al-Maqaashshah* bukanlah pokok utang itu sendiri, akan tetapi yang gugur hanyalah penagihannya saja. Sehingga utang itu masih tetap ada di dalam tanggungan pihak yang bersangkutan, meskipun memang tidak boleh ditagih lagi. Hal ini serupa dengan suatu penuntutan atau gugatan atas

---

458 Kajian seputar *al-Maqaashshah* di atas.

suatu hak yang tidak didengar dan tidak diterima lagi karena sudah kadaluwarsa. Pendapat ini berkonsekuensi sahnya meng-*ibraa*`-kan (membebaskan) pihak yang bersangkutan dari tanggungan utang dengan pembebasan yang bersifat pengguguran, meski setelah adanya *al-Maqaashshah*. Begitu juga, sah untuk menghibahkannya dan juga sah untuk menggugurkan sebagiannya. Misalnya, si A memiliki tanggungan utang kepada si B sebanyak seribu, begitu juga sebaliknya, si B memiliki tanggungan utang kepada si A sebanyak seribu juga, lalu terjadilah *al-Maqaashshah*. Menurut pendapat ulama Hanafiyyah, meskipun telah terjadi *al-Maqaashshah*, namun masing-masing dari kedua utang itu masih tetap berada di dalam tanggungan kedua belah pihak, meski keduanya sama-sama tidak boleh menagih pihak yang satunya lagi. Dan si A atau si B, setelah adanya *al-Maqaashshah* itu, tetap boleh meng*ibráa*`kan pihak yang lain dari haknya itu dengan peng*ibraa*`an yang bersifat pengguguran, menghibahkannya atau menggugurkan sebagiannya. Begitu juga, jika ada seseorang sebut saja si C berderma dengan membayarkan tanggungan utang si A kepada si B, maka jika setelah itu, si B ternyata meng-*ibraa*`-kan si A dari haknya itu dengan peng*ibraa*`an yang bersifat *al-Isqaath*, maka si C boleh meminta kembali dari si B apa yang telah ia bayarkan kepadanya itu. Pada kenyataannya, pendapat seperti ini adalah sebuah pendapat yang aneh dan tidak sejalan dengan asas keadilan. Karena barangsiapa membayar tanggungan utangnya kepada pihak yang berpiutang (yang mengutangi), atau mengadakan *al-Maqaashshah* dengannya, maka tentunya yang bisa dipahami tidak lain adalah bahwa ia berarti melakukan sesuatu yang membebaskan dirinya dari tanggung jawab dan membersihkan tanggungannya, bukan hanya menghindarkan diri dari penagihan saja.

Jika harta *al-'Ain* (harta yang barangnya sudah berwujud secara konkrit, lawan kata dari utang) posisinya adalah lebih baik dari harta yang berbentuk utang, karena utang berpotensi hilang dan binasa, maka ini tampak pada utang yang belum terlunasi, bukan utang yang positif di dalam tanggungan seseorang yang telah ia lunasi dengan harta *al-'Ain*, maka jika utang tersebut telah dibayar, maka berakhirlah utang tersebut dengan adanya pelunasan itu.

Jika kita mengatakan bahwa dengan adanya pembayaran utang, maka ada sebuah utang yang tertetapkan di dalam tanggungan pihak yang menerima pembayaran utang itu, sehingga ketika itu ada dua utang yang sepadan dan bertemu, lalu apa alasannya mengatakan bahwa yang gugur adalah hanya penagihan saja, bukannya utangnya itu sendiri?[459]

- **Pembatalan al-Maqaashshah**

Apabila suatu *al-Maqaashshah* telah terjadi dengan cara yang benar, maka tidak bisa untuk dibatalkan dan dianulir lagi, baik dengan cara *fasakh* maupun yang lainnya. Karena sesuatu yang telah gugur tidak bisa kembali lagi. Kapan suatu utang telah gugur dan hilang, maka tidak mungkin lagi untuk dibatalkan.

Akan tetapi, terkadang setelah adanya *al-Maqaashshah* yang sah, bisa saja terjadi suatu hal yang menjadikan salah satu pihak tidak bisa meminta pelunasan seluruh utang yang ada, sehingga dengan begitu *al-Maqaashshah* tersebut menjadi batal, namun batalnya ini hanya pada batasan atau kadar prosentase dari utang yang ada yang ia tidak berhak menerima pembayarannya. Begitu juga, setelah

459 Kajian tentang *al-Maqaashshah* yang ditulis oleh professor Salam Madkur yang dimuat di Jurnal *Al-Qanuun*, edisi 4, tahun 29, hlm. 34.

adanya *al-Maqaashshah*, terkadang bisa saja ditemukan adanya suatu hal yang menyebabkan hilangnya salah satu dari dua utang yang ada, sehingga *al-Maqaashshah* tersebut menjadi batal karenanya.

Contoh untuk kasus yang pertama adalah, seperti si A meminjam utang kepada si B sebanyak seribu dinar misalnya, kemudian si A menjual sesuatu seperti sajadah misalnya kepada si B ketika ia masih dalam keadaan sehat, dengan harga seribu dinar namun tidak secara tunai. Kemudian si A menderita sakit dan pembayarannya telah jatuh tempo, sementara ia juga memiliki beberapa tanggungan utang yang lain selain kepada si B, maka di sini terjadi *al-Maqaashshah*. Maka oleh karena itu, apabila si A meninggal dunia, sementara ia masih memiliki sejumlah tanggungan utang yang lain selain kepada si B, maka posisi si B mengikuti posisi para pihak yang berpiutang lainnya di dalam harga sajadah yang menjadi tanggungannya itu (maksudnya, si B tidaklah lebih berhak terhadap harga sajadah tersebut yang menjadi tanggungannya itu, akan tetapi ia berbagi dengan para pihak yang berpiutang lainnya secara sama rata, dalam artian harga sajadah itu tidak bisa gugur seluruhnya dari tanggungan si B berdasarkan *al-Maqaashshah* antara utang si A kepada si B dengan utang si B kepada si A berupa harga pembelian sajadah tersebut, akan tetapi yang gugur hanya sesuai dengan bagian yang bisa didapatkan oleh para pihak yang berpiutang lainnya). Artinya, bahwa *al-Maqaashshah* yang terjadi ketika si A masih hidup itu adalah dengan keseluruhan harga sajadah tersebut. Karena para pihak yang berpiutang lainnya tidak memiliki hak untuk menghalang-halangi dirinya dari menjual hartanya, karena tidak diketahui secara pasti bahwa ia berada dalam kondisi sakit parah (*maradhul maut*). Maka apabila si A ternyata akhirnya meninggal dunia karena penyakitnya itu, maka menjadi jelas bahwa hak para pihak yang berpiutang lainnya tersebut terkait dengan harta si A mulai sejak menjadi positifnya sebab keterikatan hak mereka itu dengan harta si A, yaitu sakit parah. Sehingga oleh karena itu, si B tidak bisa mendapatkan haknya berupa utangan yang ia pinjamkan kepada si A sebelumnya, kecuali sesuai dengan prosentase apa yang bisa didapatkan oleh para pihak yang berpiutang lainnya. Dan *al-Maqaashshah* yang terjadi secara sah dan benar ketika si A masih hidup itu pun menjadi batal. Namun batalnya ini hanya terbatas pada kadar prosentase yang melebihi bagian si B yang bisa ia dapatkan dari harta si A. Misalnya, jika si B hanya bisa mendapatkan haknya sebanyak lima ratus misalnya, maka *al-Maqaashshah* yang berlaku adalah hanya untuk yang lima ratus ini saja, sedangkan *al-Maqaashshah* untuk sisanya yaitu lima ratus, menjadi batal.

Contoh untuk kasus kedua adalah, apabila ada seorang wakil dalam suatu penjualan barang sebut saja si A memiliki tanggungan utang kepada pihak pembeli barang tersebut sebut saja si B, maka terjadi *al-Maqaashshah* untuk harga pembelian barang yang dijual itu dengan tanggungan utang si A (wakil dalam penjualan). Maka, apabila si A tidak kunjung menyerahkan barang yang ia jual hingga barang itu rusak di tangannya, maka *al-Maqaashshah* itu menjadi batal. Karena barang yang dijual, ketika rusak sebelum diserahkan, maka akad jual beli menjadi batal total dan menjadi seperti belum pernah terjadi transaksi jual beli sebelumnya.

BAB TUJUH BELAS
AL-IKRAAH (PAKSAAN)

RANCANGAN PEMBAHASAN

Pembahasan seputar *al-Ikraah* dibagi menjadi empat pembahasan.

1. Hakikat *al-Ikraah* dan kedua jenisnya.
2. Syarat-syarat *al-Ikraah.*
3. Dampak atau konsekuensi hukum *al-Ikraah* di dalam bentuk-bentuk pentasharufan (tindakan) yang berupa perbuatan.
4. Dampak atau konsekuensi hukum *al-Ikraah* di dalam bentuk-bentuk pentasharufan yang berupa ucapan.

A. HAKIKAT AL-IKRAAH DAN KEDUA MACAM AL-IKRAAH

1. HAKIKAT AL-IKRAAH

Al-Ikraah secara etimologi adalah menjadikan orang lain melakukan suatu perkara yang tidak disukainya secara paksa. Ini berlawanan dengan perasaan senang, rela, setuju dan keinginan sendiri. Oleh karena itu, kata senang disebutkan secara berbarengan dengan kata benci di dalam ayat,

"Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu," **(al-Baqarah: 216)**

Sedangkan secara terminologi fiqh, *al-Ikraah* adalah mendorong orang lain melakukan sesuatu yang tidak ia sukai dan seandainya ia dibiarkan, maka ia tidak memiliki kemauan dan tidak memilih untuk melakukannya.

As-Sarakhsi dalam kitab, *"Al-Mabsuuth,"* mendefinisikan *al-Ikraah* seperti berikut, suatu tindakan yang dilakukan oleh seseorang oleh sebab orang lain, tanpa didasari kerelaannya, atau tanpa didasari kemauan dan keinginan sendiri serta kebebasan memilih (*al-Ikhtiyaar*).

Sedangkan yang dimaksud dengan kata kerelaan di dalam definisi di atas adalah kondisi senang untuk melakukan suatu hal tanpa ada perasaan tertekan.

Sedangkan yang dimaksud dengan kemauan, keinginan sendiri dan kebebasan memilih (*al-Ikhtiyaar, free will*) adalah, mengunggulkan untuk melakukan sesuatu daripada meninggalkannya atau sebaliknya.

2. DUA MACAM AL-IKRAAH

Al-Ikraah atau paksaan ada dua macam, yaitu *ikraah mulji`* atau *ikraah* berat dan *ikraah ghairu mulji`* atau *ikraah* ringan.

a. Ikraah mulji` atau paksaan berat

Yaitu *al-Ikraah* atau paksaan yang membuat seseorang (yang dipaksa) tidak lagi memiliki kuasa dan kehilangan kebebasan berkehendak dan memilih, yaitu seperti paksaan dengan ancaman terhadap keselamatan jiwa atau salah satu anggota tubuhnya. *Al-Ikraah* atau paksaan ini menghilangkan unsur kerelaan serta merusak unsur kemauan sendiri dan kebebasan berkehendak dan memilih (*al-Ikhtiyaar*). Misalnya adalah, paksaan dengan ancaman dibunuh, atau dipotong salah satu anggota tubuhnya, atau dipukul dengan pukulan yang sangat keras secara bertubi-tubi yang bisa mengancam keselamatan jiwa atau anggota tubuh, baik jumlah pukulannya itu banyak maupun sedikit.

b. Ikraah ghairu mulji` atau paksaan ringan

Yaitu paksaan dengan bentuk ancaman yang tidak sampai mengancam keselamatan jiwa atau anggota tubuh, seperti paksaan dengan ancaman dikurung atau dikerangkeng, atau dipukul dengan pukulan ringan yang tidak sampai mengancam keselamatan jiwa atau anggota tubuh, atau ancaman sebagian hartanya akan dibinasakan. *Ikraah ghairu mulji`* ini hanya menghilangkan unsur kerelaan saja, namun tidak sampai merusak unsur kemauan sendiri dan kebebasan berkehendak dan memilih (*al-Ikhtiyaar*).[460]

Menurut ulama Hanafiyyah, di samping kedua macam *al-Ikraah* di atas, ada jenis *al-Ikraah* ketiga, yaitu *al-Ikraah al-Adabi* (paksaan yang bersifat pendisiplinan). *Al-Ikraah* ini adalah *al-Ikraah* yang hanya menghilangkan kesempurnaan unsur kerelaan, dan tidak sampai menghilangkan unsur *al-Ikhtiyaar*, seperti ancaman dipenjarakannya salah satu orang tua atau keturunan, saudara dan lain sebagainya. Hukum *al-Ikraah* ini adalah bahwa ini adalah *al-Ikraah* yang dipertimbangkan keberadaannya oleh syara' berdasarkan prinsip *al-Istihsaan*, bukan qiyas. Hal ini sebagaimana yang ditegaskan oleh Al-Kamal Ibnul Hammam, salah satu ulama Hanafiyyah. Konsekuensi hukum *al-Ikraah* ini adalah, tindakan yang dipaksakan status hukumnya dianggap tidak berlaku efektif.[461]

Sementara itu, Imam Asy-Syafi'i melihat bahwa *al-Ikraah* hanya ada satu macam, yaitu *al-Ikraah al-Mulji`*. Sedangkan selain itu tidak bisa disebut *al-Ikraah*.

Ulama Syafi'iyyah mengatakan bahwa *al-Ikraah* bisa terjadi dengan menakut-nakuti dan ancaman dengan sesuatu yang tidak disukai dan terlarang, seperti ancaman dengan pukulan yang keras, dipenjara dalam jangka waktu yang lama atau dirusaknya harta benda. Konsekuensi hukum *al-Ikraah* berbeda-beda tergantung keadaan masing-masing individu. *Al-Ikraah* tidak bisa terjadi dengan ancaman di waktu yang akan datang, seperti perkataan seseorang, "Sungguh, saya akan memukulmu besok." *Al-Ikraah* juga tidak bisa terjadi dengan berdasarkan ancaman dengan sesuatu yang memang sudah menjadi hak pihak yang bersangkutan, seperti seseorang yang memiliki hak qishash atas seorang terpidana berkata kepada si terpidana tersebut, "Lakukanlah begini, jika tidak, maka saya akan mengqishash kamu." Syarat *al-Ikraah* adalah, orang yang memaksa memang mampu dan memiliki "power" untuk melaksanakan ancamannya dengan segera dan bersifat aniaya, baik itu berdasarkan suatu otoritas kekuasaan atau posisinya yang kuat dan dominan, sementara pihak yang dipaksa tidak mampu untuk menolak dan

---

460 *Al-Badaa`i'*, 7 hlm. 175, *Takmilatu Fathil Qadiir*, 7 hlm. 292 dan setelahnya, *Tabyiinul Haqaa`iq*, 5 hlm. 181, *Durarul Hukkaam*, 2 hlm. 269 dan seterusnya, *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, 5 hlm. 88 dan seterusnya, *Al-Wasiith fii Ushuulil Fiqhil Islami*, karya Wahbah Az-Zuhaili, hlm. 185 dan setelahnya, *Asy-Syarhush Shaghiir*, 2 hlm. 546 dan seterusnya, cet. *Daarul Ma'aarif.*

461 Karya tulis Syaikh Zakariya Al-Bardisi, *"Al-Ikraah baina Asy-Syarii'ah wal Qaanuun,"* hlm. 372.

menghindarinya seperti dengan cara lari atau lain sebagainya, sementara ia memiliki perkiraan kuat bahwa jika dirinya tidak mau melakukan apa yang dipaksakan kepadanya, maka ancaman itu tentu akan dilaksanakan. Tindakan yang dilakukan oleh orang yang dipaksa dengan paksaan yang tidak benar dan tidak sah (aniaya), statusnya adalah tidak berlaku efektif. Namun jika sesuatu yang dipaksakan kepadanya itu adalah berupa tindak kejahatan pembunuhan atau sejenisnya, dan ia melakukannya, maka ia tetap bisa diqishash.[462]

B. SYARAT-SYARAT AL-IKRAAH

Al-Ikraah diperhitungkan keberadaannya jika memenuhi beberapa syarat berikut,

1. Pihak pemaksa mampu merealisasikan ancamannya. Jika tidak, maka berarti ancaman itu hanyalah halusinasi belaka. Berdasarkan syarat ini, Imam Abu Hanifah mengatakan, bahwa tidak ada yang namanya pemaksaan kecuali dari pihak penguasa. Karena selain penguasa tidak memiliki kapabilitas untuk merealisasikan ancamannya.

   Sementara itu, dua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf), Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i dan Imam Ahmad Ibnu Hanbal berpendapat, bahwa *al-Ikraah* bisa muncul dari penguasa maupun dari selain penguasa. Karena menimpakan kondisi celaka kepada orang lain memungkinkan untuk dilakukan oleh setiap orang yang memiliki posisi dominan.

   Perbedaan pendapat antara Imam Abu Hanifah dengan kedua rekannya ini hanyalah merupakan perbedaan pendapat yang dilatarbelakangi oleh perbedaan masa dan zaman, bukan perbedaan dalil dan argumentasi. Imam Abu Hanifah berpendapat dan berfatwa seperti itu berdasarkan dengan situasi dan kondisi masanya. Kemudian situasi dan kondisi itu berubah pada era dua rekannya tersebut. Sehingga fatwa pun berubah sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada.

   Al-Baghdadi mengatakan, bahwa *al-Ikraah* status hukum atau keberadaannya diperhitungkan jika muncul dari orang yang memiliki kuasa untuk menjatuhkan ancamannya, baik apakah ia adalah seorang penguasa maupun bukan.[463]

2. Pihak yang dipaksa memiliki dugaan kuat bahwa jika seandainya ia tidak melaksanakan apa yang dipaksakan kepadanya itu, maka pihak pemaksa akan merealisasikan ancamannya, bahwa ia—pihak yang dipaksa—tidak berdaya untuk menyelamatkan diri dan menghindar dari ancaman itu dengan cara melarikan diri, atau dengan cara meminta pertolongan atau dengan cara melakukan perlawanan.
3. Paksaan yang ada mengandung ancaman terhadap keselamatan jiwa, atau anggota tubuh, atau harta. Atau mengandung unsur ancaman yang mencelakai sebagian dari orang-orang dekatnya, seperti diancam isterinya atau orang tuanya akan dipenjara. Atau mengandung sesuatu yang bisa membuatnya susah, sedih dan tertekan sesuai dengan kondisi dirinya. Karena ada sebagian orang sudah bisa dibuat susah, sedih dan tertekan oleh perkataan yang kasar dan menyakitkan. Dan ada pula sebagian orang yang tidak bisa dibuat susah dan merasa tertekan kecuali oleh pukulan yang membahayakan.
4. Sebelum adanya paksaan, pihak yang dipaksa sebenarnya tidak ingin melakukan apa yang dipaksakan kepadanya itu, adakalanya karena berkaitan dengan haknya

462 *Tuhfatuth Thullaab*, karya Al-Anshari, hlm. 272.
463 *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 204.

sendiri seperti dipaksa menjual hartanya, atau hak orang lain seperti dipaksa merusak harta orang lain, atau hak agama seperti dipaksa menenggak minuman keras dan berzina.

5. Ancaman yang ada lebih berat bagi pihak yang dipaksa daripada apa yang dipaksakan kepadanya. Seandainya ada seseorang diancam akan ditampar wajahnya jika ia tidak mau membinasakan hartanya atau membinasakan harta orang lain, sementara tamparan wajah bagi dirinya lebih ringan daripada membinasakan harta, maka hal ini tidak bisa dikategorikan sebagai *al-Ikraah* (paksaan).
6. Melakukan dan melaksanakan apa yang dipaksakan bisa berkonsekuensi selamat dari ancaman yang ada. Oleh karena itu, seandainya ada seseorang sebut saja si A berkata kepada si B, "Bunuhlah dirimu, jika tidak, maka aku akan membunuhmu," maka ini tidak dikategorikan sebagai *al-Ikraah* menurut jumhur ulama dan ini adalah pendapat yang *raajih* (kuat) menurut ulama Hanabilah. Karena dalam contoh kasus ini, melakukan apa yang dipaksakan, yaitu bunuh diri, tidak berkonsekuensi si B selamat dari ancaman yang ada, yaitu dibunuh. Oleh karena itu, dalam kondisi seperti ini, pihak yang dipaksa, dalam contoh kasus di atas adalah si B, tidak boleh melakukan apa yang dipaksakan kepadanya, yaitu bunuh diri.
7. Ancaman yang ada bersifat segera. Oleh karena itu, jika seandainya ancaman tersebut bersifat akan datang, maka di sini belum ada yang namanya *al-Ikraah*. Karena ancaman yang bersifat akan datang, mengandung potensi yang bisa memberikan kesempatan kepada pihak yang dipaksa untuk menyelamatkan diri dari ancaman yang ada, seperti dengan cara mencari pertolongan dan perlindungan.

   Syarat ini adalah syarat yang ditetapkan oleh ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah dan sebagian ulama Hanabilah.

   Sementara itu, ulama Malikiyyah berpendapat bahwa ancaman yang ada tidak disyaratkan harus bersifat segera, akan tetapi yang disyaratkan di sini hanyalah munculnya kondisi ketakutan dan kekhawatiran pada saat itu juga. Menurut hemat saya, ini adalah pendapat yang lebih kuat.
8. Pihak yang dipaksa tidak melakukan sesuatu yang tidak sesuai dengan apa yang dipaksakan kepadanya, seperti pihak yang dipaksa justru melakukan sesuatu yang lain yang tidak dipaksakan kepadanya, atau ia memang melakukan sesuatu yang dipaksakan kepadanya namun dengan cara menambahinya atau menguranginya. Oleh karena itu, jika ia melakukan salah satu dari ketiga hal ini, maka ia tidak dianggap sebagai orang yang dipaksa, akan tetapi ia dianggap melakukannya atas kemauan sendiri. Ini adalah pendapat ulama Syafi'iyyah dan ulama Malikiyyah. Oleh karena itu, jika seandainya ada seseorang sebut saja si A memaksa si B untuk mentalak isterinya, namun justru si B malah menjual rumahnya misalnya, atau si A memaksa si B untuk mentalak isterinya dengan talak raj'i, namun si B justru menjatuhkan talak tiga, atau si A memaksa si B untuk menjatuhkan talak tiga kepada isterinya, namun si B justru hanya menjatuhkan talak satu, maka menurut mereka ketiga bentuk yang dilakukan oleh si B ini berlaku efektif, karena kesemuanya itu tidak terkategorikan sebagai bentuk *al-Ikraah*.

   Sementara itu, ulama Hanafiyyah dan ulama Hanabilah berpendapat, bahwa jika pihak yang dipaksa melakukan apa yang dipaksakan kepadanya namun dengan cara menguranginya (dalam contoh kasus di atas adalah si A memaksa si B untuk

menjatuhkan talak tiga kepada isterinya, namun ia hanya menjatuhkan talak satu), maka dalam hal ini ia tetap diperhitungkan sebagai orang yang dipaksa yang melakukan hal itu tidak atas kemauannya sendiri. Adapun jika ia melakukan apa yang dipaksakan kepadanya dengan cara menambahinya atau ia justru melakukan sesuatu yang lain selain yang dipaksakan kepadanya, maka di sini ia tidak dianggap sebagai orang yang dipaksa, akan tetapi tetap dinilai sebagai orang yang melakukan hal itu secara suka rela dan atas kemauan sendiri, sama seperti pendapat ulama Syafi'iyyah dan ulama Malikiyyah.

9. Ulama Syafi'iyyah mensyaratkan, bahwa apa yang dipaksakan harus ditentukan. Oleh karena itu, jika ada seseorang dipaksa untuk menceraikan isterinya yang bernama si Zainab misalnya, maka hal ini dianggap sebagai sebuah paksaan. Adapun jika ia dipaksa untuk menceraikan salah satu dari dua isterinya misalnya, tanpa ditentukan isteri yang mana yang harus ia ceraikan, atau ia dipaksa untuk membunuh Zaid atau Amr misalnya, maka hal ini tidak dianggap sebagai sebuah bentuk paksaan.

   Sementara itu, ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah tidak mensyaratkan syarat ini. Oleh karena itu, jika ada seorang suami dipaksa untuk menceraikan salah satu dari dua isterinya, lalu ia menceraikan salah satunya, maka dalam hal ini ia tetap dianggap sebagai orang yang dipaksa. Dan menurut penilaian saya, ini adalah pendapat yang *arjah* (lebih kuat).

10. Ancaman yang ada bukan merupakan hak pihak yang memaksa yang ia manfaatkan untuk mendapatkan sesuatu yang bukan haknya dan bukan pula suatu hal yang wajib. Oleh karena itu, jika paksaan dan ancaman yang ada merupakan hak pihak yang memaksa yang ia manfaatkan untuk mendapatkan sesuatu yang bukan haknya dan bukan pula merupakan sesuatu yang wajib, seperti seorang suami mengancam akan menceraikan isterinya jika si isteri tidak mau membebaskan si suami dari tanggungan utangnya kepada si isteri, maka ini tidak dianggap sebagai sebuah paksaan. Sementara ada sebagian ulama yang tetap menilai hal itu sebagai sebuah paksaan, karena alasan bahwa suami adalah penguasa isterinya, sehingga paksaan tersebut tetap diperhitungkan keberadaannya.

    Ini adalah syarat yang ditetapkan oleh ulama Syafi'iyyah generasi terakhir dan disetujui oleh ulama Hanafiyyah.

    Sementara itu, Imam Ahmad tidak mensyaratkan syarat ini. Oleh karena itu, menurutnya kasus di atas tetap dianggap sebagai bentuk paksaan, meskipun ancaman yang ada (dalam kasus di atas adalah menceraikan isteri) merupakan hak pihak yang memaksa.[464] Ini adalah pendapat yang rasional dan masuk akal.

11. Sesuatu yang diancamkan bukan merupakan yang memang harus diberlakukan terhadap orang yang dipaksa, seperti mengancam seseorang yang jatuh pailit (*muflis*) yang terkena pemberlakukan *al-Hajr* (larangan mentasharufkan harta) dengan ancaman hartanya akan dijual, karena dijualnya harta seorang *muflis* memang sudah menjadi keharusan guna menutup utang-utangnya. Juga seperti mengancam seorang pelaku kejahatan pembunuhan sengaja de-

464 Lihat, *Al-Badaa`i'*, juz 7 hlm. 176; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 293; *Al-Kitaab ma'al Lubaab*, juz 4 hlm. 107; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5 hlm. 182, *Ad-Durrul Mukhtaar ma'a Haasyiyati Ibnu Abidin*, juz 5 hlm. 89 dan setelahnya; Kajian dengan tema, *"Al-Ikraah baina Asy-Syarii'ah wal Qaanuun,"* karya Prof. Zakariya Al-Bardisi, hlm. 7 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 3 hlm. 289 dan setelahnya; *Al-Mughni*, juz 7 hlm. 120, *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 237 dan setelahnya.

ngan ancaman ia akan qishash, karena pelaku pembunuhan sengaja memang berhak diqishash. Juga seperti mengancam seorang suami yang meng-*iilaa`* isterinya (bersumpah tidak menggaulinya) dengan ancaman akan menetapkan jatuhnya talak atas nama dirinya. Semua ini tidak masuk kategori *al-Ikraah* (paksaan), karena ancaman yang ada memang sudah menjadi sesuatu yang harus diberlakukan terhadap pihak yang dipaksa.

Kesimpulannya adalah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah sepakat dalam tiga syarat, yaitu *pertama*, orang yang memaksa memang mampu dan memiliki kuasa untuk melaksanakan ancamannya berdasarkan otoritas kekuasaan atau posisinya yang kuat dan dominan seperti pencuri dan lain sebagainya. *Kedua*, pihak yang dipaksa tidak mampu untuk menolak dan menghindarinya dengan cara lari atau lain sebagainya, dan ia memiliki perkiraan kuat bahwa jika dirinya tidak mau melakukan apa yang dipaksakan kepadanya, maka ancaman itu akan dilaksanakan. *Ketiga*, ancaman yang ada merupakan ancaman yang berat, seperti dibunuh, dipukul dengan pukulan yang keras, disandera dan ditawan dalam jangka waktu yang panjang, dirusaknya harta dan lain sebagainya. Adapun ancaman berupa umpatan dan cacian, maka itu belum bisa disebut sebagai paksaan.

Ulama Syafi'iyyah juga mensyaratkan bahwa paksaan yang ada adalah tidak berdasarkan alasan yang dibenarkan.

C. DAMPAK ATAU KONSEKUENSI HUKUM PAKSAAN DI DALAM TINDAKAN-TINDAKAN YANG NYATA DAN KONKRIT (YAKNI TINDAKAN BERUPA PERBUATAN DAN AKSI NYATA, BUKAN BERUPA UCAPAN)

Paksaan untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu ada kalanya bisa berupa perkara-perkara dalam bentuk perbuatan dan tindakan konkrit, atau ada kalanya berupa perkara-perkara yang berupa ucapan. Masing-masing dari keduanya ada kalanya apa yang dipaksakan di dalamnya adalah tertentu atau adakalanya bersifat pilihan.

Tindakan-tindakan yang berupa perbuatan dan tertentu, memiliki dua hukum, pertama hukum akhirat dan kedua hukum di dunia.

Hukum-hukum akhirat untuk paksaan di dalam melakukan tindakan-tindakan yang berupa perbuatan adalah berbeda-beda dan beragam sesuai dengan bentuk dan jenis perbuatan tersebut.

Bentuk dan jenis-jenis tindakan yang berupa perbuatan yang dipaksakan ada tiga, yaitu mubah (diperbolehkan melakukannya), *murakhkhash fiihi* (diberi *rukhshah* atau keringanan dan dispensasi untuk melakukannya) dan yang ketiga adalah tetap haram melakukannya.

1. TINDAKAN BERUPA PERBUATAN YANG STATUS HUKUMNYA ADALAH MUBAH KARENA ADA AL-IKRAAH (PAKSAAN)

Yaitu memakan bangkai, darah, daging babi dan menenggak minuman keras. Hukumnya berbeda-beda tergantung bentuk dan macam *al-Ikraah* (paksaan) yang ada.

Apabila *al-Ikraah* (paksaan) yang ada adalah masuk kategori *mulji`* (paksaan berat), seperti jika ancamannya adalah dibunuh, atau dipotong anggota tubuh atau sejenisnya, maka perbuatan-perbuatan di atas hukumnya mubah, karena Allah SWT memperbolehkan melakukan hal-hal itu ketika dalam kondisi darurat, sebagaimana yang tercantum dalam ayat,

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ... ﴿١١٩﴾

"padahal sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-

Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya."[465]

Oleh karena itu, jika seandainya pihak yang dipaksa tetap menolak untuk melakukannya sehingga akhirnya ia dibunuh, maka ia dimintai pertanggung jawaban karenanya. Sebab sikapnya yang menolak tersebut berarti masuk kategori menjatuhkan diri ke dalam kebinasaan, sementara Allah SWT berfirman,

"dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan."[466]

Apabila *al-Ikraah* (paksaan) yang ada adalah masuk kategori *ghairu mulji`* (paksaan ringan) seperti jika ancamannya adalah dibui dan dikerangkeng atau dipukul dengan pukulan ringan, maka pihak yang dipaksa tidak diperbolehkan dan tidak pula diberi *rukhshah* melakukan hal-hal di atas, sehingga oleh karena itu, jika ia melakukannya, maka ia dianggap berdosa, sebab yang menjadi kewajiban dan keharusan atas dirinya adalah mendahulukan dan memenangkan hak Allah SWT mengalahkan hak dan kepentingan dirinya sendiri.[467]

Kesimpulannya adalah bahwa perbuatan-perbuatan di atas adalah tidak diperbolehkan kecuali oleh adanya *ikraah mulji`* (paksaan berat).

2. PERBUATAN YANG DI DALAMNYA BERLAKU HUKUM RUKHSHAH OLEH SEBAB ADANYA AL-IKRAAH (PAKSAAN)

Yaitu seperti mengucapkan kata-kata kufur namun hati tetap teguh pada keimanannya, mencaci dan menghujat Rasulullah saw., shalat menghadap ke salib, atau merusakkan harta seorang Muslim. Perkara-perkara ini tidak diperbolehkan, akan tetapi diberi rukhshah (keringanan) untuk melakukannya ketika adanya *ikraah mulji`* (paksaan berat). Sehingga apabila orang yang dipaksa menolak untuk melakukannya sehingga menyebabkan dirinya akhirnya dibunuh misalnya, maka ia diberi pahala seperti pahala jihad, karena keharaman perkara-perkara di atas memang tidak gugur dari diri si pelaku.

Adapun jika *ikraah* (paksaan) yang ada adalah masuk kategori *ikraah ghairu mulji`* (paksaan ringan), maka sama sekali tidak ada *rukhshah* di dalamnya dan pelakunya tetap dihukumi kafir meskipun hatinya tetap teguh pada keimanan. Ini adalah pendapat ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah. Berdasarkan hal ini, maka tidak ada *rukhshah* untuk melakukan tindakan-tindakan di atas kecuali dalam kondisi adanya *ikraah mulji`* (paksaan berat).

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah, ulama Hanabilah dan ulama Zhahiriyyah memberlakukan hukum *rukhshah* untuk mengucapkan kata-kata kufur ketika dalam kondisi dipaksa dengan paksaan *ghairu mulji`* (paksaan ringan) sedangkan hatinya tetap teguh pada keimanan. Karena paksaan untuk kafir pada awal-awal masa Islam, banyak di antaranya yang berbentuk paksaan *gairu mulji`* (paksaan ringan). Jadi, dengan begitu, di antara dua pendapat yang ada, berarti ini adalah pendapat yang *raajih*.

Pemberlakuan *rukhshah* untuk mengucapkan kata-kata kufur ketika adanya paksaan dalam bentuk paksaan *mulji`* (paksaan berat) tertetapkan berdasarkan ayat,

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ

---

465 Al-An'aam: 119.

466 Al-Baqarah: 195.

467 *Al-Badaa`i'*, juz 7 hlm. 176; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5 hlm. 158; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 92; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 198; *Al-Kitaab ma'al Lubaab*, juz 4 hlm. 110.

وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾

"Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar."[468]

Ini adalah pendapat jumhur dan ulama Zhahiriyyah.

Sementara itu, ulama Malikiyyah tidak memperbolehkan mengucapkan kata-kata kufur kecuali dalam kondisi paksaan dengan ancaman dibunuh saja. Adapun jika ancamannya hanya berupa dipotongnya anggota tubuh, maka mereka tidak menganggapnya sebagai suatu alasan yang memperbolehkan untuk mengucapkan kata-kata kufur.

Perlu diperhatikan, bahwa sikap menolak untuk mengucapkan kata-kata kufur adalah lebih utama, berdasarkan dalil sebuah riwayat yang menjelaskan, "Bahwasanya Musailamah al-Kadzdzab menangkap dua orang sahabat Rasulullah saw. lalu Musailamah al-Kadzdzab berkata kepada salah seorang dari kedunya, "Apa yang kamu katakan tentang Muhammad?" Ia menjawab, "Muhammad adalah utusan Allah SWT" Musailamah al-Kadzdzab bertanya lebih lanjut, "Apa yang kamu katakan tentang diriku?" Ia menjawab, "Kamu juga." Mendengar jawaban itu, Musailamah al-Kadzdzab pun melepaskannya. Lalu Musailamah al-Kadzdzab bertanya kepada yang satunya lagi, "Apa yang kamu katakan tentang Muhammad?" Ia menjawab, "Muhammad adalah utusan Allah SWT" Musailamah al-Kadzdzab bertanya lebih lanjut, "Apa yang kamu katakan tentang diriku?" Ia menjawab, "Saya tuli dan tidak mendengar." Musailamah al-Kadzdzab pun mengulang pertanyaannya itu sebanyak tiga kali dan ia pun tetap memberikan jawaban yang sama, sehingga Musailamah al-Kadzdzab pun akhirnya membunuhnya. Ketika berita ini sampai kepada Rasulullah saw. maka beliau pun bersabda, *"Orang yang pertama telah mengambil rukhshah yang diberikan oleh Allah SWT Sedangkan orang yang kedua, maka ia telah mengatakan kebenaran secara terang-terangan, oleh karena itu aku ucapkan selamat untuknya."*[469]

Adapun memberlakukan rukhshah mengumpat dan menghujat Rasulullah saw. ketika dalam kondisi dipaksa, maka itu hukumnya adalah boleh, berdasarkan riwayat yang menjelaskan, "Bahwasanya Ammar Ibnu Yasir r.a, tatkala dirinya dipaksa oleh orang-orang kafir untuk mengumpat dan menghujat Rasulullah saw. maka ia pun datang menghadap Rasulullah saw. lalu beliau bertanya kepadanya, *"Apa yang telah terjadi wahai Ammar?"* Ia menjawab, "Keburukan wahai Rasulullah. Orang-orang kafir itu, memaksaku untuk menghujat dan mengumpat Anda, dan mereka tidak akan membiarkan dan melepaskan diriku hingga saya mengucapkan kata-kata hujatan dan umpatan kepada Anda." Lalu Rasulullah saw. bersabda kepadanya, *"Jika mereka kembali, maka kembalilah* (maksudnya, jika mereka kembali memaksa dirimu untuk mengumpat dan menghujatku, maka tidak apa-apa kamu mengucapkan umpatan dan hujatan itu)."[470]

---

468 An-Nahl: 106.

469 Tafsir al-Qurthubi, juz 10 hlm. 189; *at-Talkhiishul Habiir,* hlm. 371.

470 HR al-Hakim, al-Baihaqi, Abu Nu'aim, Abdur Razzaq dan Ishaq Ibnu Rahawaih. al-Hakim mengatakan, bahwa ini adalah hadits shahih berdasarkan syarat keshahihan yang ditetapkan oleh al-Bukhari Muslim, namun mereka berdua tidak meriwayatkannya. Lihat, *Nashbur Raayah,* juz 4 hlm. 158.

Seandainya orang yang dipaksa untuk mengumpat dan menghujat Nabi Muhammad saw. menolak dan tidak bersedia melakukannya hingga akhirnya ia harus mati, maka ia mendapat pahala. Hal ini berdasarkan dalil sebuah riwayat tentang kisah Khubaib. Tatkala orang-orang musyrik menangkapnya dan menjualnya kepada penduduk Makkah, maka mereka menyiksa dirinya dan memaksanya untuk memuji-muji tuhan-tuhan mereka dan mengumpat serta menghujat Muhammad saw. Namun justru yang dilakukan oleh Khubaib adalah mengumpat dan menghujat tuhan-tuhan mereka, dan memuji-muji Muhammad saw. Tatkala mereka merasa jenuh dan sudah putus asa untuk mengkafirkan Khubaib, maka mereka pun bersepakat untuk membunuhnya. Kemudian Khubaib meminta kepada mereka supaya diberi kesempatan untuk melaksanakan shalat dua rakaat, lalu Khubaib pun shalat dua rakaat dan melaksanakannya secara ringkas supaya mereka tidak mengira bahwa dirinya takut mati. Kemudian ia meminta kepada mereka supaya dirinya dibunuh dalam posisi sujud, namun mereka tidak mengabulkannya. Lalu Khubaib mengangkat kedua tangannya dan berdoa, "Ya Allah, sesungguhnya hamba tidak melihat kecuali wajah-wajah musuh, sampaikanlah ucapan salam hamba kepada Rasulullah saw." Kemudian ia mengucapkan doa lagi, "Ya Allah, binasakanlah mereka semua, janganlah Engkau biarkan ada yang tersisa satu pun di antara mereka." Lalu ia membaca bait syair berikut,

فَلَسْتُ أُبَالِي حِيْنَ أُقْتَلُ مُسْلِمًا

Ketika aku dibunuh dalam keadaan sebagai seorang Muslim, maka aku tidak peduli dalam posisi bagaimana kematianku ini, karena kematianku ini adalah hanya karena Allah SWT semata.

Tatkala mereka membunuh dan menyalib Khubaib, wajahnya dalam posisi menghadap ke kiblat. Lalu Rasulullah saw. bersabda, *"Khubaib adalah pimpinan para syuhada, ia adalah orang yang bersamaku kelak di surga."*[471]

Ini merupakan dalil yang menunjukkan bahwa memilih sikap menolak dan tidak bersedia untuk menghujat dan mengumpat Nabi Muhammad saw. adalah lebih utama.[472]

Adapun merusakkan harta seorang Muslim, maka di sini diberlakukan rukhshah ketika dalam kondisi adanya *ikraah mulji`* (paksaan berat). Karena harta orang lain dianggap mubah ketika dalam kondisi darurat, sebagaimana ketika dalam kondisi kelaparan. Kondisi darurat bisa ditemukan di sini, karena paksaan adalah salah satu bentuk kondisi darurat. Hanya saja, dampak rukhshah di sini hanya terhadap gugurnya hukuman dan tuntutan di akhirat kelak, bukan terhadap gugurnya hukum asal keharaman, karena hukum asal keharaman harta orang lain tetap berlaku berdasarkan sabda Rasulullah saw., *"Setiap Muslim atas Muslim yang lainnya adalah haram darahnya, hartanya dan kehormatan-*

471 Kisah pembunuhan Khubaib r.a. diriwayatkan oleh Imam Ahmad, al-Bukhari, Abu Dawud dan an-Nasa`i dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nashbur Raayah,* juz 4 hlm. 159; *Nailul Awthaar,* juz 7 hlm. 253 dan setelahnya. Sabda Rasulullah saw. *"Ia adalah pimpinan para syuhada, al-Hadiits,"* adalah hadits *ghariib* sebagaimana yang dikatakan oleh az-Zaila'i, karena yang populer adalah bahwa pimpinan para syuhada adalah Hamzah r.a., sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Hakim.

472 *Al-Badaa`i',* juz 7 hlm. 176 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa`iq,* juz 5 hlm. 186; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 93; *Takmilatu Fathil Qadiir,* juz 7 hlm. 299; *al-Kitaab ma'al Lubaab,* juz 4 hlm. 110; *al-Muwaafaqaat,* juz 1 hlm. 325; *al-Wasiith fii Ushuulil Fiqhi,* karya Prof. Dr. Wahbah az-Zuhaili, hlm. 109 dan setelahnya; *Asy-Syifaa`,* karya al-Qadhi Iyadh, juz 2 hlm. 222; Kajian yang ditulis oleh Al-Bardisi dengan tema, *"al-Ikraah baina Asy-Syarii'ah wal Qaanuun,"* hlm. 59 dan setelahnya.

nya."[473] Sedangkan yang dimaksud merusakkan harta seorang Muslim ketika dalam kondisi adanya *ikraah mulji`* di sini adalah, membakar atau yang sejenis dengan itu menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanafiyyah serta menurut pendapat yang *mu'tamad* menurut ulama Hanabilah.

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Zhahiriyyah berpendapat bahwa rukhshah tidak bisa diberlakukan untuk melakukan pembakaran harta ketika dalam kondisi dipaksa, karena adanya hak hamba yang terkait dengan harta itu,[474] sebab Rasulullah saw. mengharamkan tindakan menimpakan kerugian dan celaka atas orang lain, sebagaimana sabda beliau, *"Tidak ada kemudharatan dan tidak boleh menimpakan kemudharatan."*[475]

3. PERBUATAN YANG TETAP HARAM DILAKUKAN MESKIPUN DALAM KEADAAN DIPAKSA

Yaitu membunuh seorang Muslim tanpa alasan yang dibenarkan atau memotong salah satu bagian dari anggota tubuhnya sekalipun hanya ujung jari saja. Perbuatan-perbuatan seperti ini tetap tidak diperbolehkan dan tidak ada rukhshah untuk melakukannya sekalipun dalam keadaan dipaksa. Karena membunuh hukumnya adalah semata-mata murni haram. Allah SWT berfirman, *"Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar."*[476] Juga, karena tindakan mencelakai orang lain hukumnya adalah haram. Allah SWT berfirman, *"Dan orang-orang yang menyakiti orang-orang Mukmin dan Mukminat tanpa kesalahan yang mereka perbuat, maka sesungguhnya mereka telah memikul kebohongan dan dosa yang nyata."*[477] Pengharaman ini tetap berlaku baik apakah paksaan yang ada adalah paksaan berat maupun paksaan ringan.

Di antaranya lagi adalah memukul kedua orang tua, baik sedikit maupun banyak, tetap tidak diperbolehkan sekalipun dalam keadaan dipaksa. Karena memukul kedua orang tua adalah haram hukumnya. Allah SWT berfirman, *"maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia."*[478] Larangan berkata "ah" kepada orang tua secara prioritas juga merupakan larangan memukul orang tua. Dengan kata lain, berkata "ah," kepada orang tua saja tidak boleh, apalagi sampai memukul, tentunya juga tidak boleh.

Oleh karena itu, jika ada seseorang melakukan sesuatu dari perkara-perkara di atas meskipun ia melakukannya karena dipaksa, maka ia tetap berdosa.

Di antaranya lagi adalah perbuatan zina, seorang laki-laki tetap tidak diperbolehkan dan tidak pula diberi rukhshah melakukannya sekalipun dalam keadaan dipaksa secara mutlak, seandainya ia melakukannya, maka ia berdosa. Karena keharaman perbuatan zina sifatnya tetap menurut akal. Allah SWT berfirman, *"Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji, dan suatu jalan yang buruk."*[479] Begitu juga bagi seorang perempuan, ia tidak diberi

473 HR Muslim dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *al-Arba'iin an-Nawawiyyah*, hlm. 76 dan setelahnya.

474 Ibid, *ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 93; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 302; Kajian yang ditulis oleh Al-Bardisi dengan tema, *"Al-Ikraah bainasy Syarii'ah wal Qaanuun,"* hlm. 59 dan setelahnya.

475 HR. Ibnu Majah, ad-Daraquthni dan yang lainnya dalam bentuk riwayat *musnad* dari Abu Sa'id al-Khudri r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Malik dalam kitab, *"Al-Muwaththa`,"* dalam bentuk riwayat *mursal*. Hadits ini memiliki sejumlah jalur periwayatan yang saling menguatkan antara satu dengan yang lainnya yang bersumber dari sejumlah sahabat yang lain. Lihat, *Majma'uz Zawaa'id*, juz 4 hlm. 110; *Subulus Salaam*, juz 3 hlm. 84; *Al-Ilmaam*, hlm. 363; *Al-Maqaashidul Hasanah*, hlm. 468.

476 Al-Israa`: 33.

477 Al-Ahzaab: 58.

478 Al-Israa`: 23.

479 Al-Israa`: 32.

rukhshah untuk melakukannya ketika dalam keadaan dipaksa dengan paksaan berat sekalipun, sebagaimana yang diunggulkan oleh al-Kasani, pengarang kitab, *"Al-Badaa'i'."*[480]

Kesimpulannya adalah, bahwa kafir, membunuh dan berzina tidak diperbolehkan sama sekali dalam keadaan bagaimanapun, meskipun ada rukhshah untuk mengucapkan kata-kata kufur sedang hati tetap teguh pada keimanan ketika dalam keadaan dipaksa.

Terdapat perbedaan antara *rukhshah* dan *ibaahah* (mubah). Dalam kasus *rukhshah*, terkadang sesuatu perbuatan yang di dalamnya berlaku hukum *rukhshah* itu sendiri tidak dimubahkan untuk dilakukan, akan tetapi yang ada hanyalah pelaku tidak dimintai pertanggungjawaban. Sedangkan dalam kasus *ibaahah*, sesuatu perbuatan yang ada itu sendiri menjadi dimubahkan dan pelakunya tidak berdosa juga tidak dimintai pertanggung jawaban di dunia.

Adapun hukum-hukum di dunia untuk ketiga jenis perbuatan di atas (yaitu perbuatan yang dimubahkan untuk melakukannya ketika dipaksa, perbuatan yang diberi rukhshah melakukannya ketika dipaksa, dan perbuatan yang tetap haram dilakukan sekali pun dalam keadaan dipaksa), maka keterangannya adalah seperti berikut.

a. Jenis yang pertama (yaitu perbuatan yang dimubahkan ketika dalam keadaan dipaksa)

1) Paksaan untuk menenggak minuman keras

Jika *ikraah* atau paksaan yang ada adalah paksaan berat (*ikraah mulji'*), maka secara sepakat ulama berpendapat tidak ada hukuman *hadd* atas pihak yang dipaksa menenggak minuman keras. Karena hukuman *hadd* disyariatkan dan diberlakukan untuk memberi efek jera dan mencegah terjadinya tindakan kejahatan dan kriminal yang sama di masa yang akan datang, sementara menenggak minuman keras karena dipaksa bukanlah sebuah kejahatan, akan tetapi hukumnya mubah.

Menurut jumhur fuqaha, orang yang menenggak minuman keras karena dipaksa, tindakan-tindakan yang dilakukannya ketika dirinya dalam keadaan mabuk, statusnya adalah tidak berlaku efektif. Karena ulama yang berpendapat bahwa tindakan-tindakan yang dilakukan oleh orang yang sedang mabuk minuman keras atas kemauan sendiri bukan karena dipaksa adalah berlaku efektif, tujuannya adalah sebagai bentuk hukuman dan memberi efek jera terhadap dirinya.[481] Sementara tujuan ini tidak bisa ditemukan ketika kondisi mabuk karena minuman keras itu adalah karena dipaksa. Sebab dalam kondisi ini, kondisi akalnya sedang tidak normal, sehingga oleh karena itu ia sama seperti orang gila.

Adapun jika paksaan yang ada adalah paksaan ringan, maka menurut ulama Hanafiyyah di sini diberlakukan hukuman *hadd*. Karena menenggak minuman keras dalam kondisi seperti ini adalah dianggap haram, sehingga di sini harus diberlakukan hukuman *hadd* menenggak minuman keras.

Sementara itu, jumhur fuqaha berpendapat bahwa hukuman *hadd* tidak diberlakukan atas orang yang menenggak minuman keras karena

---

480 Lihat, *al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 177; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 302, 306; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 186 dan setelahnya; *ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 93 dan setelahnya; *Al-Kitaab ma'al Lubaab*, juz 4 hlm. 112 dan setelahnya.

481 Pendapat yang *raajih* menurut ulama Syafi'iyyah dan sebuah riwayat Imam Ahmad adalah, orang yang mabuk karena minuman keras yang dirinya menenggak minuman keras itu karena keinginan sendiri bukan dipaksa, tindakan-tindakan yang dilakukannya ketika dalam kondisi mabuk tersebut adalah berlaku efektif (sah) secara mutlak. Sementara itu, ulama Hanafiyyah berpendapat, dalam kondisi ini, tindakan-tindakan yang dilakukannya berlaku efektif kecuali tindakan murtad dan pengakuan yang mengandung kemungkinan untuk mencabutnya kembali seperti hukuman hadd zina. Sedangkan ulama Malikiyyah berpendapat, bahwa dalam kondisi ini, tindakan-tindakan yang dilakukannya berlaku efektif kecuali bentuk-bentuk pengakuan dan akad menurut pendapat yang populer di dalam madzhab Maliki. Sedangkan ulama Zhahiriyyah dan sebuah versi riwayat Imam Ahmad yang lain mengatakan, bahwa dalam kondisi ini, semua bentuk-bentuk tindakannya tidak berlaku efektif secara mutlak.

dipaksa dengan paksaan ringan, berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ

"Sesungguhnya Allah SWT memaafkan umatku dalam tiga keadaan, yaitu kesilapan, lupa dan dipaksa."[482]

2) Paksaan untuk melakukan pencurian

Apabila *ikraah* yang ada adalah *mulji`* (paksaan berat), maka si pelaku tidak berdosa dan tidak dikenakan hukuman *hadd*, berdasarkan hadits di atas. Juga karena hukuman *hadd* sebisa mungkin dihindari dan ditolak dengan adanya *syubhat* (keadaan kabur, samar, tidak jelas, suatu indikasi yang menimbulkan kesangsian).

Namun jika *ikraah* atau paksaan yang ada adalah paksaan ringan, maka menurut sebagian fuqaha (ulama Hanafiyyah) si pelaku berdosa dan dikenai hukuman *hadd*, karena tidak ada kondisi darurat yang mengharuskannya melakukan pencurian itu. Sementara itu, jumhur fuqaha berpendapat bahwa si pelaku tidak berdosa dan tidak dikenai hukuman *hadd*, karena berdasarkan pada kemutlakan hadits di atas. Sebab, hadits tersebut menyatakan ampunan bagi orang yang dipaksa secara mutlak, baik apakah paksaan itu adalah paksaan berat maupun paksaan ringan.

b. Jenis kedua, yaitu perbuatan yang diberi rukhshah untuk melakukannya ketika dalam keadaan dipaksa

1) Paksaan untuk kufur

Jika paksaan yang ada adalah paksaan berat, maka pelaku tidak dihukumi murtad dan isterinya tidak terpisahkan secara *baa`in* dari dirinya berdasarkan kesepakatan di antara fuqaha, kecuali ulama Malikiyyah jika ancaman yang ada adalah ancaman selain dibunuh, maka si pelaku dianggap murtad menurut mereka. Alasannya adalah, karena ancaman selain dibunuh adalah lebih ringan dibandingkan kekufuran.

Jika paksaan yang ada adalah paksaan ringan dan orang yang dipaksa mengucapkan kata-kata kufur, maka si pelaku tidak dianggap murtad menurut ulama Syafi'iyyah, ulama Hanabilah dan ulama Zhahiriyyah. Hal ini berdasarkan ayat, *"Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar."*[483]

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa orang yang dipaksa kafir dengan paksaan ringan, maka ia dihukumi kafir dan menjadi murtad serta ia dikenakan hukum-hukum orang murtad. Karena sejatinya ia bukanlah orang yang dipaksa, akan tetapi ia melakukannya karena ingin menghindarkan dirinya dari kesusahan, bukan karena keadaan darurat.

---

482 HR. ath-Thabrani dalam kitab, *"Al-Mu'jamul Kabiir,"* dari Tsauban r.a dan Abud Darda` r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah, Ibnu Hibban dan Al-Hakim dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. secara *marfuu'*. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Abu Dzar r.a. Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Nu'aim dari Abdullah Ibnu Umar r.a. dengan redaksi, *"Innallaaha wadha'a,"* kecuali hadits Abud Darda` r.a. dan Tsauban r.a. yang menggunakan redaksi, *"Innallaaha tajaawaza 'an ummatii, al-Hadiits."* Di dalam sanad hadits ini terdapat perawi bernama Ibnu Lahi'ah, ia adalah perawi *fiihi dhu'fun* (mengandung unsur kelemahan). Sedangkan riwayat yang menggunakan redaksi, *"rufi'a 'an ummatii, al-Hadiits,"* adalah tidak ditemukan. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 2 hlm. 62; *At-Talkhiishul Habiir*, juz hlm. 109; *Majma'uz Zawaa`id*, juz 6 hlm. 250.

483 An-Nahl: 106.

Namun yang tampak adalah bahwa pendapat yang pertama adalah pendapat yang lebih unggul berdasarkan nash dalil yang ada.

Perbedaan pendapat ini juga berlaku dalam kasus paksaan untuk shalat menghadap ke salib atau bersujud kepada arca.

Ketika paksaan untuk kafir tidak bisa membuat pihak yang dipaksa menjadi kafir, maka hal sebaliknya yaitu paksaan untuk masuk Islam, bisa membuat pihak yang dipaksa menjadi Islam. Perbedaan di antara keduanya adalah, bahwa pada hakekatnya keimanan adalah membenarkan sedangkan kekufuran adalah mendustakan dan hal ini letaknya adalah di dalam hati, sementara paksaan sama sekali tidak memiliki urusan dengan hati. Oleh karena itu, dalam kondisi normal dan tidak berada di bawah paksaan, secara lahiriyah lisan dijadikan sebagai dalil atau indikator yang menunjukkan isi hati. Sedangkan dalam kondisi di bawah paksaan, lisan tidak bisa dijadikan sebagai dalil yang menunjukkan isi hati. Sebab, keimanan adalah masalah hati. Adapun dalam kasus paksaan untuk masuk Islam, maka pihak yang bersangkutan dihukumi sebagai orang Islam meskipun ada kemungkinan hatinya tetap kafir. Alasannya adalah, karena mengunggulkan sisi keislaman berarti meninggikan dan meluhurkan agama yang benar, dan meninggikan serta meluhurkan agama yang benar hukumnya adalah wajib. Rasulullah saw. bersabda,

اَلإِسْلاَمُ يَعْلُو وَلاَ يُعْلَى عَلَيْهِ

"Islam itu unggul dan tidak ada yang mengungguli."[484]

Perlu dicatat bahwa menurut pendapat jumhur ulama, orang yang boleh dipaksa untuk memeluk Islam adalah orang kafir harbi. Begitu juga, boleh memaksa orang kafir *dzimmi* dan *musta`man* untuk memeluk Islam menurut ulama Hanafiyyah. Sedangkan menurut jumhur ulama, tidak boleh memaksa orang kafir *dzimmi* dan *musta`man* untuk memeluk Islam. Dalil-dalil untuk masalah ini bisa dilihat pada kitab-kitab fiqh yang memaparkan kajiannya secara lebih luas. Dalam kaitannya dengan kafir *dzimmi* pada masalah ini, pendapat yang *raajih* adalah pendapat jumhur ulama (yaitu tidak boleh memaksanya untuk masuk Islam). Begitu juga, menurut hemat saya, pendapat yang *raajih* adalah bahwa orang kafir harbi juga tidak boleh dipaksa masuk Islam, sebagaimana yang ditegaskan oleh sejumlah ulama, berdasarkan ayat, *"Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam),"* **(al-Baqarah: 256).**[485]

2) Paksaan untuk merusak harta

Jika si A memaksa si B untuk membakar perabotan rumah milik si C misalnya, maka jika paksaan itu adalah paksaan berat, maka yang harus menanggung dendanya adalah si pemaksa yaitu si A berdasarkan pendapat yang *raajih* menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Hanabilah serta menurut sebagian ulama Syafi'iyyah. Karena pihak yang dipaksa adalah orang yang terampas kebebasan kehendaknya, posisinya tidak lain hanyalah sebagai "alat" bagi si pemaksa, sementara berdasarkan kesepakatan ulama, tidak ada tanggungan denda atas "alat."

484 HR. Ad-Daraquthni dari A`idz dari Amr Ibnul Muzani, di dalam sanadnya terdapat dua perawi *majhuul*. Hadits ini diriwayatkan juga oleh Ath-Thabrani dan Al-Baihaqi dari Umar r.a., dan diriwayatkan oleh Nahsyal dari Mu'adz r.a. Hadits ini juga diriwayatkan dalam bentuk riwayat *mauquuf* pada Abdullah Ibnu Abbas r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3 hlm. 213; *Subulus Salaam*, juz 4 hlm. 67.

485 Lihat, *Aatsaarul Harbi fil Fiqhil Islami*, karya Prof. Dr. Wahbah Az-Zuhaili, cet. II, hlm. 78.

Sementara itu, ulama Malikiyyah, ulama Zhahiriyyah dan sebagian ulama Syafi'iyyah berpendapat bahwa yang harus menanggung denda adalah pihak yang dipaksa, karena dalam kondisi seperti ini, posisinya adalah seperti orang yang berada dalam kondisi darurat yang memaksanya untuk memakan makanan orang lain. Titik persamaan yang menyatukan di antara keduanya (orang yang dipaksa merusak harta orang lain dan orang yang berada dalam kondisi darurat yang memaksanya memakan makanan orang lain) adalah bahwa masing-masing dari keduanya adalah boleh. Dan sebagaimana orang yang berada dalam kondisi darurat yang memaksanya memakan makanan orang lain adalah berkewajiban menanggung denda makanan orang lain yang dimakannya itu, maka begitu pula orang yang dipaksa merusak harta orang lain.

Sedangkan berdasarkan pendapat yang lebih *raajih* menurut ulama Syafi'iyyah dan berdasarkan sebuah versi pendapat ulama Hanabilah adalah, bahwa yang menanggung denda adalah masing-masing dari pihak yang memaksa dan pihak yang dipaksa. Karena keduanya sama-sama memiliki peran, pihak yang dipaksa berperan sebagai pelaku pengrusakan sedangkan pihak yang memaksa berperan sebagai faktor atau penyebabnya. Sementara unsur penyebab dan unsur pelaku posisinya adalah sama. Namun, menurut pendapat yang lebih shahih, pada akhirnya denda itu berada dalam tanggungan pihak pemaksa (maksudnya, setelah itu pihak yang dipaksa berhak meminta ganti kepada pihak yang memaksa atas denda yang harus ia bayar).

Adapun jika paksaan itu adalah paksaan ringan, maka menurut ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyah, ulama Zhahiriyyah, sebagian ulama Syafi'iyyah dan sebagian ulama Hanabilah, denda ditanggung oleh pihak yang dipaksa. Sebab, paksaan ringan sama sekali tidak merampas kebebasan berkehendak seseorang, sehingga oleh karena itu, pihak yang dipaksa dalam hal ini posisinya tidak hanya semata-mata sekedar sebagai "alat" pihak yang memaksa saja, sehingga dengan begitu bisa dikatakan bahwa pengrusakan itu adalah berasal dari pihak yang dipaksa, oleh karena itu, dirinya pula yang harus menanggung denda.[486]

c. Jenis ketiga, yaitu perbuatan yang hukumnya tetap haram sekalipun dalam kondisi dipaksa.

Di sini ada dua pembahasan seperti berikut.

1) Paksaan untuk membunuh

Fuqaha sepakat bahwa seseorang yang membunuh karena dipaksa, ia tetap berdosa. Namun selanjutnya fuqaha berbeda pendapat seputar apakah ia diqishash jika paksaan yang ada adalah paksaan berat ataukah tidak.

Imam Abu Hanifah, Muhammad, Daud Azh-Zhahiri, Imam Ahmad dalam sebuah versi riwayat dan Imam Asy-Syafi'i dalam salah satu dari dua *qaul*-nya mengatakan, bahwa dalam hal ini pihak yang dipaksa tidak diqishash, akan tetapi yang diqishash di sini adalah pihak yang memaksa, sedangkan pihak yang dipaksa hanya dihukum *ta'ziir* saja. Hal ini berdasarkan hadits di atas, *"Ummatku diampuni dan dimaafkan dalam tiga hal, yaitu kesilapan, lupa dan dipaksa."* Memaafkan sesuatu berarti memaafkan sesuatu yang menjadi konsekuensi-

486 *Al-Badaa`i',* juz 7 hlm. 179; *Takmilatu Fathil Qadiir,* juz 7 hlm. 302, 306; *Tabyiinul Haqaa`iq,* juz 5 hlm. 186; *Al-Lubaab Syarhul Kitaab,* juz 4 hlm. 112; *Majma'udh Dhamaanaat,* juz hl. 205; *Al-Muhallaa,* karya Ibnu Hazm, juz 8 hlm. 381; *Al-Asybaah wan Nazhaa`ir,* karya As-Suyuthi, hlm. 179; *Qawaa'idul Ahkaam,* juz 2 hlm. 132; *Tahdziibul Furuuq,* juz 2 hlm. 203; *Al-Furuuq,* juz 2 hlm. 208; *Kisyaaful Qanaa`,* juz 4 hlm. 98; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir dan *Haasyiyatud Dasuuqi,* juz 3 hlm. 444; *Al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab, hlm. 286.

nya, maka oleh karena itu, sesuatu yang dilakukan karena dipaksa konsekuensinya adalah dimaafkan. Juga karena pihak yang dipaksa posisinya hanya semata-mata sebagai "alat" pihak yang memaksa, sebab pada esensinya yang membunuh adalah pihak pemaksa. Sedangkan yang muncul dari pihak yang dipaksa hanya gambaran tindakan pembunuhan, sehingga dalam kondisi seperti ini, pihak yang dipaksa serupa dengan "alat," sementara tidak ada qishash atas "alat."

Sedangkan Zufar dan Ibnu Hazm azh-Zhahiri berpendapat bahwa pihak yang dituntut untuk diqishash adalah pihak yang dipaksa, karena fakta dan realitanya pembunuhan itu dilakukan oleh dirinya dan karena ia telah melakukan sesuatu yang haram baginya melakukannya. Adapun pihak yang memaksa, maka ia hanya sebagai faktor penyebab dan menurut mereka tidak ada qishash karena pembunuhan dengan sebab. Pendapat ini diunggulkan oleh Ath-Thahawi.

Sementara itu, Abu Yusuf berpendapat bahwa baik pihak yang dipaksa maupun pihak yang memaksa sama-sama tidak dituntut qishash karena adanya syubhat. Alasannya adalah, karena pada faktanya pihak pemaksa bukanlah yang melakukan pembunuhan, akan tetapi ia hanya sebagai penyebab terjadinya pembunuhan itu, sedangkan yang melakukan pembunuhan itu faktanya adalah pihak yang dipaksa. Dan ketika tidak ada tuntutan qishash atas pihak yang dipaksa, maka secara prioritas juga tidak ada tuntutan qishash atas pihak pemaksa. Di sini yang ada hanyalah keharusan pihak pemaksa untuk membayar diyat dan ia sama sekali tidak memiliki hak untuk meminta ganti kepada pihak yang dipaksa.

Sementara itu, ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah menurut pendapat yang *raajih* dan ulama Hanabilah di dalam madzhab mereka mengatakan bahwa di sini, pihak yang memaksa dan pihak yang dipaksa keduanya sama-sama diqishash. Alasannya adalah, karena pihak yang dipaksa pada faktanya adalah pihak yang menjalankan pembunuhan, sedangkan pihak yang memaksa adalah pihak yang menjadi penyebabnya, dan pihak yang mejadi penyebab statusnya adalah sama seperti pihak yang menjalankan sebagaimana tertetapkan secara syara'.

Dari pemaparan di atas, nampak bahwa pendapat yang pertama adalah pendapat yang paling *raajih*, yaitu pendapat Imam Abu Hanifah.

Adapun jika paksaan yang ada adalah paksaan ringan, maka pihak yang dipaksa wajib diqishash tanpa diperselisihkan lagi. Sebab, paksaan ringan tidak sampai merampas kemandirian dan kebebasan berkehendak bagi pihak yang dipaksa, sehingga tidak sampai menghalangi keharusan penerapan qishash atas dirinya.[487]

Adapun dalam kaitannya dengan diyat pada kondisi paksaan, maka terdapat dua versi riwayat menurut ulama Hanafiyyah dan versi yang paling *raajih* adalah bahwa kewajiban membayar diyat dibebankan kepada pihak yang memaksa.

Adapun dalam kaitannya dengan hak waris, maka menurut ulama Hanafiyyah selain Zufar mengatakan bahwa misalnya si A membunuh si B karena dipaksa, sementara si A adalah termasuk ahli waris si B, maka pembunuhan yang dilakukan oleh si A terhadap si B tidak sampai menghalangi dirinya untuk mendapatkan hak bagian dari harta pusaka peninggalan si B.

Perbedaan pendapat dalam kasus paksaan untuk membunuh di atas juga berlaku di dalam kasus paksaan untuk memotong tangan seseorang.

487 Op. Cit, *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 7; *Qawaa'idul Ahkaam*, juz 2 hlm. 132; *Al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab, hlm. 287; *Al-Mughni*, juz 7 hlm. 645.

Jika pihak korban mengijinkan kepada pihak yang dipaksa untuk memotong tangannya atau membunuhnya, maka pihak yang dipaksa tetap tidak boleh melakukannya. Karena tindakan kejahatan seperti ini tidak bisa berubah menjadi mubah dengan adanya ijin. Di sini, jika seandainya akhirnya pihak yang dipaksa benar-benar memotong tangan korban, maka tidak ada satu pun pihak yang harus bertanggung jawab, karena adanya ijin dari pihak korban sendiri. Adapun dalam kasus pembunuhan, maka adanya ijin di sini tidak diperhitungkan dan tidak berpengaruh apa-apa dan pihak pemaksa wajib menanggung pembayaran diyat, sebagaimana zhahir riwayat. Sedangkan menurut versi riwayat lain tidak wajib.[488]

2) Paksaan untuk berzina

Paksaan untuk berzina, ada kalanya orang yang dipaksa adalah laki-laki atau perempuan.

Jika ada seorang perempuan dipaksa berzina, maka tidak ada hukuman *hadd* atas dirinya menurut jumhur fuqaha, baik apakah paksaan tersebut adalah paksaan berat ataupun paksaan ringan, berdasarkan ayat, *"Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri menginginí kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu."*[489] Ayat ini menunjukkan ketiadaan dosa bagi seorang perempuan yang dipaksa melakukan perzinaan, dan jika dosa tertiadakan maka tertiadakan pula hukuman *hadd*.

Jika ada seorang laki-laki dipaksa berzina dengan bentuk paksaan berat atau ringan, maka pendapat yang terpilih menurut ulama Hanabilah adalah kewajiban hukuman *hadd* atas dirinya. Alasannya adalah, karena zina bagi seorang laki-laki tidak bisa terwujud kecuali dengan adanya ereksi, sementara ereksi tidak terjadi jika dalam kondisi takut. Oleh karena itu, sekiranya terjadi ereksi, maka berarti di situ ditemukan adanya unsur kemauan sendiri. Sehingga oleh karena itu, ia wajib dijatuhi hukuman *hadd* oleh karena adanya unsur kemauan sendiri itu.

Namun sebenarnya ereksi tidaklah menjadi bukti atau indikasi yang menunjukkan adanya kemauan sendiri. Karena ereksi adalah sesuatu yang terjadi secara otomatis dan alami ketika seorang laki-laki berhadapan dengan perempuan. Oleh karena itu, orang yang sedang tidur biasanya juga mengalami ereksi dengan sendirinya tanpa diinginkan.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah berdasarkan pendapat yang *mu'tamad* menurut mereka, mengatakan bahwa tidak ada hukuman *hadd* atas orang yang dipaksa berzina, baik apakah paksaan itu adalah paksaan berat ataupun paksaan ringan. Karena paksaan, bagaimana pun bentuk dan macamnya memunculkan kondisi syubhat, sementara hukuman *hadd* sebisa mungkin ditolak dengan adanya syubhat.

Adapun ulama Hanafiyyah, maka imam Abu Hanifah pada awalnya berpendapat orang yang dipaksa berzina wajib dihukum *hadd*. Kemudian ia mengatakan bahwa jika paksaan yang ada adalah paksaan berat—yaitu paksaan yang hanya bisa muncul dari penguasa menurut situasi dan kondisi kebiasaan pada masa imam Abu Hanifah—maka tidak wajib dihukum *hadd*. Sedangkan jika paksaan itu adalah paksaan dari selain penguasa, maka wajib dihukum *hadd*. Sedangkan kedua rekannya, yaitu Muhammad dan Abu Yusuf mengatakan, bahwa jika paksaan yang ada adalah paksaan be-

488 *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 180; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 204-205; *Al-Lubaab Syarhul Kitaab*, juz 4 hlm. 112; *Mukhtasharuth Thahawi*, hlm. 409 dan setelahnya.

489 An-Nuur: 33.

rat, baik paksaan itu dari penguasa atau selain penguasa, maka tidak wajib dihukum *hadd*. Pendapat mereka berdua ini adalah pendapat yang lebih *raajih* menurut ulama Hanafiyyah dan ini adalah juga pendapat imam Abu Hanifah pada akhirnya.

Adapun jika paksaan itu adalah paksaan ringan, maka menurut Imam Abu Hanifah dan kedua rekannya, ia harus dihukum *hadd*. Karena paksaan ringan tidak sampai merampas kemandirian dan kebebasan berkehendak bagi seseorang. Sehingga oleh karena itu, orang yang melakukan perzinaan karena dipaksa dengan paksaan ringan, maka ia berarti melakukannya atas dasar keinginan sendiri, sehingga oleh karenanya ia harus dihukum *hadd*.

Kesimpulannya adalah, bahwa di sini ulama Hanafiyyah tidak menetapkan hukuman *hadd* apabila paksaan yang ada adalah paksaan berat. Sedangkan apabila paksaan yang ada adalah paksaan ringan, maka mereka menetapkan hukuman *hadd*.

Ulama Malikiyyah mengatakan bahwa apabila ada laki-laki dan perempuan dipaksa untuk melakukan perzinaan, maka harus dihukum *hadd*. Jika si perempuan melakukannya dengan dilandasi kerelaan dan keinginan sendiri sementara ia adalah perempuan yang tidak bersuami, maka berarti ia telah menggugurkan haknya dengan kerelaannya itu sehingga yang masih tersisa adalah hak Allah SWT sementara hak Allah SWT menjadi gugur dengan adanya paksaan. Oleh karena itu, menurut sebagian ulama Malikiyyah, jika paksaan yang ada adalah dengan ancaman dibunuh, maka tidak ada hukuman *hadd*. Sedangkan jika ancamannya adalah selain dibunuh, maka harus dihukum *hadd*. Ini adalah pendapat yang difatwakan. Dan pendapat madzhab yang populer adalah si laki-laki dan si perempuan, kedua-duanya dijatuhi hukuman *hadd*.

Begitu juga, di dalam madzhab Hanabilah, orang yang dipaksa melakukan zina, ia tetap dihukum *hadd*.

Yang tampak dari pemaparan di atas adalah bahwa pendapat yang *raajih* adalah pendapat ulama Syafi'iyyah, karena hukuman *hadd* sebisa mungkin ditolak dan dihindari dengan adanya syubhat.[490]

3) Paksaan untuk melakukan salah satu dari dua hal

Semua yang kami paparkan di atas adalah jika memang perbuatan yang dipaksakan itu adalah tertentu (hanya satu hal). Namun jika dalam bentuk pilihan, maka dalam kaitannya dengan hukum akhirat, maka ketiga jenis perbuatan di atas, yaitu mubah, *rukhshah* (keringanan, dispensasi) dan haram, hukumnya tetap sama seperti jika perbuatan yang dipaksakan adalah tertentu, akan tetapi di sini pihak yang dipaksa harus memilih salah satu dari dua perbuatan yang dipaksakan yang lebih ringan. Jika ada seseorang dipaksa untuk melakukan salah satu dari dua hal, memakan bangkai atau membunuh seorang Muslim misalnya, maka ia diperbolehkan untuk memakan bangkai dan ia tidak diberi rukhshah untuk memilih membunuh seorang Muslim. Jika seandainya ia menolak dan tidak bersedia untuk memakan bangkai sehingga akhirnya ia dibunuh, maka ia dianggap berdosa. Seandainya ada seseorang dipaksa untuk merusakkan harta seseorang ataukah membunuhnya, maka ia diberi rukhshah untuk merusakkan hartanya.

Seandainya ada seseorang dipaksa untuk memilih antara membunuh ataukah berzina, maka ia tidak diberi rukhshah untuk melakukan salah satunya dan ia tidak berdosa jika ia akhirnya dibunuh.

490 *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 180; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 306; *Mukhtasharuth Thahawi*, hlm. 410; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 95; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 189; *Kajian dengan tema, "Al-Ikraah bainasy Syarii'ah wal Qaanuun,"* karya Prof. Al-Bardisi, hlm. 56 dan setelahnya; *Asy-Syarhul Kabiir li Ad-Dardiri wa Haasyiyatud Dasuqi 'alaihi*, juz 4 hlm. 318; *Al-Mughni*, juz 5 hlm. 251.

Seandainya ada seseorang dipaksa untuk memilih antara membunuh ataukah kafir, maka ia diberi rukhshah untuk mengucapkan kata-kata kufur jika memang hatinya tetap teguh pada keimanan.

Adapun dalam kaitannya dengan hukum di dunia, maka hukum paksaan dalam bentuk pilihan ini berbeda dengan hukum paksaan dalam bentuk yang ditentukan. Oleh karena itu, seandainya ada seseorang dipaksa untuk memilih antara memakan bangkai ataukah membunuh seorang Muslim, lalu ia memilih untuk membunuh seorang Muslim, maka ia berhak diqishash menurut ulama Hanafiyyah, karena sebenarnya ia bisa untuk menolak kondisi dharurat ini dengan memakan sesuatu (baca: bangkai) yang dimubahkan (ketika dalam kondisi dharurat). Sehingga oleh karena itu, pembunuhan yang dilakukannya itu dianggap terjadi atas dasar keinginannya sendiri.

Seandainya ada seseorang dipaksa untuk memilih antara kafir ataukah membunuh, lalu ia memilih untuk membunuh dan tidak memilih untuk mengucapkan kata-kata kufur, maka berdasarkan qiyas, ia berhak dihukum qishash. Karena di sini, ia memilih sesuatu yang tetap diharamkan ketika dalam keadaan dipaksa, sementara di sana ada pilihan yang dapat ia ambil yang memang ia diberi rukhshah untuk melakukannya ketika ia dalam keadaan dipaksa, yaitu mengucapkan kata-kata kufur jika memang hatinya tetap teguh pada keimanan. Namun berdasarkan prinsip *al-Istihsaan*, ia tidak dihukum qishash, akan tetapi ia hanya berkewajiban membayar diyat, dengan syarat jika memang dirinya tidak mengetahui bahwa dalam kondisi di bawah paksaan seperti itu, ia diberi rukhshah atau keringanan lisannya mengucapkan kata-kata kufur.[491]

D. DAMPAK ATAU KONSEKUENSI HUKUM PAKSAAN DI DALAM TINDAKAN-TINDAKAN YANG BERUPA UCAPAN

Kajian ini kita mulai dengan pembicaraan mengenai tindakan-tindakan berupa ucapan yang tertentu seperti berikut,

Tindakan-tindakan berupa ucapan yang tertentu ada kalanya berupa *insyaa`* atau *iqraar* (pengakuan).

Ucapan yang berupa *insyaa`* ada dua macam, yaitu pertama dimungkinkan untuk difasakh (dibatalkan), dan yang kedua tidak dimungkinkan untuk difasakh.

Ucapan yang berupa *insyaa`* yang tidak memungkinkan untuk difasakh adalah seperti, talak, nikah, *zhihaar*, sumpah dan pengampunan untuk tidak menuntut qishash. Sebagian ulama Hanafiyyah menyebutkan sampai dua puluh perkara. Namun jika dianalisa lebih lanjut, maka hanya berjumlah lima belas saja.[492]

Ucapan yang berupa *insyaa`* yang memungkinkan untuk difasakh adalah seperti, jual beli, sewa dan lain sebagainya, yaitu berupa pentasharufan atau tindakan-tindakan yang dianggap sebagai sebab kepemilikan.

1. TINDAKAN-TINDAKAN YANG BERUPA INSYAA` YANG TIDAK MEMUNGKINKAN UNTUK DIFASAKH (YAITU, TINDAKAN-TINDAKAN YANG SIFATNYA LAAZIM ATAU BERLAKU MENGIKAT)

Ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa paksaan tidak memiliki pengaruh apa-apa terhadap tindakan-tindakan yang masuk kategori *insyaa`* yang tidak memungkinkan untuk di*fasakh*, dan di dalamnya tidak disyaratkan kerelaan dan persetujuan. Oleh karena itu, tindakan-tindakan tersebut dianggap berlaku efektif meskipun dilakukan di bawah paksaan, sebab tindakan-tindakan tersebut tidak me-

491 *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 181.

492 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar 'alad Durril Mukhtaar*, juz 5 hlm. 96.

mungkinkan untuk di*fasakh*, sehingga statusnya adalah berlaku mengikat (*laazim*). Oleh karena itu, seandainya ada seseorang dipaksa untuk menjatuhkan talak, dipaksa untuk bernadzar, bersumpah, *zhihaar*, nikah, merujuk, meng*iilaa`* atau merujuk kembali isterinya (dengan menyetubuhinya kembali dan membayar kafarat) yang telah ia *iilaa`* dengan perkataan, atau memberikan ampunan dengan tidak menuntut qishash, maka tindakan-tindakan tersebut terjadi dan berlaku. Karena tindakan-tindakan itu adalah tindakan-tindakan yang jika dilakukan maka terjadi dan berlaku baik apakah dilakukan secara sungguh-sungguh ataukah hanya bergurau, sementara paksaan adalah seperti bergurau, yaitu sama-sama tidak mengandung unsur maksud dan keinginan yang sah. Landasan masalah ini adalah hadits Hudzaifah Ibnul Yaman r.a, *"Bahwasanya, tatkala orang-orang musyrik menangkap dirinya dan memaksanya untuk berjanji bahwa dirinya tidak akan membantu dan menolong Rasulullah saw. di dalam peperangan, lalu ia pun bersumpah dalam keadaan dipaksa. Kemudian ia menceritakan kejadian yang menimpanya itu kepada Rasulullah saw. lalu beliau pun bersabda, "Tepatilah janji dan sumpahmu itu, dan kami memohon bantuan dan pertolongan kepada Allah SWT untuk menghadapi mereka."*

Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Umar r.a., *"Bahwasannya ia–Abdullah Ibnu Umar r.a.–meluluskan talak yang dijatuhkan oleh seorang suami yang dipaksa."*[493]

Ini dikuatkan oleh keumuman ayat, *"Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain, al-Ayat."*[494]

Kesimpulannya adalah, tindakan-tindakan di atas yang dilakukan oleh orang yang dipaksa hukumnya adalah sah dan berlaku mengikat (*laazim*).

Sementara itu, jumhur tokoh-tokoh madzhab selain ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa paksaan berpengaruh terhadap tindakan-tindakan di atas dan menjadikannya rusak serta tidak sah. Oleh karena itu, misalnya talak yang dijatuhkan oleh seorang suami yang dipaksa adalah tidak jatuh dan tidak sah. Akad nikah yang dilakukan di bawah paksaan adalah tidak jadi, dan lain sebagainya. Ini adalah pendapat yang lebih *raajih*.

Dalam hal ini, jumhur berpegangan pada dalil dan argumentasi bahwa Allah SWT tatkala tidak menetapkan suatu pengaruh dan konsekuensi apa pun untuk tindakan mengucapkan kata-kata kufur karena dipaksa, sebagaimana yang ditegaskan dalam ayat di atas, yaitu, *"kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa),"*[495] maka begitu pula, semua bentuk tindakan yang berupa ucapan yang dilakukan di bawah paksaan, juga tidak berkonsekuensi hukum apa-apa.

Dalam sebuah hadits disebutkan, "Bahwasanya Khansa` binti Khizam al-Anshariyyah r.a. dinikahkan oleh ayahnya, sementara ia adalah seorang janda. Namun Khansa` tidak setuju, lalu ia datang mengadu kepada Rasulullah saw. dan beliau pun menolak pernikahan itu."[496]

Hadits ini didukung dan dikuatkanoleh sebuah hadits lain yang menceritakan tentang kasus yang hampir sama, yaitu kasus, "Seorang gadis yang dinikahkan oleh ayahnya dengan keponakan si ayah (sepupu si gadis), sementara

493 HR Abdurrazzaq dalam *Mushannaf*nya dari Abdullah Ibnu Umar r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3 hlm. 222.

494 Al-Baqarah: 230.

495 An-Nahl: 106.

496 HR al-Bukhari dari Khansa` binti Khizam. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3 hlm. 191.

si gadis tidak suka. Lalu, Rasulullah saw. pun menyerahkan urusan si gadis kepada dirinya sendiri (antara menerima pernikahan itu ataukah menolak dan membatalkannya)."[497]

Rasulullah saw. bersabda,

لَا طَلَاقَ فِي إِغْلَاقٍ

"Tidak ada talak (yang dijatuhkan) dalam keadaan dipaksa."[498]

Imam Asy-Syafi'i menafsiri kata *al-Ighlaaq* dalam hadits di atas dengan *al-Ikraah* (paksaan).

Rasulullah saw. juga bersabda,

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ

"Ada tiga hal yang diangkat dari umatku, yaitu kesilapan, lupa dan apa yang mereka dipaksa melakukannya."[499]

Maksudnya diangkat dan tidak ditetapkannya hukum paksaan dan yang lainnya.

Kemudian di samping itu, tindakan-tindakan di atas adalah tidak sah jika dilakukan di bawah paksaan, supaya tidak berakibat hilangnya hak-hak manusia dan kepemilikan mereka tanpa berdasarkan kerelaan dan persetujuan mereka.

Berdasarkan hal ini, maka ulama Syafi'iyyah mengatakan bahwa talak, pemerdekaan budak, jual beli, penyewaan, nikah, rujuk dan tindakan-tindakan lainnya yang dilakukan oleh seseorang karena dipaksa kesemuanya adalah tidak sah. Karena diangkat dan tidak ditetapkannya hukum paksaan tidak lain adalah dengan tertiadakannya hukum yang berkaitan dengannya, seperti sahnya penjatuhan talak, sahnya jual beli dan sahnya nikah.

Adapun pendapat mereka yang menyatakan tertetapkannya hukum qishash atas orang yang membunuh karena dipaksa, maka ini terkecualikan dari keumuman teks dalil yang ada, sebagai bentuk penghormatan terhadap perkara darah (baca: nyawa). Sebab tidak ada jalan atau alasan untuk menghalalkannya, dan wajib hukumnya menjaga dan melindunginya.[500]

---

497 HR. an-Nasa`i dan Ahmad dari Aisyah r.a dengan redaksi,

أَنَّ فَتَاةً دَخَلَتْ عَلَيْهَا فَقَالَتْ إِنَّ أَبِي زَوَّجَنِي ابْنَ أَخِيهِ لِيَرْفَعَ بِي خَسِيسَتَهُ وَأَنَا كَارِهَةٌ قَالَتِ اجْلِسِي حَتَّى يَأْتِيَ النَّبِيُّ ﷺ فَجَاءَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَأَخْبَرَتْهُ فَأَرْسَلَ إِلَى أَبِيهَا فَدَعَاهُ فَجَعَلَ الْأَمْرَ إِلَيْهَا فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، قَدْ أَجَزْتُ مَا صَنَعَ أَبِي وَلَكِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَعْلَمَ النِّسَاءَ أَنْ لَيْسَ لِلْآبَاءِ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ

"Ada seorang gadis datang menemui Aisyah r.a. dan berkata, "Ayahku menikahkanku dengan keponakannya dengan tujuan untuk mengangkat status sosial keponakannya itu, sementara aku tidak suka." Lalu Aisyah r.a. berkata kepadanya, "Duduklah dulu hingga Rasulullah saw. pulang." Lalu Rasulullah saw. pun pulang dan ia pun menceritakan masalahnya itu kepada beliau. Lalu beliau pun mengutus seseorang untuk memanggil si ayah, lalu beliau memasrahkan perkara itu kepada si gadis (antara apakah ia menerima pernikahan itu ataukah membatalkannya). Si gadis pun berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku telah meluluskan apa yang dilakukan oleh ayahku (maksudnya, ia menerima pernikahan itu), akan tetapi aku hanya ingin supaya kaum perempuan tahu bahwa para ayah tidak memiliki suatu apa pun dari perkara ini."

Al-Baihaqi mengatakan bahwa hadits ini *mursal*. Hadits ini didukung oleh hadits lain yang memiliki tema sama yang diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud dan Ibnu Majah dalam bentuk *mursal* dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. Lihat, *Subulus Salaam*, juz 3 hlm. 122; *Nashbur Raayah*, juz 3 hlm. 192.

498 HR. Abu Dawud, Ibnu Majah dan al-Hakim. Ia—al-Hakim—mengatakan bahwa hadits ini memenuhi syarat atau standar keshahihan Imam Muslim. Redaksinya adalah seperti berikut,

لَا طَلَاقَ وَلَا عِتَاقَ فِي إِغْلَاقٍ

"Tidak ada talak dan tidak pula pemerdekaan budak yang dilakukan dalam keadaan dipaksa."

Abu Dawud berkata, "Menurut dugaanku, yang dimaksud dengan kata, *al-Ighlaaq* di sini adalah, keadaan marah." Ibnu Qutaibah mengatakan, bahwa *al-Ighlaaq* maksudnya adalah *al-Ikraah* (paksaan). Sebagian ulama mengatakan, bahwa yang benar kata ini mencakup kondisi dipaksa, marah dan gila, serta setiap sesuatu yang tertutup atas orang yang bersangkutan sehingga tidak ia ketahui, tidak ia sadari dan tidak ia inginkan. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3 hlm. 223.

499 HR. ath-Thabrani dari Tsauban r.a.. As-Suyuthi mengisyaratkan keshahihan hadits ini. Lihat, *Al-Fathul Kabiir*, juz 4 hlm. 35.

500 *Takhriijul Furuu' 'alal Ushuul*, hlm. 149.

Adapun kaitannya dengan hadits yang dijadikan sebagai pegangan oleh ulama Hanafiyyah, yaitu, *"Ada tiga perkara yang kesungguhannya adalah kesungguhan dan gurauannya adalah kesungguhan (maksudnya, tiga perkara itu, jika dilakukan maka sah dan berlaku efektif, baik dilakukan dengan niat sungguh-sungguh maupun hanya bergurau), yaitu nikah, talak dan rujuk,"*[501] maka menurut pendapat yang lebih *raajih*, hadits ini adalah *dha'iif* (lemah). Sedangkan hadits Hudzaifah r.a. di atas, adalah hadits yang didustakan sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Hazm.

Adapun apa yang diriwayatkan dari Abdullah Ibnu Umar r.a. bahwasanya dirinya meluluskan talak yang dijatuhkan oleh seorang suami dalam keadaan dipaksa, maka keabsahan riwayat ini terganjal oleh apa yang diriwayatkan oleh Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam kitab, *"Fathul Baarii,"* bahwasanya Abdurrazzaq meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Umar r.a. bahwasanya dirinya tidak meluluskan talak yang dijatuhkan oleh seorang suami karena dipaksa dalam kisah Tsabit Al-A'raj. Hal ini didukung oleh kenyataan bahwasanya tidak sahnya talak yang dijatuhkan oleh seorang suami dalam keadaan dipaksa diriwayatkan dari Abdullah Ibnu Umar r.a. dalam Sunan Al-Baihaqi, Shahih al-Bukhari dan al-Muwaththa` Imam Malik.

Adapun apa yang dijadikan sebagai landasan dalil oleh ulama Hanafiyyah berupa keumuman ayat, *"Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain, al-Ayat,"* maka ini bertentangan dengan ayat, *"tetapi Allah menghukum kamu disebabkan apa yang disengaja oleh hatimu."*[502] Seorang suami yang menjatuhkan talak karena dipaksa pada hakekatnya tidak menjatuhkan talak sama sekali. Bahkan hadits, *"Tidak ada talak (yang dijatuhkan) dalam keadaan dipaksa,"* statusnya membatasi kemutlakan ayat talak tersebut, bahkan berdasarkan pandangan ulama Hanafiyyah sekalipun yang mengatakan bahwa hadits di atas adalah dalil yang bersifat *zhanni*, sementara dalil yang bersifat *zhanni* tidak bisa membatasi kemutlakan atau keumuman dalil yang bersifat *qath'i*. Kenapa, karena kemutlakan ayat talak di atas dibatasi oleh sebuah hadits masyhur, yaitu, *"Pentaklifan tidak diterapkan atas tiga orang, yaitu anak kecil hingga ia besar (atau berakal atau baligh), orang yang tidur hingga ia terbangun dan orang gila hingga ia sadar atau sembuh."*[503] Sehingga dengan begitu, ayat di atas adalah bersifat *zhanni*, sehingga selanjutnya layak untuk dibatasi dengan hadits yang bersifat zhanni.[504]

2. TINDAKAN-TINDAKAN YANG BERUPA INSYAA` YANG MEMUNGKINKAN UNTUK DIFASAKH

Jika ada seseorang dipaksa dengan paksaan berat atau paksaan ringan untuk melakukan suatu tindakan yang memungkinkan untuk di*fasakh*, maksudnya menerima untuk ditolak

---

501 HR. para imam pemilik kitab hadits As-Sunan kecuali an-Nasa`i, dan dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh al-Hakim, dari Abu Hurairah r.a. Dalam sebuah riwayat milik Ibnu Adi melalui jalur lain yang *dha'iif* (lemah) disebutkan, *"Talak, pemerdekaan budak dan nikah."* Lihat, *Subulus Salaam*, juz 3 hlm. 175; *Al-Imaam* karya Ibnu Daqiqil Id, hlm. 423 dan setelahnya; *Nashbur Raayah*, juz 3 hlm. 293 dan setelahnya.

502 Al-Baqarah: 225.

503 HR. para pemilik kitab hadits As-Sunan kecuali At-Tirmidzi, dan dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Al-Hakim. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dari Aisyah r.a. Ada sebagian ulama meriwayatkan hadits ini dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a., Umar Ibnul Khaththab r.a., Abdullah Ibnu Abbas r.a., Abu Hurairah r.a. dan yang lainnya. Lihat, *Majma'uz Zawaa`id*, juz 6 hlm. 251; *Subulus Salaam*, juz 3 hlm. 180; *Al-Ilmaa*, juz hlm. 66 dan 421.

504 *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 182 dan setelahnya; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 303; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 96; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5 hlm. 188; *Kajian dengan tema, "Al-Ikraah bainasy Syarii'ah wal Qaanuun,"* karya Prof. Al-Bardisi, bagian II hlm. 2 dan setelahnya; *Asy-Syarhul Kabiir li Ad-Dardiri*, juz 2 hlm. 367; *Al-Mughni*, juz 8 hlm. 118; *Al-Muhallaa*, juz 8 hlm. 383 dan setelahnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 3 hlm. 289; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 206.

dan dibatalkan serta di dalamnya disyaratkan adanya kerelaan dan persetujuan, seperti jual beli, hibah, penyewaan dan lain sebagainya, maka menurut jumhur ulama Hanafiyyah, paksaan tersebut merusak tindakan akad tersebut. Maksudnya, tindakan atau akad itu berlaku efektif, namun rusak. Sehingga dengan begitu, jika tindakan itu adalah berupa jual beli, maka pihak pembeli memiliki barang yang dibelinya dengan adanya *al-Qabdhu* (telah dilakukan serah terima terhadap barang yang dibelinya itu). Sebab kenapa tindakan itu rusak adalah, bahwa kerelaan dan persetujuan adalah syarat supaya tindakan-tindakan tersebut berlaku efektif. Sementara paksaan meniadakan unsur kerelaan dan persetujuan, dan tertiadakannya syarat berkonsekuensi tertiadakannya yang disyarati, yaitu berlaku efektif. Sehingga tindakan atau akad tersebut menjadi rusak. Berdasarkan hal ini, maka jual beli, sewa dan hibah yang dilakukan oleh orang yang dipaksa adalah rusak. Akan tetapi, ketika keberadaan paksaan itu sudah hilang, maka ia memiliki hak untuk memilih antara meneruskan tindakan atau akadnya itu ataukah membatalkannya. Sebab, seperti yang telah kami isyaratkan di atas, kerelaan dan persetujuan adalah syarat sahnya tindakan-tindakan di atas.

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan Zufar salah seorang ulama dari madzhab Hanafi, mengatakan bahwa dengan adanya paksaan, tindakan-tindakan di atas statusnya dianggap *mauquuf* (ditangguhkan, digantungkan). Karena kerelaan adalah syarat sahnya suatu akad, bukan syarat terbentuknya akad. Sehingga seandainya ketika setelah paksaan yang ada hilang, orang yang dipaksa meluluskan dan menyetujui apa (akad) yang sebelumnya ia lakukan karena dipaksa itu, maka akad itu berubah menjadi sah. Seandainya akad tersebut statusnya memang rusak, maka tentunya hal itu tidak boleh. Karena akad yang rusak tidak bisa menjadi boleh dengan adanya pelulusan dan pembolehan dari pihak yang bersangkutan dan kerusakannya itu tidak bisa hilang karena adanya pelulusan dan pembolehan tersebut sebagaimana bentuk-bentuk akad jual beli atau pertukaran lainnya yang rusak. Sehingga dengan begitu, statusnya mirip dengan jual beli yang dilakukan oleh orang *fudhuuli* (orang lain yang tidak memiliki kewenangan apa pun, statusnya bukan sebagai wakil dan bukan sebagai wali). Dan karena akad jual beli itu statusnya adalah *mauquuf*, maka kepemilikan atas barang yang dijual atau harganya tetap tidak bisa tertetapkan dengan adanya *al-Qabdhu* (telah diserahkan dan diterima oleh pihak pembeli).

Kesimpulannya adalah, bahwasanya Imam Abu Hanifah dan kedua rekannya (Muhammad dan Abu Yusuf) berpendapat bahwa paksaan hanya merusak akad saja, tidak sampai membatalkan, sehingga di sini berlaku hukum-hukum yang ditetapkan untuk akad yang rusak kecuali dari satu aspek, yaitu seandainya setelah hilangnya paksaan pihak yang dipaksa meluluskan dan menyetujui akad tersebut, maka akad tersebut sah dan menjadi mengikat. Karena penetapan status rusak untuk akad tersebut adalah dalam rangka menjaga dan melindungi kemaslahatan dan kepentingan pihak yang dipaksa, bukan kepentingan umum.

Adapun Zufar, maka ia melihat akad tersebut statusnya adalah tidak berlaku efektif seperti akad yang dilakukan oleh orang *fudhuuli*. Oleh karena itu, menurutnya, bagi pihak yang dipaksa, status akad itu adalah sah dan *mauquuf* (ditangguhkan dan digantungkan). Sehingga berlaku efektif dan tidaknya akad itu tergantung kepada pelulusan dan persetujuan pihak yang dipaksa setelah paksaan yang ada hilang. Dan karena akad tersebut adalah bisa berubah menjadi boleh dan bisa berubah menjadi berlaku mengikat dengan adanya pelulusan dan persetujuan pihak yang dipaksa, maka ini menunjukkan bahwa akad tersebut statusnya adalah *mauquuf* bukan rusak. Karena

akad yang rusak statusnya adalah di*fasakh* dan dibatalkan, serta tetap tidak bisa berubah menjadi bisa berlaku meskipun setelah itu ada pelulusan dan persetujuan.

Jika diperhatikan, dalil dan argumentasi Zufar adalah lebih kuat dan tepat. Namun pendapat yang *mu'tamad* bagi ulama Hanafiyyah adalah pendapat Imam Abu Hanifah dan dua rekannya.[505]

Sementara itu, para fuqaha yang lainnya berpendapat bahwa dengan adanya unsur paksaan, tindakan-tindakan tersebut adalah dianggap batal dan tidak sah.[506]

Contohnya adalah, seseorang dipaksa untuk melakukan jual beli, baik apakah paksaan itu adalah paksaan berat maupun paksaan ringan. Dengan contoh ini, bisa dilihat bahwa dalam kaitannya dengan hukum jual beli orang yang dipaksa, terdapat empat pendapat ulama,

1. Imam Abu Hanifah dan kedua rekannya berpendapat rusaknya penjualan orang yang dipaksa, berdasarkan keumuman nash-nash dalil tentang jual beli. Tidak ada perbedaan antara rusaknya jual beli karena sebab *al-Jahaalah* (tidak diketahuinya secara pasti dan jelas barang yang dijual) atau mengandung unsur riba atau lain sebagainya, dengan rusaknya jual beli yang dilakukan di bawah paksaan, karena tidak terpenuhinya syarat kerelaan. Hanya saja, orang yang melakukan jual beli karena dipaksa, ia memiliki hak untuk meluluskan dan menyetujui akad itu setelah hilangnya unsur paksaan yang ada, sebagaimana ia juga memiliki hak untuk mem*fasakh* dan membatalkannya secara mutlak. Sehingga jika ia mem*fasakh*nya, maka dirinya bisa meminta kembali barang yang ia jual karena dipaksa itu, meskipun barang itu telah berpindah-pindah tangan, seperti pihak pembeli telah mentasharufkannya (dengan menjualnya kembali atau menghibahkannya atau lain sebagainya). Hal ini dalam rangka menjaga dan melindungi kemashlahatan dan kepentingannya serta menghormati dan memelihara kebebasan berkehendak dan kerelaannya. Adapun akad jual beli yang rusak lainnya (yaitu akad jual beli yang rusak karena sebab selain mengandung unsur paksaan, seperti karena mengandung unsur riba dan lain sebagainya), maka tidak bisa disusul dengan pelulusan dan persetujuan. Sebab kerusakannya adalah karena hak syara' seperti keharaman riba dan lain sebagainya. Sebagaimana jika pihak pembeli yang baru mentasharufkan barang yang dijual kepadanya itu, maka pentasharusannya itu berlaku efektif, dan pihak penjual yang pertama tidak memiliki hak memfasakh, karena berdasarkan pertimbangan bahwa barang yang dijual telah terkait dengan hak si pembeli baru, dan hak hamba di sini didahulukan atas hak Allah SWT karena Allah SWT Maha Kaya sedangkan hamba adalah makhluk yang butuh.
2. Zufar, salah satu ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa penjualan orang yang dipaksa statusnya adalah *mauquuf* (ditangguhkan dan digantungkan).
3. Ulama Malikiyyah menetapkan bahwasanya penjualan orang yang dipaksa adalah tidak berlaku mengikat (*ghairu laazim*), dalam artian orang yang melakukan

505 Lihat, *Al-Madkhal Al-Fiqhi* karya Az-Zarqa`, hlm. 364.

506 *Al-Badaa`i',* juz 7 hlm. 186; *Takmilatu Fathil Qadiir,* juz 7 hlm. 293 dan setelahnya; *Al-Kitaab ma'al Lubaab,* juz 4 hlm. 108; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* juz 5 hlm. 89 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa`iq,* juz 5 hlm. 182; *Kajian dengan tema, "Al-Ikraah bainasy Syarii'ah wal Qaanuun,"* karya Prof. Al-Bardisi, bagian II hlm. 25 dan setelahnya; *Al-Muhallaa,* juz 8 hlm. 380; *Ghaayatul Muntahaa,* juz 2 hlm. 5.

akad karena dipaksa memiliki hak memilih antara melanjutkan akad atau membatalkannya. Pendapat ini sejalan dengan apa yang dituturkan oleh Al-Qaduri salah satu ulama Hanafiyyah dalam penjelasan tentang hukum penjualan, pembelian dan pengakuan orang yang dipaksa.

4. Ulama Syafi'iyyah, ulama Hanabilah dan ulama Zhahiriyyah berpendapat bahwa penjualan orang yang dipaksa adalah batal.

3. DAMPAK PAKSAAN TERHADAP PENGAKUAN

Di atas kita telah mengkaji tentang dampak atau konsekuensi hukum paksaan terhadap tindakan-tindakan berupa *insyaa'*. Di sini, kita akan mengupas tentang dampak paksaan terhadap berbagai bentuk pengakuan.

Apabila ada seseorang dipaksa tanpa alasan yang benar untuk mengakui suatu hal, maka ada dua pendapat ulama seperti berikut.

1. Pendapat ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah, ulama Hanabilah dan ulama Zhahiriyyah, menetapkan bahwa pengakuan itu dibatalkan dan tidak berkonsekuensi apaapa, baik apakah pengakuan itu berkenaan dengan sesuatu yang mengandung kemungkinkan untuk di*fasakh* seperti jual beli dan sewa, ataupun sesuatu yang tidak mengandung kemungkinkan untuk di*fasakh* seperti talak dan rujuk.

   Ulama Hanafiyyah berargumentasi bahwa pengakuan adalah sebuah bentuk berita yang mengandung kemungkinan benar dan bohong, hanya saja suatu pengakuan hukumnya sah jika dalam keadaan bebas dari paksaan dan atas kemauan sendiri. Sedangkan jika dalam keadaan dipaksa, maka pengakuan dianggap tidak sah, karena dalam kondisi seperti ini, sisi bohongnya lebih dominan disebabkan adanya unsur ancaman.

   Sementara itu, selain ulama Hanafiyyah berlandaskan pada hadits di atas, yaitu, *"Ummatku dimaafkan dalam tiga hal, yaitu, kesilapan, lupa dan sesuatu yang dilakukan karena dipaksa."* Kata, *"maa,"* (sesuatu) dalam hadits ini mengandung pengertian umum, sehingga setiap tindakan yang dilakukan oleh seseorang karena dipaksa adalah tidak dianggap dan tidak diperhitungkan. Dan pengakuan adalah salah satu bentuk tindakan, maka oleh karena itu statusnya adalah tidak dianggap ketika dilakukan karena dipaksa, sehingga karena itu tidak memiliki konsekuensi hukum apa-apa.

2. Ulama Malikiyyah menetapkan, bahwa pengakuan yang dilakukan oleh seseorang karena dipaksa tanpa alasan yang benar, maka statusnya adalah tidak mengikat. Dalam artian, setelah hilangnya paksaan yang ada, ia memiliki hak memilih antara meluluskan atau tidak meluluskan pengakuan tersebut.

   Dalam hal ini, mereka berargumentasi bahwasanya pengakuan orang yang dipaksa sama seperti talak yang dijatuhkan oleh seorang suami karena dipaksa. Poin kesamaan yang menyatukan di antara keduanya adalah, sama-sama kehilangan unsur kerelaan, persetujuan dan keinginan sendiri. Maka, sebagaimana halnya talak yang dijatuhkan oleh seorang suami karena dipaksa statusnya adalah tidak mengikat, maka begitu pula halnya dengan pengakuan seseorang karena dipaksa.

Adapun seseorang yang dipaksa mengaku telah berzina, atau menenggak minuman keras, atau mencuri, atau *al-Qadzaf* (menuduh seseorang telah berzina tanpa saksi), atau membunuh, maka pengakuan itu dianggap gugur dan sia-sia. Ia tidak bisa dijatuhi hukuman hadd dan tidak pula dihukum qishash menu-

rut mayoritas fuqaha, termasuk di antaranya adalah ulama Malikiyyah. Karena adanya unsur paksaan dan itu merupakan bentuk kesyubhatan (indikasi yang meragukan kebenaran pengakuannya itu), dan hukuman *hadd* sebisa mungkin ditolak dan dihindari dengan adanya kesyubhatan.[507]

4. DAMPAK PAKSAAN TERHADAP TINDAKAN-TINDAKAN BERUPA UCAPAN DENGAN BENTUK PAKSAAN PILIHAN

Kita telah mengetahui bahwa tindakan-tindakan yang berupa ucapan ada yang menerima dan memungkinkan untuk difasakh dan ada yang tidak menerima untuk difasakh.

Adapun paksaan dalam tindakan-tindakan yang berupa ucapan yang tidak menerima difasakh dengan bentuk paksaan pilihan, maka ada dua versi pendapat para fuqaha di sini,

1. Pendapat ulama Syafi'iyyah, yaitu bahwa mereka mensyaratkan sesuatu yang dipaksakan harus tertentu, sehingga oleh karena itu, tidak ada yang namanya paksaan jika di dalamnya masih terdapat pilihan. Maka oleh karena itu, tindakan yang tidak menerima difasakh yang dilakukan karena dipaksa dengan bentuk paksaan pilihan, status hukumnya adalah berlaku efektif.
2. Pendapat jumhur para imam, yaitu bahwa mereka mengatakan bahwa dalam masalah paksaan, tidak ada syarat sesuatu yang dipaksakan harus tertentu. Oleh karena itu, suatu paksaan tetap diperhitungkan keberadaannya meskipun paksaan itu adalah dalam bentuk paksaan pilihan. Maka oleh karena itu, keberadaan paksaan di dalam tindakan-tindakan berupa ucapan yang tidak menerima difasakh dengan bentuk paksaan pilihan tetap memiliki dampak dan konsekuensi sesuai dengan apa yang tertetapkan dalam setiap madzhab sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Oleh karena itu, jika ada seseorang dipaksa untuk memilih antara mentalak isterinya yang telah ia kumpuli atau mentalak isterinya yang belum ia kumpuli, lalu ia mentalak salah satunya, maka menurut ulama Syafi'iyyah keberadaan unsur paksaan itu tidak diperhitungkan sehingga talak itu pun jatuh. Karena di sini, ditemukan indikasi yang menunjukkan adanya unsur kemauan sendiri di dalam apa yang ia lakukan.

Sedangkan menurut para imam yang lain, keberadaan paksaan tersebut tetap diperhitungkan, namun mereka mengklasifikasi berkenaan dengan jatuh atau tidaknya talak tersebut. Ulama Hanafiyyah mengatakan, bahwa talak itu jatuh, karena menurut mereka unsur paksaan di dalam tindakan-tindakan yang berupa ucapan yang tidak mengandung kemungkinan untuk difasakh adalah tidak memiliki pengaruh apa-apa. Sedangkan pendapat yang *mu'tamad* menurut ulama Malikiyyah mengatakan, bahwa talak tersebut statusnya tidak mengikat, sehingga setelah unsur paksaan itu hilang si suami memiliki hak untuk meluluskan talak tersebut atau tidak. Sedangkan menurut ulama Hanabilah, talak itu tidak jatuh, karena menurut mereka paksaan dengan sesuatu yang dipaksakan bersifat pilihan, sama dengan paksaan dengan sesuatu yang dipaksakan adalah tertentu.

Adapun paksaan di dalam tindakan-tindakan berupa ucapan yang mengandung kemungkinan untuk difasakh dengan paksaan dalam bentuk pilihan, maka di sini juga terdapat dua pendapat para fuqaha,

---

507 *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 189 dan setelahnya; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 265; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 182; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 89; *Asy-Syarhul Kabiir li Ad-Dardiri*, juz 3 hlm. 397; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 206; *Al-Mughni*, juz 8 hlm. 196; *Haasyiyatul Bajuri*, juz 2 hlm. 4; *Kajian dengan tema, "Al-Ikraah bainasy Syarii'ah wal Qaanuun,"* karya Prof. Al-Bardisi, bagian II hlm. 44 dan setelahnya.

1. Pendapat ulama Syafi'iyyah yang mengatakan bahwa keberadaan suatu paksaan tidak diperhitungkan jika paksaan itu adalah dalam bentuk paksaan pilihan.
2. Pendapat para imam yang lain yang mengatakan bahwa keberadaan suatu paksaan tetap diperhitungkan meskipun paksaan tersebut adalah dalam bentuk pilihan.

Contoh, ada seseorang dipaksa untuk menjual salah satu dari dua apartemen miliknya, lalu ia pun menjual salah satunya, maka penjualan itu statusnya jadi dan berlaku efektif menurut ulama Syafi'iyyah, karena tidak adanya unsur paksaan di sini, karena paksaan dengan sesuatu yang dipaksakan adalah pilihan keberadaannya tidak diperhitungkan menurut mereka.

Sedangkan menurut para ulama yang lain, keberadaan paksaan itu tetap diperhitungkan dan memiliki konsekuensi hukum sebagaimana paksaan dengan sesuatu yang dipaksakan adalah tertentu. Berdasarkan hal ini, maka penjualan salah satu dari dua apartemen itu status hukumnya adalah batal menurut ulama Hanabilah dan ulama Zhahiriyyah. Sedangkan menurut jumhur Hanafiyyah status hukumnya adalah rusak. Adapun menurut ulama Malikiyyah dan Zufar, maka status hukumnya adalah *mauquuf*. Dalil-dalil untuk masing-masing dari pendapat di atas bisa diketahui dalam contoh kasus paksaan dalam penjualan sebagaimana yang telah disebutkan di atas.[508]

508 Ibid, *Mughnil Muhtaaj*, juz 3 hlm. 289; *Asy-Syarhul Kabiir li Ad-Dardir wa Haasyiyatud Dasuuqi 'alaihi*, juz 2 hlm. 367; *Kajian dengan tema, "Al-Ikraah bainasy Syarii'ah wal Qaanuun,"* karya Prof. Al-Bardisi, bagian II hlm. 60 dan setelahnya.

BAB DELAPAN BELAS

AL-HAJR (PENERAPAN LARANGAN MELAKUKAN PENTASHARUFAN TERHADAP HARTA ATAS SESEORANG)

Kajian tentang *al-Hajr* ini terbagi menjadi empat pembahasan seperti berikut,

A. Definisi, pensyariatan dan hikmah pensyariatan *al-Hajr.*
B. Sebab-sebab *al-Hajr.*
C. Pencabutan status *al-Hajr* dari diri seseorang.
D. Harta pusaka keberadaannya terikat dengan utang.

A. DEFINISI, PENSYARIATAN DAN HIKMAH PENSYARIATAN AL-HAJR

1. DEFINISI AL-HAJR

Al-Hajr secara etimologi artinya adalah, *al-Man'u* (melarang, menghalangi) dan *at-Tadhyiiq* (mempersempit). Dikatakan, *"hajara 'alaihi hajran,"* yang artinya adalah melarang dan menghalanginya dari melakukan suatu tindakan. Dari sinilah, keharaman disebut, *"al-Hijr."* Allah SWT berfirman, *"wa yaquuluuna hijran mahjuuran."*[509] Akal juga disebut, *"al-Hijr,"* seperti dalam firman Allah SWT berikut, *"hal fii dzaalika qasamun lidzii hijr,"* (Pada yang demikian itu terdapat sumpah yang dapat diterima oleh orang-orang yang berakal).[510] Akal disebut *al-Hijr,* karena akal bisa mencegah pemiliknya dari melakukan sesuatu yang buruk dan berakibat tidak baik. *Al-Hathiim* (sebuah tempat di sekitar Ka'bah) juga disebut *al-Hijr,* karena ia menghalangi dari Ka'bah.

Sedangkan menurut terminologi syariat, *al-Hajr* adalah melarang seseorang dari mentasharufkan hartanya. Bandingannya adalah *al-Idzn* (ijin), yaitu melepas dan mencabut *al-Hajr* serta menggugurkan hak melarang.[511]

Para fuqaha memiliki sejumlah definisi *al-Hajr* yang kesemuanya memiliki kedekatan arti dan maksud, yaitu,

Ulama Hanafiyyah[512] mengatakan, *al-Hajr* adalah menghalangi dan mencegah dari tetap dan mengikatnya akad dan tindakan-tindakan yang bersifat ucapan. Oleh karena itu, jika *al-Mahjuur* (seseorang yang dijatuhi status *al-Hajr,* orang yang dilarang mentasharufkan hartanya) melakukan suatu kesepakatan akad atau tindakan yang bersifat ucapan, seperti

509 Al-Furqaan: 22.
510 Al-Fajr: 5.
511 *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5 hlm. 203; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* juz 5 hlm. 108.
512 *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 99; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5 hlm. 190; *Al-Lubaab,* juz 2 hlm. 66.

melakukan transaksi jual beli atau hibah, maka status akad itu tidak berlaku efektif, dalam artian tidak mengikat, serta tidak berimplikasi hukum jual beli, sehingga barang yang dijual atau dihibahkan itu tidak bisa dimiliki meski telah terjadi *al-Qabdhu* (penyerahterimaan dan pemegangan terhadap barang yang dibeli atau dihibahkan). Kenapa *al-Hajr* adalah melarang dari tindakan-tindakan yang bersifat ucapan, karena tindakan-tindakan yang bersifat ucapan itulah yang bisa dipersepsikan untuk diterapkan *al-Hajr* di dalamnya dengan menghalanginya dari terlaksana dan berlaku efektif. Adapun tindakan-tindakan yang berupa perbuatan, maka tidak bisa dipersepsikan untuk diterapkan *al-Hajr* di dalamnya. Sebab, suatu perbuatan jika telah terjadi atau dilakukan, maka tidak mungkin untuk dicabut dan dianulir lagi. Berbeda dengan perkataan, karena perkataan atau akad mungkin untuk dicabut dan dianulir dengan menjadikannya tidak terbentuk dan tidak jadi secara syara' atau menjadikannya tidak berlaku efektif. Ulama Hanafiyyah memiliki definisi lain yang lebih detail, yaitu *al-Hajr* adalah, sebuah ungkapan tentang larangan dan pencegahan tertentu yang berkaitan dengan orang tertentu dari melakukan tindakan tertentu atau dari terlaksana dan berlaku efektifnya tindakan itu. Karena akad yang dilakukan oleh seorang *al-Mahjuur* adalah terbentuk namun statusnya adalah *mauquuf* (digantungkan, ditangguhkan).[513]

Penerapan *al-Hajr* atas anak kecil atau orang gila, adakalanya menjadikan tindakannya itu statusnya tidak jadi dan tidak terbentuk sama sekali, seperti jika tindakan yang dilakukannya itu murni merugikan, seperti mentalak isterinya misalnya. Dan adakalanya menjadikan tindakannya itu statusnya adalah *mauquuf* atau digantungkan kepada pelulusan dan persetujuan walinya, seperti penjualan dan pembelian yang dilakukan oleh anak yang sudah *mumayyiz*. Adapun jika ia adalah orang yang tidak berakal sama sekali, maka tindakan yang dilakukannya adalah batal.

Sedangkan *al-Hajr* atas tindakan yang berupa perbuatan, adalah tidak memiliki faedah apa-apa. Oleh karena itu, anak kecil atau orang gila tetap menanggung denda atas perbuatannya merusak harta orang lain, dan denda itu diambilkan dari harta miliknya jika ia memang memiliki harta dan pihak wali atau *washi* (orang yang ditunjuk untuk mengelola harta anak yatim) diminta untuk membayarkan dan menyerahkan denda itu. Karena tanggungan denda adalah termasuk bagian dari hukum *wadh'i* dan di dalamnya tidak disyaratkan sifat mukallaf atau *mumayyiz*. Akan tetapi mereka berdua tidak dikenai sanksi atau hukuman fisik seperti hukuman *hadd* dan hukuman qishash, karena tidak terpenuhinya unsur maksud dan niat yang sah. Mereka berdua hanya berkewajiban membayar diyat dalam kasus pembunuhan, karena pembunuhan yang dilakukan oleh anak kecil atau orang gila dianggap sebagai pembunuhan tersalah.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[514] mendefinisikan *al-Hajr* seperti berikut, sifat atau status yang ditetapkan oleh syara' yang mengharuskan pentasharufan orang yang memiliki sifat tersebut yang melebihi di atas batas makanan pokoknya atau pendermaan yang dilakukannya yang melebihi di atas sepertiga dari jumlah hartanya, adalah tidak berlaku efektif. Bagian pertama (yaitu pentasharufan yang melebihi dari kebutuhan makanan pokoknya) mencakup, *al-Hajr* atas anak kecil, orang gila, *safiih* (orang yang tidak memiliki kemampuan mengelola dan membelanjakan

513 *Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 99.

514 *Haasyiyatush Shaawii 'alasy Syarhish Shaghiir*, juz 3 hlm. 381.

hartanya secara baik dan benar), *muflis* (orang yang mengalami kepailitan yang jika jumlah harta yang dimiliki digunakan untuk membayar utang-utangnya, maka akan habis tidak tersisa) dan yang lainnya. Mereka dilarang melakukan pentasharufan dengan jual beli atau berderma dalam jumlah lebih dari batasan kebutuhan makanan pokok mereka, dan pentasharufan yang mereka lakukan digantungkan pada pelulusan dan persetujuan pihak wali. Sedangkan bagian kedua (berderma dalam jumlah lebih dari seperti harta yang dimiliki) mencakup *al-Hajr* atas seseorang yang sedang dalam kondisi sakit sekarat dan *al-Hajr* atas isteri. Mereka berdua tidak sampai dilarang dari melakukan aktifitas jual beli, akan tetapi mereka berdua hanya dilarang berderma dalam jumlah melebihi sepertiga dari harta yang dimiliki.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[515] mendefinisikan *al-Hajr* seperti berikut, larangan melakukan aktifitas-aktifitas yang berkenaan dengan harta benda atau materi, baik apakah larangan itu berasal dari syara' seperti larangan terhadap anak kecil, orang gila dan *safiih* (orang yang tidak memiliki kemampuan mengelola dan membelanjakan harta dengan baik dan benar), ataupun dari hakim seperti larangan terhadap pembeli dari melakukan pentasharufan hartanya sampai ia membayarkan harga barang yang dibelinya yang masa pembayarannya telah jatuh tempo. *Al-Mahjuur* (*safiih, muflis* dan orang yang sakit keras) tidak dilarang melakukan aktifitas-aktifitas non materi seperti talak dan pengakuan yang mengharuskan hukuman, juga seperti aktifitas ibadah fisik baik yang wajib maupun yang sunnah. Ibadah yang berkenaan dengan harta yang hukumnya wajib seperti haji misalnya yang dilakukan olehnya, maka statusnya terlaksana, adapun yang sunnah maka tidak terlaksana. Akan tetapi, anak kecil dan orang gila, aktifitas-aktifitas yang dilakukannya sama sekali tidak sah, baik aktifitas yang berkenaan dengan harta benda, tanggungan maupun *ahwaal syakhshiyyah* berupa nikah dan talak.

2. DALIL PENSYARIATAN AL-HAJR

Secara prinsip, dalam Al-Qur`an terdapat tiga ayat yang menunjukkan pensyariatan *al-Hajr*, yaitu,

a. Ayat,

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٥﴾

"Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik." **(an-Nisaa`: 5)**

Dalam ayat ini, Allah SWT melarang para wali menyerahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya harta mereka. Karena jika harta itu diserahkan kepada mereka, maka akan berpotensi menyebabkan harta itu terancam hilang sia-sia. Oleh karena itu, nash ayat ini menunjukkan larangan terhadap mereka dari mentasharufkan harta mereka, dan ini adalah makna penerapan status *al-Hajr* atas mereka.

b. Ayat,

515 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 165; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 456; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 404.

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ .... ﴿٦﴾

"Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya," **(an-Nisaa`: 6)**

Di dalam ayat ini, Allah SWT memerintahkan untuk menguji anak-anak yatim di dalam menjaga hartanya, yaitu dengan cara menyerahkan kepada mereka sedikit dari harta mereka, guna mengetahui sampai sejauh mana kemampuan, kemapanan dan kedewasaan mereka di dalam melakukan berbagai aktifitas dan pembelanjaan. Jika sudah tampak tanda-tanda kecerdasan dan kedewasaan sikap pada diri si anak yatim itu sebelum baligh, maka baru diserahkan kepada mereka harta-harta mereka itu. Dengan begitu berarti nash ayat ini menunjukkan larangan menyerahkan kepada mereka harta-harta mereka sebelum mereka memiliki kecerdasan dan kedewasaan serta menghalangi mereka dari harta-harta mereka itu sehingga mereka tidak bisa melakukan pentasharufan terhadap harta-harta itu.

c. Ayat,

فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ .... ﴿٢٨٢﴾

"Jika yang berutang itu orang safiih atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mendiktekan, maka hendaklah walinya mendiktekan dengan jujur," **(al-Baqarah: 282)**

Imam Asy-Syafi'i memberikan penafsiran bahwa kata *as-Safiih* dalam ayat ini maksudnya adalah orang yang menghambur-hamburkan hartanya, kata *adh-Dha'iif* (yang lemah) maksudnya adalah anak kecil, dan orang tua yang kacau akalnya, sedangkan orang yang tidak mampu mendiktekan maksudnya adalah orang yang lemah akalnya. Di dalam ayat ini, Allah SWT memberitahukan bahwa para wali orang-orang tersebut adalah yang mewakili dan menggantikan peran mereka. Ini menunjukkan tertetapkannya *al-Hajr* atas orang-orang tersebut.

Dalam hadits shahih disebutkan *"Bahwasannya Rasulullah saw. menerapkan al-Hajr atas Mu'adz r.a. dan menjual harta kekayaannya untuk menutupi utang-utangnya."*[516]

Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwasannya Utsman Ibnu Affan r.a. menerapkan *al-Hajr* atas Abdullah Ibnu Ja'far r.a karena sikap penghambur-hamburan harta.[517]

3. HIKMAH DI BALIK PENSYARIATAN AL-HAJR

Penerapan *al-Hajr* sama sekali bukan merupakan sebuah pelanggaran terhadap kehormatan manusia, akan tetapi justru sebaliknya, yaitu merupakan bentuk kasih sayang, kemaslahatan, perlindungan dan sikap saling menolong. *Al-Hajr* adalah bentuk belas kasihan kepada *al-Mahjuur 'alaih* (orang yang menjalani *al-Hajr*) supaya hartanya bisa terjaga dan terjamin keselamatannya sehingga nan-

---

516 HR. ad-Daraquthni, al-Baihaqi dan al-Hakim dan ia memasukkannya ke dalam kategori hadits shahih, dari Ka'b Ibnu Malik r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 244 dan setelahnya.

517 HR. asy-Syafi'i di dalam Musnadnya dari Urwah Ibnuz Zubair r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 245.

tinya ia bisa mendapatkan hartanya secara utuh di saat di mana ia memiliki banyak beban tanggung jawab dan kewajiban. Sehingga ia tidak menghadapi kehidupannya dengan muka muram, masam dan mengerut jidatnya, tidak menanggung banyak masalah dan kesedihan yang menumpuk-numpuk dan tidak berhadapan dengan berbagai macam kesulitan. Akan tetapi justru sebaliknya, di dalam hartanya itu, ia dapat menemukan jalan menuju keselamatan dan kehidupan yang mulia. *Al-Hajr* adalah menjaga dan melindungi hartanya dari penyalahgunaan pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab dan mengambil kesempatan dalam kesempitan. *Al-Hajr* adalah mengendalikan hawa nafsu dari menggunakan harta untuk tujuan-tujuan yang tidak benar.

Al-Hajr mengandung kemaslahatan dan kebaikan, baik bagi individu maupun masyarakat serta melindungi mereka dari hal-hal yang merugikan. Yaitu dengan cara memberikan latihan kepada *al-Mahjuur 'alaih* untuk melakukan berbagai aktifitas dan menjalankan berbagai hal yang berkaitan dengan perniagaan dan semua itu ia lakukan di bawah pengawasan yang semestinya. Dengan tujuan supaya ia tidak menjadi beban bagi masyarakat dan supaya hartanya tidak hilang sia-sia.

Al-Hajr adalah sebuah bentuk pertolongan yang memang harus diberikan oleh orang dewasa kepada anak yatim misalnya untuk menyelamatkannya di dalam mengarungi bahtera kehidupan, mengembangkan dan menginvestasikan hartanya, menggunakan keuntungannya untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokoknya serta menjauhkannya dari bentuk-bentuk penggunaan harta untuk hal-hal yang tidak memberikan kemanfaatan dan kebaikan bagi dirinya.

Jika *al-Mahjuur 'alaih* adalah anak kecil, orang gila atau orang yang kacau akalnya (*ma'tuuh*), maka dikarenakan mereka adalah orang-orang yang kurang akalnya dan tidak memiliki kelayakan serta kemampuan untuk melakukan penilaian dan perkiraan hal-hal apa saja yang baik bagi dirinya, serta tidak bisa dibayangkan bahwa mereka memiliki persetujuan yang sah, maksud dan kemampuan memilih secara baik. Penerapan *al-Hajr* atas mereka tidak lain adalah dikarenakan ketidakmampuan mereka mentasharufkan hartanya untuk hal-hal yang baik dan bermanfaat baginya. Hal ini dalam rangka menjaga harta bendanya.

Jika *al-Mahjuur 'alaih* adalah orang *safiih* yang menghambur-hamburkan hartanya, maka ia berarti orang yang merusak dan menyia-nyiakan hartanya untuk tujuan-tujuan yang tidak bermanfaat.

Jika ia adalah orang yang dungu dan pandir, maka berarti ia adalah orang yang tidak bisa mengetahui bentuk-bentuk pentasharufan yang menguntungkan, akan tetapi ia akan selalu tertipu dan merugi di dalam aktifitas jual beli yang dilakukannya.

Jika ia adalah orang yang memiliki tanggungan utang, maka di sini harus ada langkah untuk menjaga hak para pihak yang berpiutang, melindungi kemaslahatan dan kepentingan mereka serta tidak menyia-nyiakannya. Juga sehingga tidak muncul kekhawatiran dan rasa takut pada diri orang-orang yang ingin memberi bantuan pinjaman utang kepada sesama dengan pinjaman utang yang baik untuk menyelamatkannya dari kondisi sulit.

Oleh karena itu, *al-Hajr* bisa menjamin kemaslahatan *al-Mahjuur alaih* sendiri dengan terjaganya harta benda dan hak-haknya, juga menjamin kemaslahatan masyarakat secara umum dengan menutup celah-celah kondisi butuh dan kesulitan ekonomi. Karena harta adalah tulang punggung kehidupan, sehingga oleh karena itu harus digunakan secara baik dan proporsional tanpa berlebihan dan tanpa sikap pemborosan. Allah SWT berfirman,

إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴿٢٧﴾

"Sesungguhnya pemboros-pemboros itu adalah saudara-saudara syaitan dan syaitan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya." **(al-Israa`: 27)**

Allah SWT memberikan wasiat kepada para wali dan para *washi* anak-anak yatim dan orang-orang miskin tentang keharusan mengawasi dan mengontrol urusan-urusan mereka secara benar, jujur dan patut. Karena terkadang siapa tahu seseorang meninggalkan keturunan yang lemah dan membutuhkan uluran tangan dan pertolongan orang lain. Allah SWT berfirman, *"Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar. Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka)."* **(an-Nisaa`: 9-10)**

Imam Ahmad, an-Nasa`i, Abu Dawud dan yang lainnya meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Abbas r.a., ia berkata,

لَمَّا نَزَلَتْ وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ عَزَلُوا أَمْوَالَ الْيَتَامَى حَتَّى جَعَلَ الطَّعَامُ يَفْسُدُ وَاللَّحْمُ يُنْتِنُ فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَنَزَلَتْ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ

"Tatkala turun ayat, *"Dan janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik (bermanfa'at),"*[518] maka para wali anak yatim menjauhi harta para anak yatim itu, hingga makanan dan daging si anak yatim menyisa dan terbiarkan busuk. Lalu hal itu dilaporkan kepada Rasulullah saw. lalu turunlah ayat, *"dan jika kamu berbaur dengan mereka, maka mereka adalah saudaramu; dan Allah mengetahui siapa yang membuat kerusakan dari yang mengadakan perbaikan."*[519]

Allah SWT mewajibkan untuk menguji anak-anak yatim sebelum harta mereka diserahkan kepada mereka. Allah SWT berfirman, *"Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya."*[520]

Allah SWT melarang menyerahkan kepada orang *safiih* harta miliknya demi menjaga dan melindungi kemaslahatannya dan kemaslahatan orang lain. Allah SWT berfirman, *"Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang safiih, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan."*[521]

Seperti yang telah kami singgung sebelumnya, terdapat hadits yang menjelaskan tentang penerapan *al-Hajr* atas orang yang memiliki tanggungan utang, dalam rangka melindungi hak para pihak yang berpiutang. Juga

518 Al-Israa`: 34.
519 Al-Baqarah: 220.
520 An-Nisaa`: 6.
521 An-Nisaa`: 5.

ada riwayat dari Utsman Ibnu Affan r.a., bahwa dirinya menerapkan *al-Hajr* atas seseorang yang melakukan penghambur-hamburan dan pemborosan harta, demi menjaga dan melindungi hartanya dari hilang sia-sia.

Ad-Daraquthni meriwayatkan dari Ka'b Ibnu Malik r.a., "Bahwasanya Rasulullah saw. menerapkan al-Hajr atas Mu'adz r.a. dan menjual harta miliknya guna menutupi utang-utangnya."

Imam Asy-Syafi'i meriwayatkan dalam Musnadnya dari Urwah Ibnuz Zubair r.a., "Bahwasanya Utsman Ibnu Affan r.a. menerapkan al-Hajr atas Abdullah Ibnu Ja'far r.a. dikarenakan sikapnya yang melakukan pemborosan dan penghambur-hamburan harta."

4. PEMBAGIAN AL-HAJR BERDASARKAN JENIS KEMASHLAHATAN

Penerapan *al-Hajr* berdasarkan jenis kemaslahatan yang dimaksudkan ada dua,[522]

a. Al-Hajr demi kemaslahatan pihak al-Mahjuur 'alaih

Yaitu seperti memberlakukan *al-Hajr* atas orang gila, anak kecil, *safiih* dan orang yang berlaku boros. Karena faedah penerapan *al-Hajr* di sini adalah hanya demi kemaslahatan dan kebaikan diri mereka sendiri, bukan orang lain.

b. Al-Hajr demi kemaslahatan pihak lain

Yaitu seperti pemberlakuan *al-Hajr* atas orang yang berutang yang mengalami kepailitan demi melindungi hak pihak-pihak yang berpiutang, pemberlakuan *al-Hajr* atas orang yang sedang dalam kondisi sakit yang sudah kritis yang tidak memiliki tanggungan utang dalam pentasharufan harta di atas sepertiga dari harta miliknya demi melindungi hak para ahli waris, dan pemberlakuan *al-Hajr* atas pihak penggadai dalam barang yang digadaikan demi melindungi hak pihak yang menerima gadaian. Di sini, pemberlakuan *al-Hajr* adalah demi kepentingan pihak lain selain *al-Mahjuur 'alaih*.

B. SEBAB-SEBAB PEMBERLAKUAN AL-HAJR

Pemberlakuan *al-Hajr* memiliki banyak sebab, di antaranya ada sebab yang disepakati, seperti pemberlakuan *al-Hajr* karena alasan masih kecil, gila dan kacaunya akal pikiran. Alasannya adalah, karena tidak terpenuhinya atau tidak sempurnanya unsur *al-Ahliyyah* (kelayakan, kepantasan, kewenangan menurut aturan syariat).

Di antaranya lagi ada sebab yang masih diperselisihkan, seperti pemberlakuan *al-Hajr* karena sebab *as-Safah* dan *al-Ghaflah* (kurang akal) serta karena sebab utang. Faktor yang melatarbelakangi perselisihan dan perbedaan pendapat di sini adalah bukan karena dilatarbelakangi tidak sempurnanya unsur *al-Ahliyyah*, akan tetapi dilatarbelakangi alasan menolak dan menjauhkan kemudharatan dari pihak *al-Mahjuur 'alaih* dan pihak lain.

Pemberlakuan *al-Hajr* karena sebab berstatus budak adalah sebab yang sudah disepakati. Oleh karena itu, seorang budak terhalang dari melakukan pentasharufan terhadap milik orang lain kecuali atas ijinnya, karena seorang budak tidak memiliki kelayakan dan kewenangan untuk memiliki.

Dampak atau implikasi hukum *al-Hajr* dalam kaitannya dengan tindakan-tindakan *al-Mahjuur 'alaih* adalah berbeda-beda sesuai dengan perbedaan sebab pemberlakuan *al-Hajr* tersebut.

1. DAMPAK AL-HAJR TERHADAP TINDAKAN-TINDAKAN (PENTASHARUFAN) ANAK KECIL

Fase anak-anak adalah fase yang pasti dialami oleh setiap orang, dimulai dari semenjak

522 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 165; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 404 dan setelahnya.

dilahirkan hingga mencapai usia akil baligh. Para ulama sepakat tentang wajibnya memberlakukan *al-Hajr* atas anak-anak yatim yang belum mencapai usia akil baligh.[523] Hal ini berdasarkan ayat, *"Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin."*[524] Juga karena tidak terpenuhinya kelayakan dan kewenangan melakukan pentasharufan, sebab belum terbentuknya kemapanan dan pemahaman yang dibutuhkan untuk melakukan berbagai pertimbangan dan memproyeksi hasil, dampak dan akibat-akibat dari suatu tindakan.

Para fuqaha berbeda pendapat seputar hukum tindakan-tindakan anak kecil dan perkara-perkara yang berkaitan dengannya.

a. Pendapat para fuqaha seputar hukum tindakan-tindakan anak kecil atau dampak dan implikasi hukum pemberlakuan al-Hajr atas anak kecil

Para fuqaha memiliki sejumlah pendapat seputar dampak dan implikasi hukum penerapan *al-Hajr* atas anak kecil. Ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah melihat bahwa di sini perlu dibedakan antara anak kecil yang *mumayyiz* dan anak kecil yang belum *mumayyiz*. Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah tidak membedakan di antara keduanya.

1. Ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah mengatakan,[525] bahwa anak kecil ada kalanya sudah *mumayyiz* dan belum *mumayyiz*. Anak kecil yang belum *mumayyiz* adalah anak kecil yang belum genap berusia tujuh tahun. Sedangkan anak kecil yang sudah *mumayyiz* adalah anak kecil yang sudah genap berusia tujuh tahun. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw. berikut,

مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِيْنَ

"Perintahkanlah anak-anakmu shalat ketika mereka berusia tujuh tahun."[526]

At-Tasharruf atau tindakan adakalanya berupa ucapan atau perbuatan.

At-Tasharruf yang berupa perbuatan adalah berbagai perbuatan ghashab dan pengrusakan. Maka oleh karena itu, penerapan *al-Hajr* atas anak kecil dan orang gila tidak memiliki dampak atau implikasi hukum apa-apa terhadap perbuatan-perbuatan tersebut. Sehingga oleh karena itu, anak kecil atau orang gila tetap harus menanggung denda atas apa yang ia rusakkan berupa harta atau jiwa. Karena tidak ada yang namanya *al-Hajr* di dalam tindakan berupa perbuatan, akan tetapi *al-Hajr* hanya bisa diberlakukan di dalam tindakan yang berupa ucapan.[527]

Adapun tindakan-tindakan yang berupa ucapan, maka jika muncul dari anak kecil yang belum *mumayyiz*, maka semua *tasharruf* atau tindakannya yang berupa ucapan adalah batal, karena kehilangan unsur kelayakan dan kewenangan *al-*

---

523 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 275.

524 An-Nisaa': 6.

525 *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 310 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 191; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 101; *Asy-Syarhul Kabiir li Ad-Dardiri*, juz 3 hlm. 294, 296; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 384; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 320; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 278.

526 HR. Ahmad, Abu Dawud dan Al-Hakim dari Abdullah Ibnu Amr r.a.

527 Penerapan *al-Hajr* hanya bisa dilakukan di dalam tindakan berupa ucapan, bukan perbuatan. Karena suatu perbuatan jika telah terjadi, maka tidak bisa ditolak atau dibatalkan. Berbeda dengan ucapan, karena diperhitungkannya suatu ucapan adalah dengan berdasarkan hukum syariat, bukan berdasarkan kenyataan. Karena, suatau ucapan jika syara' tidak memperhitungkannya dan tidak menganggapnya, maka ucapan itu berarti sia-sia dan tidak berlaku. Dan niat atau maksud adalah syarat diperhitungkannya suatu ucapan. Lihat, *Al-Hidaayah ma'a Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7 hlm. 311.

Adaa` atau melakukan. Sebab ia belum berakal dan belum *mumayyiz*, sehingga kerelaan, persetujuan dan maksud atau niatnya tidak diperhitungkan. Baik apakah tindakan atau *tasharruf*nya itu bermanfaat baginya, atau merugikannya, atau masih setengah-setengah antara bermanfaat atau merugikan. Sehingga oleh karena itu, akad, pengakuan dan talak anak kecil yang belum *mumayyiz* adalah tidak sah, sama seperti orang gila. Karena ucapan mereka berdua keberadaannya adalah tidak diperhitungkan.

Jika tindakan-tindakan yang berupa ucapan itu muncul dari anak kecil yang sudah *mumayyiz*, maka di sini ada pengklasifikasian menjadi tiga seperti berikut,

a. *Tasharruf* atau tindakan yang murni memberikan manfaat kepadanya, seperti qabul atau menerima hibah atau wasiat dan memeluk Islam. *Tasharruf* atau tindakan ini hukumnya sah dan berlaku efektif tanpa harus digantungkan kepada pelulusan dan persetujuan pihak wali atau *washi*. Hal ini sebagai bentuk mempertimbangkan sisi kemanfaatan yang didapatkannya.

b. *Tasharruf* atau tindakan yang murni merugikannya, seperti mendermakan sesuatu dari harta miliknya, atau memberi pinjaman utang, atau meminjamkan, atau mentalak isterinya, maka *tasharruf* atau tindakannya ini sama sekali tidak sah atau batal dan tidak berlaku efektif serta tidak pula bisa dijadikan sah oleh pelulusan atau persetujuan pihak wali. Karena pelulusan dan persetujuan tidak bisa menganulir sesuatu yang statusnya batal. Di antara prinsip ulama Hanafiyyah adalah, *"Setiap talak adalah jatuh kecuali talaknya anak kecil dan orang yang kurang akalnya (al-Ma'tuuh)."* Mereka meriwayatkan prinsip ini sebagai sebuah hadits, namun ini sama sekali tidak benar.[528]

c. *Tasharruf* atau tindakan yang posisinya masih setengah-setengah antara merugikan dan menguntungkan, seperti jual beli, menyewakan dan menyewa, menikah, maka tindakan atau *tasharruf* ini terbentuk tapi statusnya *mauquuf* (ditangguhkan, digantungkan) kepada pelulusan dan persetujuan pihak wali. Hal ini jika memang si anak kecil yang sudah *mumayyiz* itu memahami hakekat jual beli, seperti ia mengetahui bahwa menjual berarti menyerahkan barang yang dijual sedangkan membeli berarti mendapatkan apa yang dibeli. Juga ia memang bermaksud dan berniat melakukannya, dalam artian ia tidak sedang bergurau. Kenapa status hukumnya *mauquuf* kepada pelulusan dan persetujuan pihak wali, karena *tasharruf* tersebut mengandung kemungkinan merugikan. Sehingga oleh karena itu, jika si wali meluluskan dan menyetujuinya, maka *tasharruf* atau akad itu terlaksana dan berlaku efektif. Jika tidak, maka status hukumnya menjadi batal. Namun pihak wali tidak boleh meluluskan dan menyetujui akad jual beli jika di dalamnya terdapat unsur *al-Ghabnu* (penipuan harga) yang *faahisy* (terlalu besar). Di dalam *tasharruf* yang ketiga ini, pihak wali memiliki hak memilih antara meluluskan dan menyetujui jika memang mengandung kemaslahat-

528 Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 161.

an, atau mem*fasakh*nya (membatalkan dan menggagalkannya).

2. Ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[529] mengatakan bahwa *tasharruf* atau tindakan-tindakan yang berkaitan dengan harta yang dilakukan oleh anak kecil adalah dianggap batal, baik anak kecil itu sudah *mumayyiz* maupun belum *mumayyiz*. Akan tetapi ulama Syafi'iyyah mengatakan, bahwa *tasharruf* atau tindakan-tindakan anak kecil yang sudah *mumayyiz* adalah tidak sah sekalipun pihak wali mengijinkannya. Ijin yang diberikan oleh anak kecil yang sudah *mumayyiz* adalah diperhitungkan keberadaannya dalam hal memberi ijin masuk dan menyampaikan hadiah. Ihram yang dilakukan oleh anak kecil hukumnya sah atas ijin si wali. Ibadah yang dilakukannya juga sah. Ia boleh melakukan tindakan menghilangkan kemungkaran dan ia mendapat pahala atas hal itu, sama seperti orang yang sudah baligh. Sebagaimana, keislamannya juga diperhitungkan, seperti keislaman Ali Ibnu Abi Thalib r.a.

   Adapun ulama Hanabilah, mereka mengatakan bahwa *tasharruf* atau tindakan anak kecil yang sudah *mumayyiz* adalah sah jika ada ijin dari pihak wali. Keberadaan *al-Hajr* tercabut dari diri si anak kecil yang *mumayyiz* di dalam *tasharruf* yang dilakukan berdasarkan ijin si wali, seperti perniagaan dan lain sebagainya. Pengakuannya juga dianggap sah jika berdasarkan ijin si wali.

Kedua madzhab di atas memiliki titik temu yang disepakati, yaitu anak kecil menanggung denda atas pengrusakan harta atau jiwa yang dilakukannya, sama seperti pendapat ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah.

Kesimpulannya adalah, berbagai akad dan pengakuan yang dilakukan oleh anak kecil dan orang gila, statusnya adalah tidak berlaku efektif menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah adalah tidak sah.

b. Harta milik anak kecil tidak boleh diserahkan kepadanya

Ulama sepakat, bahwa harta benda milik anak kecil tidak boleh diserahkan kepadanya sampai ia mencapai usia baligh dan *raasyid* (memiliki kedewasaan dan kemampuan dalam mengelola dan membelanjakan harta dengan baik).[530] Karena Allah SWT menggantungkan penyerahan harta miliknya kepadanya pada dua syarat, yaitu baligh dan *ar-Rusyd* (kedewasaan dan kemampuan mengelola harta dengan baik dan benar) di dalam firman-Nya, *"Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya."*[531] Suatu hukum yang digantungkan kepada dua syarat tidak bisa tertetapkan tanpa terpenuhinya kedua syarat tersebut.

Jika anak kecil sudah mencapai baligh, maka adakalanya ia mencapai baligh dalam keadaan *rasyiid* atau tidak.

1. Jika anak kecil sudah mencapai baligh dalam keadaan *rasyiid* (memiliki sifat *ar-Rusyd* atau kemampuan mengelola harta dengan baik dan benar) maka, hartanya diserahkan kepadanya dan hukum *al-Hajr* dicabut dari dirinya,[532] berdasarkan firman Allah

529 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 166; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 431.

530 *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 457 dan setelahnya, 471; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 330; *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 170; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 277.

531 An-Nisaa': 6.

532 *Al-Muhadzdazb*, juz 1 hlm. 331; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 166, 170; *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 457; *Al-Badaa'i'*, juz 5 hlm. 154 dan juz 7 hlm. 170 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 195; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 277.

SWT *"Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya."*[533] Dalam Sunan Abu Dawud diriwayatkan, *"Tidak ada status yatim setelah mimpi basah (baligh)."* Di sini, proses penyerahan harta hendaklah dipersaksikan, berdasarkan ayat, *"Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka."*

Lalu, apakah pencabutan pemberlakuan *al-Hajr* dari si anak memerlukan keputusan dan rekomendasi hakim? Jumhur ulama (yaitu ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah menurut pendapat yang lebih *raajih* dan ulama Hanabilah)[534] berpendapat, bahwa jika seorang anak telah mencapai baligh dan *rasyiid*, maka *al-Hajr* secara otomatis tercabut dengan sendirinya dari diri si anak tanpa membutuhkan keputusan dan rekomendasi hakim. Alasannya adalah, karena berlakunya *al-Hajr* atas anak kecil adalah terjadi tanpa berdasarkan keputusan hakim, maka oleh karena itu, *al-Hajr* tersebut juga tercabut tanpa membutuhkan keputusan hakim, sama seperti berlakunya *al-Hajr* atas orang gila.

Sedangkan versi pendapat lain menurut ulama Syafi'iyyah mengatakan, bahwa pencabutan *al-Hajr* di sini memerlukan keputusan dan rekomendasi hakim. Alasannya adalah, karena pencabutan *al-Hajr* di sini membutuhkan pengamatan serta uji kelayakan dan kepatutan, sama seperti pencabutan *al-Hajr* dari orang *safiih*.

Dalam hal ini, pendapat jumhur adalah lebih *raajih*, karena sesuai dengan realita dan lebih simpel.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[535] mengklasifikasi, yaitu bahwa si anak adakalanya laki-laki atau perempuan.

Jika si anak adalah laki-laki, maka di sini ada tiga permasalahan,

a. Apabila ayahnya masih hidup, maka si anak terlepas dari *al-Hajr* ketika ia mencapai usia baligh tanpa harus berdasarkan pada keputusan dan rekomendasi hakim. Hal ini selama tidak ditemukan pada diri si anak indikasi-indikasi *as-Safah* (ketidakmampuan mengelola dan menggunakan harta dengan baik dan benar) atau si ayah menerapkan *al-Hajr* atas dirinya.
b. Ayahnya sudah meninggal dunia dan ia berada di bawah pengasuhan seorang *Washi* (seseorang yang diberi mandat untuk mengasuh dan mengurus perkaran anak kecil), maka si anak tidak terlepas dari *al-Hajr* kecuali harus berdasarkan *at-Tarsyiid* (penilaian dan pernyataan bahwa si anak sudah *rasyiid*). Jika yang menunjuk *Washi* tersebut adalah ayah si anak sendiri, maka *Washi* berhak mengeluarkan rekomendasi *at-Tarsyiid* tanpa harus dengan ijin hakim. Karena pemberlakuan *al-Hajr* atas si anak adalah muncul berdasarkan hukum asal bukan ditetapkan oleh siapa pun, maka oleh karena itu, pencabutannya tidak membutuhkan keputusan hakim. Namun jika *Washi* tersebut yang menunjuk adalah hakim, maka ia tidak memiliki kewenangan untuk menentukan *at-Tarsyiid* kecuali harus dengan ijin hakim, sebagaimana yang disebutkan oleh Ibnu Jazi. Adapun

---

533 An-Nisaa`: 6.

534 Ibid.

535 *Asy-Syarhul Kabiir wad Dasuqi*, juz 3 hlm. 296-298; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 383 dan setelahnya; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 277; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 321.

pendapat yang ditegaskan oleh Ad-Dardir dan ini adalah yang *raajih*, maka baik apakah *Washi* tersebut yang menunjuk adalah ayah si anak ataupun hakim, maka ia berhak untuk menyatakan dan menetapkan *at-Tarsyiid* tanpa harus berdasarkan ijin hakim. *At-Tarsyiid* adalah seperti *Washi* berkata di hadapan sejumlah orang yang adil dan jujur, "Saksikanlah, bahwa aku mencabut *al-Hajr* dari si Fulan dan aku membebaskannya untuk melakukan *tasharruf* (tindakan), karena menurut penilaianku, dirinya sudah *rasyiid* dan mampu melakukan tindakan-tindakan dengan baik." Seorang hakim memiliki hak secara mutlak untuk menetapkan bahwa *al-Mahjuur* sudah *rasyiid*, jika memang menurut penilaiannya si *al-Mahjuur* memang sudah memiliki sifat *ar-Rusyd* (kedewasaan dalam bertindak dan mampu mengelola dan membelanjakan harta secara baik dan benar).

c. Si anak mencapai usia baligh, sementara ia sudah tidak memiliki ayah dan tidak pula memiliki seorang *Washi*, yaitu anak terlantar, maka di sini ia dilihat dan diposisikan sudah *rasyiid*, kecuali jika memang secara jelas terbukti bahwa pada dirinya terdapat tanda-tanda *as-Safah*.

Kesimpulannya adalah, seorang anak yang masih memiliki ayah atau *Washi* yang ditunjuk oleh si ayah, maka pencabutan *al-Hajr* dari diri si anak tidak memerlukan keputusan dan rekomendasi hakim. Hanya saja, si anak yang masih punya ayah tidak perlu adanya *at-Tarsyiid*, sedangkan seorang anak yang sudah tidak memiliki ayah, namun ia memiliki *Washi*, maka diperlukan adanya *at-Tarsyiid*. Adapun seorang anak yang memiliki *Washi* yang ditunjuk oleh hakim, maka dibutuhkan keputusan dan rekomendasi hakim menurut pendapat Ibnu Jazi. Sedangkan menurut Ad-Dardir tidak membutuhkan ijin dari hakim.

Adapun jika si anak itu adalah anak perempuan, maka jika ia masih memiliki ayah dan si ayah tidak menetapkan *at-Tarsyiid* untuk dirinya, maka *al-Hajr* tidak bisa tercabut dari dirinya kecuali dengan empat hal, yaitu, baligh, *tasharruf* atau tindakannya baik, hal ini harus berdasarkan kesaksian sejumlah orang yang adil, dan yang keempat adalah ia sudah dikumpuli oleh suaminya.

Si ayah berhak menetapkan *at-Tarsyiid* untuk dirinya sebelum ia dikumpuli oleh suaminya, seperti dengan berkata kepadanya, "Aku menetapkan bahwa kamu sudah *rasyiid* dan aku mencabut *al-Hajr* dari dirimu." Jika begitu, maka *al-Hajr* sudah tercabut dari dirinya dan berbagai *tasharruf* yang ia lakukan pun berlaku efektif, meskipun sejumlah orang yang adil tidak memberikan kesaksian tentang baiknya keadaannya.

Adapun jika ia tidak memiliki ayah namun memiliki *Washi*, baik apakah *Washi* itu ditunjuk oleh ayahnya sendiri atau ditunjuk oleh hakim, maka *al-Hajr* tidak bisa terlepas dari dirinya kecuali dengan lima hal, yaitu, baligh, *tasharruf* atau tindakannya baik, hal ini harus berdasarkan kesaksian sejumlah orang yang adil, ia dikumpuli oleh suaminya dan yang kelima adalah si *Washi* mencabut *al-Hajr* dari dirinya dengan menetapkan *at-Tarysiid* kepadanya. Pencabutan *al-Hajr* di sini tidak memerlukan ijin dari hakim. Dalam artian, pencabutan status *al-Hajr* dari diri anak perempuan tidak membutuhkan keputusan dan rekomendasi dari hakim.

Berdasarkan uraian di atas, bisa diketahui bahwa pendapat ulama Malikiyyah mirip dengan pendapat jumhur. Karena pencabutan status *al-Hajr* dari seorang anak tidak butuh kepada keputusan dan rekomendasi hakim, kecuali jika si anak itu berada di bawah kewenangan hakim. Maka jika si anak berada di bawah kewenangan hakim, tercabutnya status *al-Hajr* dari diri si anak butuh kepada penetapan dan rekomendasi *at-Tarsyiid* dari hakim, sebagaimana halnya anak yang berada di bawah asuhan dan kewenangan seorang *Washi*, tercabutnya status *al-Hajr* dari dirinya butuh kepada penetapan *at-Tarsyiid* oleh si *Washi*.

Kesimpulannya adalah, bahwa sesuatu yang mencabut status *al-Hajr* dari seorang anak menurut jumhur selain ulama Syafi'iyyah adalah dua hal, yaitu ijin dari si wali kepadanya untuk melakukan perniagaan, dan kedua mencapai usia baligh dalam keadaan memiliki sifat *ar-Rusyd*. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah hanya satu hal, yaitu mencapai usia akil baligh.

2. Jika si anak mencapai baligh dalam keadaan tidak *rasyiid*, maka,

   Hartanya tidak boleh diserahkan kepadanya, akan tetapi tetap diberlakukan *al-Hajr* atas dirinya dikarenakan keberadaan sifat *as-Safah* pada dirinya berdasarkan kesepakatan madzhab-madzhab yang ada. Hal ini berdasarkan firman Allah SWT *"Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya."*

Hanya saja, Imam Abu Hanifah[536] mengatakan, pemberlakuan *al-Hajr* atas si anak yang sudah mencapai akil baligh namun dalam keadaan tidak *rasyiid* adalah hanya maksimal sampai pada usia dua puluh lima tahun. Setelah si anak mencapai usia dua puluh lima tahun, maka hartanya harus diserahkan kepadanya, sekalipun ia belum *rasyiid* juga. Karena tetap memberlakukan *al-Hajr* atas dirinya setelah usia ini merupakan bentuk pelanggaran terhadap kehormatannya sebagaimanusia. Juga berdasarkan ayat, *"Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa."*[537] Seseorang yang telah berusia dua puluh lima tahun, maka berarti ia telah mencapai usia dewasa dan pada usia ini, ia sudah layak sebagai *al-Jadd*. Juga karena menghalangi seseorang dari menggunakan hartanya adalah bertujuan sebagai *at-Ta'diib* (pendidikan dan pendisiplinan), sementara tujuan ini biasanya tidak bisa diterapkan pada orang yang telah mencapai usia dua puluh lima tahun, maka oleh karena itu tidak ada manfaatnya tetap menerapkan *al-Hajr* atas dirinya, sehingga oleh karena itu, hartanya harus diserahkan kepadanya.

Sementara itu, dua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) serta para imam lainnya[538] mengatakan, apabila seorang anak mencapai akil baligh dalam keadaan tidak *rasyiid*, maka hartanya tidak boleh diserahkan kepadanya dan *al-Hajr* tetap diberlakukan atas dirinya sampai benar-benar ditemukan adanya tanda-tanda *ar-Rusydu* pada dirinya, meskipun

536 *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 171; *Takmilatul Fathi*, 7 hlm. 316; *Tabyiinul Haqaa'iq*, 5 hlm. 195; *Al-Lubaab*, 2 hlm. 69.

537 Al-An'aam: 152.

538 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 277; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 321; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 298; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 331; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 166, 170; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 457 dan setelahnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 440.

ia telah mencapai usia enam puluh tahun sekalipun. Hal ini berdasarkan ayat di atas, yaitu, *"Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya."* Di dalam ayat ini, Allah SWT menetapkan dua syarat pemasrahan harta anak yatim kepada dirinya, yaitu, mencapai usia akil baligh dan memiliki *ar-Rusydu*. Suatu hukum yang digantungkan kepada dua syarat tidak bisa berlaku tanpa terpenuhinya dua syarat tersebut. Juga berdasarkan ayat, *"Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan."*

c. Baligh

Akil baligh bisa terjadi dengan tanda-tanda alamiah atau dengan patokan usia.

Para ulama berbeda pendapat seputar tanda-tanda alamiah akil baligh.

Ulama Hanafiyyah[539] mengatakan, akil baligh seorang anak laki-laki bisa diketahui dengan terjadinya *ihtilaam*, mengeluarkan sperma, dan menghamili perempuan. Yang dimaksud dengan *ihtilaam* adalah keluarnya sperma pada saat tidur atau terjaga karena persetubuhan atau yang lainnya. Dalil yang menunjukkan bahwa ini merupakan tanda akil baligh adalah ayat, *"Dan apabila anak-anakmu telah sampai umur baligh (al-Huluma), maka hendaklah mereka meminta izin, seperti orang-orang yang sebelum mereka meminta izin."*[540] Juga berdasarkan hadits tentang tidak diberlakukannya pentaklifan atas tiga orang yang salah satunya adalah anak kecil sampai ia mengalami *ihtilaam*.[541] Abu Dawud meriwayatkan dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a., ia berkata, *"Aku menghafal sebuah hadits dari Rasulullah saw. yang menyatakan bahwa, "Tidak ada lagi status yatim setelah mengalami ihtilaam."*

Apabila akil baligh terjadi dengan *ihtilaam*, maka sudah tentu juga terjadi dengan mengeluarkan sperma. Karena biasanya *ihtilaam* adalah sebab keluarnya sperma. Begtu pula dengan menghamili, karena menghamili tidak terjadi kecuali dengan keluarnya sperma.

Sedangkan akil baligh bagi anak perempuan bisa diketahui dengan mengalami haidh (menstruasi), berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh *al-Khamsah* kecuali an-Nasa'i, *"Allah SWT tidak menerima shalatnya seorang perempuan yang telah mengalami menstruasi kecuali dengan menggunakan kerudung."*[542] Atau dengan mengalami kehamilan, oleh karena itu, sejak pertama kali seorang anak perempuan hamil, maka statusnya adalah sudah baligh.

Batas minimal seorang anak bisa mencapai baligh adalah, bagi anak laki-laki dua belas tahun, sedangkan bagi anak perempuan adalah sembilan tahun. Ini adalah pendapat yang terpilih menurut ulama Hanafiyyah.

Apabila akil baligh tidak terjadi dengan tanda-tanda alamiah di atas, maka akil baligh ditetapkan berdasarkan usia. Maka dari itu, kapan seorang anak, baik laki-laki maupun perempuan telah mencapai usia lima belas tahun, berarti ia telah akil baligh berdasarkan pendapat yang difatwakan. Ini adalah usia *muraahaqah*.

Imam Abu Hanifah mengatakan, seorang

539 *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 171; *Takmilatul Fathi*, juz 7 hlm. 323; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 203; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 107.

540 An-Nuur: 59.

541 HR. Ahmad, Abu Dawud, An-Nasa'i, Ibnu Majah dan Al-Hakim dari Aisyah r.a. dengan redaksi, *"dan anak kecil hingga ia besar."* Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Dawud dan Al-Hakim dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a. dan Umar Ibnul Khaththab r.a. dengan redaksi, *"dan anak kecil hingga ia mengalami ihtilaam."* Liha, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 161 dan setelahnya.

542 Ibnu Khuzaimah meriwayatkan dari Aisyah r.a., *"Allah SWT tidak menerima shalatnya seorang perempuan yang telah mengalami menstruasi kecuali dengan mengenakan kerudung."* Hadits ini menunjukkan dimulainya pentaklifan atas seorang perempuan ketika telah mengalami menstruasi. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 2 hlm. 67.

anak laki-laki sudah dianggap baligh jika ia telah genap berusia delapan belas tahun. Sedangkan anak perempuan adalah jika ia telah genap berusia tujuh belas tahun. Karena ini adalah batas usia di mana seorang anak sudah sangat kecil kemungkinannya untuk bisa diharapkan mengalami *ihtilaam* yang merupakan tanda alamiah akil baligh. Jadi, selama masih belum mencapai usia tersebut, seorang anak masih bisa diharapkan untuk mengalami *ihtilaam* yang merupakan tanda akil baligh alamiah.

Sementara itu, ulama Malikiyyah mengatakan[543], tanda-tanda alamiah akil baligh ada tujuh, lima di antaranya bisa dialami oleh anak laki-laki maupun anak perempuan, sedangkan yang dua hanya khusus bagi anak perempuan. Menstruasi dan kehamilan adalah hanya khusus bagi anak perempuan. Sedangkan yang sama-sama bisa terjadi pada anak laki-laki maupun anak perempuan adalah, mengalami ejakulasi secara mutlak baik pada kondisi saat sedang tidur maupun terjaga, tumbuhnya rambut kemaluan yang kasar bukan bulu halus, ketiak mulai berbau tidak sedap, menonjolnya ujung hidung dan kasarnya suara. Dalil yang menunjukkan bahwa baligh bisa terjadi dengan tumbuhnya rambut kemaluan adalah, hadits yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dari Samurah r.a., bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, *"Bunuhlah orang-orang musyrik yang dewasa dan biarkanlah anak-anak mereka yang masih tergolong asy-Syarkhu."* Kata *asy-Syarkhu* artinya adalah anak-anak yang belum tumbuh rambut kemaluannya.

Apabila tanda-tanda baligh di atas tidak muncul, maka balighnya seorang anak adalah ketika ia sudah genap berusia delapan belas tahun. Ada satu pendapat mengatakan, ketika sudah mulai memasuki usia delapan belas tahun.

Sedangkan ulama Syafi'iyyah mengatakan[544], akil baligh bagi seorang anak adalah ketika genap berusia lima belas tahun dengan hitungan tahun qamariyah. Atau keluarnya sperma (ejakulasi) pada usia di mana pada usia tersebut seorang anak laki-laki atau perempuan sudah mungkin untuk terjadi ejakulasi, yaitu ketika genap berusia sembilan tahun. Atau tumbuhnya rambut kemaluan yang kasar yang untuk menghilangkannya dibutuhkan semacam alat cukur. Adapun tumbuhnya rambut ketiak dan jenggot, maka tidak menjadi tanda akil baligh, karena sangat langka rambut ketiak dan rambut jenggot tumbuh sebelum usia lima belas tahun.

Di samping tanda-tanda akil baligh di atas, ada dua tanda akil baligh yang hanya khusus bagi anak perempuan, yaitu menstruasi dan kehamilan.

Kesimpulannya adalah, bahwa menurut mereka, akil baligh bisa terjadi dengan lima hal, tiga di antaranya berlaku umum bagi anak laki-laki maupun anak perempuan, yaitu mengeluarkan mani (ejakulasi), tumbuhnya rambut kemaluan dan usia (genap lima belas tahun dengan hitungan tahun qamariyah). Sedangkan yang dua hanya khusus bagi anak perempuan, yaitu menstruasi dan kehamilan.

Dalil yang mereka jadikan landasan dalam menentukan usia lima belas tahun adalah, hadits Abdullah Ibnu Umar r.a., *"Pada perang Uhud, aku didaftarkan kepada Rasulullah saw. (untuk ikut berperang) dan waktu itu aku berusia empat belas tahun, namun beliau tidak mengizinkanku. Kemudian pada kejadian perang Khandaq, aku didaftarkan kepada Rasulullah saw. dan waktu itu aku sudah berusia lima belas tahun, lalu beliau pun mengizinkanku dan beliau melihatku telah baligh."*[545]

543 *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 3 hlm. 293.
544 *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 166 dan setelahnya; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 330.
545 HR. Ibnu Hibban. Asal hadits ini terdapat di dalam Shahih Al-Bukhari dan Shahih Muslim, serta diriwayatkan oleh *Al-Jamaa'ah.* Imam Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa ada tujuh belas sahabat yang ditolak dan tidak diijinkan oleh Rasulullah saw. ikut berperang

Pendapat ulama Hanabilah sama persis seperti pendapat ulama Syafi'iyyah.[546]

d. Ar-Ruysd

Ar-Ruysd menurut jumhur (ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah)[547] adalah *shalaahul maal* (pandai mengelola dan membelanjakan harta), meskipun ia adalah orang fasik. Yakni, memiliki kemampuan untuk mengelola, mengembangkan, menginvestasikan, menjaga dan mentasharufkan harta dengan baik, mampu mengetahui dan membedakan mana yang bermanfaat dan menguntungkan dan mana yang merugikan, sehingga ia tidak menggunakannya untuk hal-hal yang tidak mengandung kemashlahatan serta tidak menghamburkan, menyia-nyiakannya dan berlaku boros. Hal ini berdasarkan ayat, *"Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (ar-Rusyd, pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya."*[548] Abdullah Ibnu Abbas r.a. mengatakan, bahwa maksudnya adalah, memiliki kemampuan mengelola dan menjaga harta dengan baik. Maka oleh karena itu, barangsiapa memiliki kemampuan mengelola dan menjaga hartanya, maka berarti ia telah memiliki sifat *ar-Rusyd.* Sementara pemberlakuan *al-Hajr* atas dirinya tidak lain adalah bertujuan menjaga dan melindungi hartanya. Sehingga oleh karena itu, faktor yang menentukan diberlakukan dan tidak diberlakukannya *al-Hajr* adalah sikap menyia-nyiakan harta atau kemampuan menjaga dan memeliharanya.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[549] mengatakan, bahwa *ar-Rusyd* adalah terdiri dari dua unsur, yaitu *shalaahud diin* dan *shalaahul maal* (baiknya sikap keberagamaan dan kemampuan mengelola dan memelihara harta). Yang dimaksud *shalaahud diin* di sini adalah, tidak melakukan bentuk-bentuk kemaksiatan yang bisa menggugurkan sifat *'adaalah.* Sedangkan *shalaahul maal* adalah bisa menjaga dan memelihara hartanya serta tidak berlaku boros dan menghambur-hamburkan harta. Ia tidak melakukan sesuatu yang diharamkan yang masuk kategori bisa menggugurkan sifat *'adaalah,* yaitu melakukan dosa besar atau terus menerus melakukan dosa kecil dan sisi ketaatannya tidak lebih dominan daripada sisi kemaksiatannya. Ia tidak menghambur-hamburkan harta dengan melakukan akad yang di dalamnya ia mengalami *al-Ghabnul faahisy* (penipuan harga yang berlebihan),[550] atau melemparkannya ke laut, atau membelanjakannya untuk sesuatu yang diharamkan. Maka oleh karena itu, apabila ada seorang anak mencapai baligh namun tidak *rasyiid,* karena tidak terpenuhinya salah satu dari dua unsur *ar-Rusyd* di atas, maka *al-Hajr* tetap diberlakukan atas dirinya, dan hartanya tetap dikelola oleh orang yang mengelola hartanya sebelumnya ketika ia belum baligh.

Menurut mereka, sikap mentasharufkan harta untuk sedekah, untuk tujuan-tujuan ke-

---

ketika mereka baru berusia empat belas tahun, karena beliau melihat mereka belum baligh. Kemudian tatkala mereka mendaftarkan diri untuk ikut berperang pada saat mereka sudah berusia lima belas tahun, maka beliau pun mengijinkan mereka. Di antara ketujuh belas sahabat tersebut adalah, Zaid Ibnu Tsabit r.a., Rafi' Ibnu Khadij r.a. dan Abdullah Ibnu Umar r.a.

546 *Al-Mughni,* juz 4 hlm. 359-461; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 3 hlm. 432.

547 *Al-Badaa'i',* juz 7 hlm. 170; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 105; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2 hlm. 278; *Al-Mughnii,* juz 4 hlm. 467; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 3 hlm. 433.

548 An-Nisaa': 6.

549 *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 168, 170; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 331.

550 *Al-Ghabnul Faahisy* adalah menjual sesuatu dengan harga yang jauh lebih murah dari harga normal, seperti ia menjual sesuatu miliknya dengan harga 100, padahal harga normalnya adalah seribu. Atau membeli suatu barang dengan harga yang jauh lebih mahal di atas harga normal, seperti ia membeli sesuatu dengan harga seribu, padahal harga normal barang tersebut adalah seratus umpamanya. Sedangkan *al-Ghabnul yasiir* adalah, seperti menjual sesuatu dengan harga sembilan ratus, padahal harga normalnya adalah seribu.

baikan lainnya, untuk membeli pangan dan sandang dengan kualitas atau kuantitas melebihi kelas sosial dan ekonomi dirinya, itu semua tidak masuk kategori menghambur-hamburkan dan memubadzirkan harta.

Seorang wali melakukan test dan uji kelayakan serta kepatutan terhadap seorang anak di dalam sikap keberagamaannya dan sikapnya berkenaan dengan harta untuk mengetahui apakah si anak sudah memiliki sifat *ar-Rusydu* ataukah belum. Hal ini berdasarkan ayat, *"Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin."* Berkenaan dengan sikap keberagamaannya, maka dengan cara melihat dan memperhatikan ibadah si anak, sikap menjauhi hal-hal yang dilarang, menjaga diri dari hal-hal yang masih syubhat dan berbaur dengan orang-orang baik.

Sedangkan berkenaan dengan harta, maka dilakukan sesuai dengan status si anak. Jika si anak adalah anak seorang pedagang misalnya, maka ia diuji dengan aktivitas yang berkaitan dengan jual beli dan kemampuan melakukan penawaran. Jika ia adalah anak petani, maka ia diuji dengan aktivitas yang berkaitan dengan dunia pertanian, pemberian upah para buruh tani dan lain sebagainya. Jika ia adalah anak seseorang yang bekerja dalam dunia profesi tertentu, maka ia diuji dengan hal-hal yang berkaitan dengan profesi orang tua dan kerabatnya itu. Sedangkan seorang anak perempuan diuji dengan hal-hal yang berkaitan dengan penenunan, pemintalan, dan kain baik cara menjaganya, menenunnya dan lain sebagainya.

Pengujian ini disyaratkan untuk dilakukan secara berulang sebanyak dua kali atau lebih sebelum si anak mencapai baligh. Ada pendapat yang mengatakan setelah baligh.

e. Wali seseorang yang menjalani al-Hajr (wali seseorang yang berstatus al-Mahjuur 'alaih)

Wali adalah orang yang memiliki wewenang yang sah menurut syara' yang dengan wewenang itu, dirinya bisa melakukan pentasharufan dan pengelolaan terhadap harta milik orang lain tanpa harus mendapatkan ijin, persetujuan dan pelulusan dari siapa pun di dalam melakukan pengelolaan terhadap harta tersebut.

Para imam madzhab sepakat bahwa wali seseorang yang berstatus *al-Mahjuur 'alaih* baik anak kecil atau yang lainnya dalam kaitannya dengan harta benda adalah ayahnya jika memang ada dan si ayah bukanlah orang gila serta bukan pula orang yang berstatus *al-Mahjuur 'alaih* juga.

Namun untuk selain ayah, maka mereka berbeda pendapat.

Ulama Hanafiyyah mengatakan[551], wali yang memiliki hak melakukan pentasharufan terhadap harta *al-Mahjuur 'alaih* adalah ayah si anak, kemudian *al-Washiy* yang ditunjuk oleh si ayah setelah meninggalnya si ayah, kemudian *al-Washiy* yang ditunjuk oleh *al-Washiy* pertama, kemudian kakek dari jalur ayah, kemudian *al-Washiy* yang ditunjuk oleh si kakek, kemudian *al-Washiy* yang ditunjuk oleh *al-Washiy* yang ditunjuk oleh si kakek itu, kemudian penguasa, kemudian qadhi (hakim) atau *al-Washiy* yang ditunjuk oleh qadhi. Urutan ini ditetapkan berdasarkan tingkat kasih sayang masing-masing dari orang-orang tersebut. Karena kasih sayang seorang ayah kepada anaknya tentu melebihi kasih sayang yang lainnya. Kasih sayang *al-Washiy* yang ditunjuk oleh si ayah lebih besar daripada kasih sayang si kakek, karena ia adalah orang pilihan si ayah. Kasih sayang kakek kepada

551 *Al-Badaa'i'*, juz 5 hlm. 155; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 220; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 122.

si anak melebihi kasih sayang qadhi, karena adanya ikatan kekerabatan.

Adapun selain orang-orang di atas, berupa kerabat ashabah seperti saudara laki-laki atau paman dari pihak ayah, atau yang lainnya seperti ibu dan *al-Washiy* yang ditunjuk oleh si ibu, maka mereka tidak memiliki hak mengawasi dan mengelola harta si *al-Mahjuur 'alaih*. Mereka tidak memiliki hak dan wewenang memberikan ijin kepada *al-Qaashir* (si anak yang masih di bawah umur, belum mencapai usia *ar-Rusyd*) untuk melakukan perniagaan.

Urutan wali di atas adalah dalam kaitannya dengan urusan harta (perwalian harta). Adapun dalam kaitannya dengan urusan pernikahan, maka ada urutannya tersendiri yang berbeda dengan urutan di atas.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[552] mengatakan, wali bagi *al-Mahjuur 'alaih* berupa anak kecil atau *safiih* yang sifat *safah*-nya tidak baru muncul paska usia baligh[553] adalah, ayah yang *rasyiid*, kemudian *al-Washiy* yang ditunjuk olehnya, kemudian hakim. Jika tidak ada hakim, maka perwaliannya pindah ke tangan kaum Muslimin. Perwalian harta tidak bisa dimiliki oleh kakek, saudara laki-laki dan paman dari jalur ayah kecuali berdasarkan wasiat dari si ayah.

Sedangkan ulama Syafi'iyyah[554] mengatakan, wali bagi anak kecil adalah, ayah, kemudian kakek, kemudian *al-Washiy* yang ditunjuk oleh si ayah (jika si kakek telah tiada) atau oleh si kakek (jika si ayah telah tiada), kemudian qadhi atau wakilnya berdasarkan hadits, *"Penguasa adalah wali bagi orang yang tidak memiliki wali."*[555] Sedangkan para kerabat ashabah lainnya, seperti saudara laki-laki dan paman dari jalur ayah, maka mereka tidak memiliki hak perwalian atas si anak tersebut. Begitu juga, menurut pendapat yang *ashahh*, ibu tidak memiliki hak perwalian atas si anak, baik perwalian harta maupun perwalian nikah.

Saya pribadi sependapat dengan urutan wali yang ditetapkan oleh ulama Syafi'iyyah ini. Karena bisa dikatakan bahwa saya hampir tidak percaya jika kasih sayang *al-Washiy* yang bukan kerabat adalah lebih diunggulkan daripada kasih sayang kakek, sekalipun *al-Washiy* itu adalah orang pilihan yang ditunjuk oleh si ayah. Karena bagaimana pun juga, ikatan darah dan kekerabatan merupakan faktor yang lebih dominan di dalam mendorong untuk memberikan kasih sayang, perhatian dan pengawasan kepada urusan si anak.

Adapun ulama Hanabilah[556] maka mereka memiliki pendapat yang sama dengan pendapat ulama Malikiyyah, yaitu bahwa perwalian atas seorang anak dan orang gila adalah untuk ayah, kemudian *al-Washiy* yang ditunjuk oleh si ayah, kemudian hakim. Akan tetapi, jika penerapan *al-Hajr* atas diri seseorang adalah baru muncul paska baligh, maka perwaliannya dipegang oleh hakim. Karena pemberlakuan *al-Hajr* harus berdasarkan keputusan dan rekomendasi hakim, dan pencabutan status *al-Hajr* juga butuh kepada keputusan dan rekomendasi hakim, maka begitu pula dalam hal pengawasan dan pengelolaan hartanya.

f. Pentasharufan walinya al-Qaashir

Para fuqaha sepakat bahwa seorang wali harus mengelola harta *al-Qaashir* dengan cara yang baik, memberikan kemaslahatan dan keuntungan serta tidak merugikan, berdasarkan

552 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 299; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 389 dan setelahnya.

553 Adapun jika sifat *as-Safah* tersebut baru muncul paska usia baligh, maka yang menerapkan *al-Hajr* atas dirinya adalah hakim, bukan ayahnya.

554 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 173 dan setelahnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 328.

555 HR. At-Tirmidzi dan Al-Hakim. At-Tirmidzi memasukkan hadits ini ke dalam kategori hadits *hasan*. Sedangkan Al-Hakim memasukkannya ke dalam kategori hadits shahih.

556 *Al-Mughni*, juz 4 hlm. 471; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 434.

ayat, *"Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat,"*[557] dan ayat, *"dan jika kamu berbaur dengan mereka, maka mereka adalah saudaramu."*[558]

Begitu juga, para fuqaha sepakat bahwa seorang wali yang kaya tidak boleh memakan dari harta anak yatim yang berada di bawah perwaliannya. Namun jika ia adalah orang miskin, maka ia boleh memakan dari harta si anak yatim yang berada di bawah perwaliannya itu secara patut tanpa berlebihan. Hal ini berdasarkan ayat, *"Barangsiapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa yang miskin, maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut."*[559]

Al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Aisyah r.a., bahwasanya ayat ini turun berkenaan dengan wali anak yatim jika ia adalah orang miskin, maka ia boleh memakan dari harta anak yatim itu secara patut sebagai kompensasi atas pemeliharaan dan pengasuhannya terhadap si anak yatim tersebut. Ada riwayat mengatakan, bahwa ada seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah saw. dan berkata, "Saya tidak memiliki harta dan saya mengasuh seorang anak yatim." Lalu Rasulullah saw. berkata kepadanya, *"Makanlah dari harta anak yatim yang berada di bawah pengasuhanmu itu, namun tidak boleh berlebihan, tidak boleh boros, tidak mengambilnya untuk kamu kumpulkan menjadi milikmu, dan janganlah kamu menggunakannya untuk keperluanmu dengan tujuan supaya hartamu tetap utuh."*[560]

Keterangan seputar pengelolaan harta secara baik dan memberikan kemaslahatan serta keuntungan menurut pendapat para ulama adalah seperti berikut,

Pendapat ulama Hanafiyyah

Ulama Hanafiyyah[561] mengatakan, seorang wali tidak boleh mendermakan dari harta si anak yang berada di bawah perwaliannya, karena hal itu murni merugikan. Sehingga, ia tidak boleh mengutangkannya dan tidak boleh berwasiat untuk mengutangkannya, tidak boleh menyedekahkannya, tidak boleh menceraikan isterinya, tidak boleh menghibahkan sebagian dari hartanya tanpa ada imbalan, sebagaimana pula ia tidak boleh menghibahkannya meskipun dengan adanya imbalan menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf. Karena hibah dengan adanya imbalan pada permulaannya tetap sebagai hibah, dan adanya imbalan itu tidak lain terjadi belakangan, sementara ia tidak boleh menghibahkan dari sebagian harta si anak yang berada di bawah perwaliannya itu. Sedangkan menurut Muhammad, ia boleh menghibahkan dari harta si anak itu dengan adanya imbalan, karena hibah dengan imbalan mengandung kesamaan dengan jual beli.

Akan tetapi, seorang qadhi atau hakim boleh mengutangkan harta anak yatim, karena termasuk ke dalam kategori prinsip menjaga agama.

Seorang wali memiliki wewenang untuk menerima hibah, sedekah dan wasiat atas nama si anak yang berada di bawah perwaliannya. Karena hal itu murni menguntungkan dan memberikan kemanfaatan, sehingga si wali boleh melakukannya. Rasulullah saw. bersabda, *"Sebaik-baik orang adalah yang paling bermanfaat bagi orang lain."*[562]

557 Al-An'aam: 152.
558 Al-Baqarah: 220.
559 An-Nisaa': 6.
560 HR. Abu Dawud, An-Nasa'i, Ahmad dan Ibnu Majah dari Abdullah Ibnu Amr r.a.
561 *Al-Badaa'i*, juz 5 hlm. 153 dan setelahnya; *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 499 dan setelahnya; *Majma'udh Dhamaanaat*, hlm. 408.
562 HR. al-Qudha'i dari Jabir Ibnu Abdillah r.a. Ini adalah hadits *hasan*.

Seorang wali boleh meminjamkan harta si anak yang berada di bawah perwaliannya, menitipkannya, dan menggadaikannya untuk jaminan utang si anak karena pentasharufan ini termasuk salah satu hal yang terkait dengan aktivitas perniagaan, sementara seorang wali memiliki wewenang untuk mengembangkan dan memperniagakan harta anak yang berada di bawah perwaliannya. Begitu juga, si wali boleh menggadaikan harta si anak yang berada di bawah perwaliannya untuk jaminan utang si anak kepada si wali sendiri, karena dalam hal ini barang yang digadaikan berada di tangan pihak yang menerima gadai (di sini yaitu si wali itu sendiri). Hanya saja, apabila barang yang digadaikan itu rusak, maka yang ditanggung hanya dalam kadar yang bisa digunakan untuk membayar utangnya itu.

Seorang wali boleh menjual barang milik si anak yang berada di bawah perwaliannya dengan harga lebih tinggi di atas nilai barang itu, boleh membeli sesuatu untuk si anak dengan harga lebih rendah dari nilai harga barang yang dibeli itu, karena pentasharufan ini murni menguntungkan si anak. Sebagaimana si wali juga boleh menjual barang si anak dengan harga yang sesuai dengan nilai harga sebenarnya, atau lebih rendah dari nilai harga sebenarnya namun pada batas-batas yang lumrah dan tidak terlalu rendah. Si wali juga boleh melakukan pembelian untuk si anak dengan harga yang sama dengan nilai harga sebenarnya barang tersebut, atau dengan harga lebih mahal sedikit namun tetap pada batas-batas kewajaran.

Seorang wali boleh mempekerjakan si anak yang berada di bawah perwaliannya dengan upah lebih tinggi dari upah standar, atau dengan upah standar, atau dengan upah lebih rendah dari upah standar namun tidak terlalu rendah dan masih pada batas-batas kelumrahan. Si wali juga boleh menyewakan harta si anak dengan biaya sewa lebih tinggi dari biaya sewa standar barang tersebut, atau sesuai dengan biaya sewa standarnya atau lebih rendah dari itu namun tetap pada batas-batas yang lumrah. Si wali juga boleh mempekerjakan seseorang atau menyewa barang atas nama si anak dengan upah atau biaya sewa lebih rendah dari upah dan biaya sewa standar, atau sesuai dengan standar upah dan biaya sewa yang ada, atau lebih tinggi dari standar upah dan biaya sewa namun tidak terlalu tinggi dan masih pada batas-batas kelumrahan.

Jika seorang wali mempekerjakan si anak yang berada di bawah perwaliannya itu, maka ketika si anak sudah baligh, ia memiliki hak memilih antara meluluskan dan menyetujuinya atau membatalkannya. Namun dalam masalah penyewaan barang si anak, maka si anak ketika baligh tidak memiliki hak memilih antara meluluskan dan menyetujuinya atau membatalkannya. Karena si ayah memiliki hak melakukan hal itu jika memang mengandung kemashlahatan.

Seorang wali boleh mengembangkan harta si anak dengan cara *mudhaarabah* (bagi hasil), mewakilkan untuk melakukan penjualan dan pembelian, menyewakan dan menyewa. Karena bentuk-bentuk pentasharufan ini adalah termasuk pentasharufan yang terkait dengan perniagaan, dan barangsiapa memiliki wewenang untuk melakukan perniagaan, maka ia juga memiliki wewenang melakukan aktivitas-aktivitas yang terkait dengan perniagaan.

Adapun menjual harta tidak bergerak milik si anak, maka seorang wali yang adil (dikenal memiliki perilaku baik atau tidak diketahui bagaimana perilakunya) boleh menjualnya dengan harga standar atau lebih tinggi. Sedangkan bagi *al-Washiy*, hal itu tidak boleh kecuali dalam kondisi terpaksa, seperti untuk menutupi tanggungan utang si anak yang tidak ada cara lain untuk

bisa melunasinya kecuali dengan harta tidak bergerak milik si anak tersebut. Ini adalah pendapat yang difatwakan. Penjualan *al-Washiy* tersebut bisa terlaksana dan berlaku efektif dengan ada izin dan persetujuan dari hakim. Dan hakim boleh menolaknya apabila itu memang yang lebih baik.

Seorang ayah atau kakek boleh membeli sendiri harta si anak, atau menjual hartanya sendiri kepada si anak, dengan harga standar atau lebih murah namun masih pada batas-batas yang wajar, tidak boleh dengan harga yang terlalu jauh keterpautannya dengan harga standar. Penjualan itu statusnya terlaksana dan berlaku efektif jika memang mendapatkan pengesahan dan persetujuan dari hakim, dan hakim boleh membatalkan penjualan itu jika memang menurut penilaiannya itu adalah yang lebih baik bagi si anak.

Menurut Muhammad, seorang *al-Washiy* tidak boleh membeli harta si anak yatim yang berada di bawah perwaliannya atau menjual hartanya kepada si anak. Sementara Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf berpendapat boleh apabila pembelian atau penjualan itu memang lebih baik baik si anak, namun jika tidak, maka tidak boleh. Yang dimaksud dengan lebih baik bagi si anak di sini adalah, barang milik si anak yang dibeli oleh *al-Washiy* ditaksir dengan harga lebih tinggi dari harga barang yang sama jika ia membelinya dari orang lain dengan kadar keterpautan sepertiga. Misalnya, seandainya ia membeli barang itu dari orang lain adalah dengan harga sepuluh umpamanya, maka jika ia membeli barang yang sama dari si anak tersebut, maka ia harus membelinya dengan harga lima belas.

Pendapat ulama Malikiyyah

Sementara itu, ulama Malikiyyah[563] mengatakan, seorang wali boleh melakukan pentasharufan terhadap harta si anak yang berada di bawah perwaliannya dengan syarat harus mengandung kemaslahatan. Seorang ayah boleh menjual harta milik anaknya yang berstatus *al-Mahjuur 'alaih* secara mutlak, baik itu berupa harta tidak bergerak maupun harta bergerak. Dalam hal ini, si ayah sama sekali tidak boleh diperiksa, diselidiki dan ia tidak dituntut untuk memberikan keterangan dan klarifikasi tentang alasan dan sebab penjualan yang ia lakukan tersebut. Hal ini dikarenakan, pentasharufan yang dilakukan oleh seorang ayah terhadap harta anaknya dipandang dan diinterpretasikan dengan kaca mata positif bahwa ia melakukannya tidak lain adalah berdasarkan suatu kemaslahatan. Si ayah juga boleh menghibahkan harta anaknya dengan bentuk hibah dengan imbalan.

Adapun seorang *al-Washiy*, maka ia tidak boleh menjual harta tidak bergerak milik anak yang berstatus *al-Mahjuur 'alaih* yang berada di bawah perwaliannya kecuali karena adanya sebab dan faktor yang menghendaki dan mengharuskan untuk menjualnya. Begitu pula, *al-Washiy* tidak boleh menghibahkan sebagian dari harta si anak dengan bentuk hibah dengan imbalan kecuali karena ada kondisi darurat. Karena jika sesuatu yang dihibahkan itu rusak, maka yang menjadi keharusan untuk diserahkan sebagai gantinya di sini hanyalah nilainya pada hari di mana terjadi kerusakan tersebut, sementara bisa saja nilainya pada hari di mana terjadi kerusakan berkurang dari nilai harganya pada hari penghibahan, dan ini tentunya merugikan si anak.

Begitu juga, dalam hal ini seorang hakim sama seperti *al-Washiy*, ia boleh melakukan penjualan terhadap harta si anak yang berstatus *al-Mahjuur 'alaih* ketika dalam kondisi terpaksa, seperti untuk mencukupi nafkah si anak, melunasi utangnya dan sebagainya.

563 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 299, 302 dan setelahnya; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 390, 393-395.

Pendapat ulama Malikiyyah ini dilihat dari sisi prinsip, sama dengan pendapat ulama Hanafiyyah.

Ulama Malikiyyah menyebutkan sebelas sebab bolehnya seorang hakim atau *al-Washiy* melakukan penjualan terhadap harta tidak bergerak milik si anak yang berstatus *al-Mahjuur 'alaih*, kesebelas sebab tersebut adalah seperti berikut.

1. Adanya kebutuhan yang nyata untuk menjualnya, seperti untuk mencukupi nafkahnya, atau untuk melunasi utangnya yang tidak bisa dilakukan pelunasan kecuali harus dengan menjualnya dan menggunakan sebagian dari hasil penjualan itu untuk melunasinya.
2. Kekhawatiran adanya ancaman dari orang zhalim yang berniat jahat ingin merampasnya, atau berniat jahat ingin merampas hasil dari harta tidak bergerak tersebut, sementara ia tidak mampu untuk membela diri dan memintanya kembali.
3. Adanya kemaslahatan dan keuntungan yang nyata, seperti menjualnya dengan harga sepertiga lebih tinggi dari harga standar, atau bahkan lebih dari itu.
4. Harta tidak bergerak itu dibebani pajak yang tidak semestinya, maka oleh karena itu, harta tidak bergerak itu boleh dijual lalu hasil penjualannya digunakan untuk membeli kembali sesuatu yang tidak ada beban pajak atasnya, kecuali jika harta tidak bergerak yang pertama memberikan hasil dan pemasukan yang lebih banyak.
5. Harta tidak bergerak itu statusnya tidak hanya milik si anak sendirian, akan tetapi ada orang lain yang ikut memiliki bagian di dalamnya, maka oleh karena itu, bagian milik si anak tersebut boleh dijual lalu hasil penjualannya digunakan untuk membeli harta tidak bergerak lainnya yang statusnya hanya milik si anak sendirian, sebagai langkah untuk menghindari ekses tidak baik dari suatu kepemilikan bersama.
6. Harta tidak bergerak tersebut hanya memberikan hasil yang sedikit atau bahkan tidak memberikan hasil apa-apa sama sekali, maka oleh karena itu, harta itu boleh dijual dan ditukar dengan yang bisa memberikan hasil lebih banyak.
7. Harta tidak bergerak tersebut berada di antara para tetangga yang tidak baik, baik dalam hal agama atau keduniawian, atau berada di antara para tetangga yang berstatus kafir dzimmi, maka oleh karena itu, harta tersebut bisa dijual untuk ditukarkan dengan yang berada di tengah-tengah para tetangga yang baik.
8. Harta tidak bergerak itu adalah milik bersama yang tidak bisa dibagi, lalu orang yang ikut memiliki bagian di dalamnya menjual bagiannya, maka bagian si anak boleh ikut dijual.
9. Ada kekhawatiran harta tidak bergerak milik si anak tersebut terbengkalai sementara si anak tidak memiliki harta yang bisa digunakan untuk biaya mengolah dan memanfaatkannya, maka harta tidak bergerak itu boleh dijual.
10. Ada kekhawatiran harta tidak bergerak milik si anak tersebut terbengkalai sementara si anak memang memiliki harta yang bisa digunakan untuk biaya mengolah dan memanfaatkannya, namun menjualnya lebih baik daripada mengolah dan memanfaatkannya.
11. Harta tidak bergerak milik si anak itu adalah berupa rumah dan rumah itu hanya sendirian di kawasan tersebut, karena aktivitas kehidupan di kawasan tersebut berpindah ke kawasan lain.

Pendapat ulama Syafi'iyyah

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[564] mengatakan bahwa seorang wali melakukan pentasharufan untuk si anak yang berada di bawah perwaliannya harus dengan berdasarkan pertimbangan kemaslahatan. Sehingga, si wali harus menjaga dan melindungi harta si anak dari hal-hal yang bisa menjadi penyebab rusaknya harta tersebut, menginvestasikan, mengembangkan dan memperniagakannya, supaya harta tersebut tidak habis digerogoti untuk kebutuhan nafkahnya dan yang lainnya. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw.. *"Barangsiapa menjadi wali bagi seorang anak yatim, sementara si anak yatim memiliki harta, maka hendaklah si wali mengembangkan dan memperniagakannya, janganlah ia membiarkannya habis digerogoti kebutuhan nafkah si anak yatim itu."*[565]

Si wali membangunkan rumah untuk si anak yang berada di bawah perwaliannya dengan menggunakan bahan-bahan bangunan yang berkualitas jika memang memungkinkan. Si wali membelikan harta tidak bergerak untuk si anak jika memang harta tidak bergerak yang bisa dibeli itu bisa memberikan hasil yang cukup untuk digunakan memenuhi kebutuhan si anak. Karena harta tidak bergerak itu bisa tetap utuh dan yang dimanfaatkan adalah hasilnya. Hal ini jika memang tidak ada kekhawatiran terhadap sikap lalim dari seorang penguasa atau pihak-pihak lain, atau tidak ada kekhawatiran harta tidak bergerak itu akan mengalami keterbengkelaian. Si wali boleh melakukan bepergian sambil membawa harta si anak atau orang gila yang berada di bawah perwaliannya jika memang situasi dan kondisinya aman dan kemaslahatan menghendaki bahwa memang si wali hendaknya membawa serta harta itu dalam bepergiannya tersebut. Si wali tidak boleh membeli atas nama si anak dan orang gila yang berada di bawah perwaliannya itu sesuatu yang cepat rusak atau busuk meskipun bisa menguntungkan.

Si wali tidak boleh melakukan penjualan terhadap harta tidak bergerak milik si anak dan orang gila yang berada di bawah perwaliannya kecuali dalam dua keadaan. *Pertama*, karena adanya kondisi butuh seperti untuk memenuhi kebutuhan nafkah dan sandang, jika memang hasil yang didapatkan dari harta tidak bergerak itu tidak bisa mencukupi untuk memenuhinya sementara ia tidak mendapatkan seseorang yang mau memberi pinjaman utang, atau ia melihat tidak adanya kemaslahatan untuk meminjam utang. Atau ia mengkhawatirkan harta tidak bergerak itu terancam akan terbengkelai. *Kedua*, karena adanya suatu kemaslahatan dan keuntungan yang nyata, seperti ada orang yang tertarik untuk membelinya dengan harga yang lebih tinggi dari harga standar, sementara si wali bisa mendapatkan harta yang sepadan hanya dengan sebagian dari hasil penjualan tersebut, atau bisa mendapatkan harta yang lebih baik lagi dengan keseluruhan hasil penjualan tersebut. Atau harta tidak bergerak itu menanggung beban pajak yang berat sementara hasil yang didapatkan darinya hanya sedikit.

Seorang wali boleh melakukan penjualan terhadap harta anak yang berada di bawah perwaliannya dengan penjualan barter, dan dengan penjualan secara tidak tunai, karena adanya suatu kemaslahatan yang ia lihat di dalam keduanya. Seperti adanya keuntungan di dalam penjualan barter itu, dan adanya tambahan yang pantas di dalam penjualan secara tidak tunai tersebut. Atau karena ia khawatir terhadap adanya ancaman gangguan perampasan terhadap harta tersebut.

---

564 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 174-176; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 328-330.

565 HR. At-Tirmidzi dari Abdullah Ibnu Amr Ibnul Ash r.a.

Jika si wali melakukan penjualan terhadap harta si anak dengan penjualan secara tidak tunai, maka ia harus mempersaksikannya dan meminta barang jaminan yang sepadan dengan nilai harta yang dijualnya itu. Di sini juga disyaratkan, pihak pembeli haruslah orang yang memiliki kondisi ekonomi yang luas dan ia adalah orang yang tepercaya, serta tempo pelunasan pembayarannya harus pendek tidak boleh terlalu panjang. Semua ini sebagai langkah kehati-hatian dan antisipasi untuk kepentingan si anak. Jika si wali tidak melakukan semua itu, maka ia harus bertanggung jawab, dan menurut pendapat yang lebih shahih penjualan itu batal.

Si wali tidak boleh menitipkan harta si anak dan tidak boleh mengutangkannya tanpa ada suatu hajat. Karena jika ia melakukannya, maka berarti ia telah mengeluarkan atau melepaskan harta itu dari tangannya.

Si wali juga harus mengeluarkan zakat harta si anak tersebut. Karena status si wali adalah menempati posisi si anak yang berada di bawah perwaliannya.

Si wali juga harus mencukupi kebutuhan nafkah si anak berupa sandang dan pangan secara patut sesuai dengan kondisi ekonomi dan keuangan yang ada. Jika ia terlalu hemat (ngirit) di dalam memenuhi kebutuhan nafkah si anak tersebut, maka ia berdosa. Dan jika ia terlalu boros, maka ia berdosa dan menanggung denda.

Jika si anak setelah usia baligh menggugat dan menuduh bahwa ayahnya atau kakeknya melakukan penjualan terhadap hartanya tanpa berdasarkan suatu kemaslahatan, walaupun harta yang dijual itu berupa harta tidak bergerak, maka dalam kasus ini pihak ayah atau kakek adalah pihak yang dibenarkan dan diterima pembelaannya dengan sumpah. Karena ayah atau kakek adalah dua orang yang tentunya memiliki rasa kasih sayang yang besar terhadap anak, sehingga mereka berdua adalah dua orang yang tidak dicurigai dalam kaitannya dengan urusan si anak. Namun jika pihak yang dituduh adalah seorang *al-Washiy* atau orang yang dipercaya dan ditugaskan oleh hakim, maka yang diterima dan dibenarkan adalah tuduhan si anak, karena mereka berdua adalah pihak yang bisa dicurigai.

Jika seorang wali ingin menjual harta si anak yang berada di bawah perwaliannya dan si wali sendiri yang ingin membelinya, maka jika si wali itu adalah seorang ayah atau kakek, maka penjualan itu hukumnya boleh, karena mereka berdua adalah dua orang yang tidak dicurigai berkenaan dengan urusan si anak, karena mereka berdua adalah dua orang yang memiliki rasa kasih sayang yang besar terhadap si anak. Namun jika selain ayah atau kakek, maka tidak boleh. Hal ini berdasarkan riwayat yang menyatakan bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, *"Seorang al-Washiy tidak boleh membeli sendiri harta anak yatim (yang berada di bawah asuhan dan perwaliannya)."*[566] Juga, karena ketika seorang *al-Washiy* membeli harta milik si anak yang berada di bawah perwaliannya, maka dicurigai ia terdorong untuk lebih mementingkan kemaslahatan pribadinya.

Pendapat ulama Hanabilah

Sementara itu, ulama Hanabilah[567] memiliki pendapat yang kurang lebih hampir mirip dengan pendapat ulama Syafi'iyyah, yaitu bahwa seorang wali anak kecil dan orang gila tidak boleh melakukan pentasharufan terhadap harta mereka berdua kecuali harus dengan

566 HR. Ath-Thabrani dengan sanad yang terdiri dari para perawi hadits shahih, dari Shilah Ibnu Zufar dari Abdullah Ibnu Mas'ud r.a. dari perkataannya. Lihat, *Majma'uz Zawaa'id,* juz 4 hlm. 214.

567 *Kasysyaaful Qinaa',* juz 3 hlm. 435-439.

berdasarkan kemaslahatan dan memberikan keuntungan, berdasarkan ayat, *"Dan janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik (bermanfaat)."*[568]

Jika si wali mendermakannya dengan cara menghibahkan atau menyedekahkannya, atau bersikap tidak netral dengan melakukan pembelian dengan harga lebih tinggi atau melakukan penjualan dengan harga lebih rendah, atau melebihi kepatutan di dalam memberi nafkah kepada mereka berdua, maka ia didenda, karena berarti ia telah bersikap melampaui batas dan hukumnya diposisikan sama seperti pentasharufannya terhadap harta orang lain selain mereka berdua (anak kecil dan orang gila).

Si wali memberi nafkah kepada mereka berdua dengan diambilkan dari harta mereka berdua tanpa harus dengan izin hakim.

Seorang wali atau *al-Washiy* atau hakim tidak boleh membeli sendiri sesuatu dari harta si anak dan orang gila yang berada di bawah perwaliannya, atau menjual sesuatu miliknya kepada mereka berdua, atau menggadaikan sesuatu dari harta mereka berdua kepada dirinya sendiri (wali, *al-Washiy* atau hakim). Karena semua itu bisa mengandung kecurigaan. Kecuali jika si wali adalah seorang ayah, karena ia adalah orang yang memiliki kasih sayang yang besar kepada anaknya dan melakukan semua usaha demi kemaslahatan dan kebaikan anaknya, sehingga ia tidak akan melakukan suatu tindakan kecuali yang mengandung kemaslahatan dan kebaikan bagi si anak. Beda halnya dengan orang selain ayah.

Seorang wali wajib mengeluarkan kewajiban zakat mereka berdua dari harta mereka berdua.

Pengakuan seorang wali yang merugikan dan memberatkan mereka berdua (si anak atau orang gila) adalah tidak sah dan tidak diterima, baik pengakuan itu berkenaan dengan urusan harta, pengrusakan dan sebagainya. Karena, itu adalah pengakuan yang merugikan dan memberatkan pihak lain (selain mereka berdua).

Seorang wali boleh melakukan bepergian sambil membawa harta mereka berdua dengan tujuan untuk diperniagakan dan yang lainnya dengan syarat perjalanan dan lokasi yang dituju adalah aman. Karena hal itu bisa lebih memberikan keuntungan dan kemanfaatan bagi mereka berdua.

Seorang wali boleh memperniagakan sendiri harta mereka berdua, namun si wali tidak berhak mendapatkan upah apa-apa dan semua keuntungan yang didapatkan adalah untuk mereka berdua, karena keuntungan itu adalah keuntungan harta mereka berdua. Memperniagakan harta mereka berdua adalah lebih baik daripada membiarkannya, berdasarkan perkataan Umar Ibnul Khaththab r.a. dan yang lainnya, *"Perniagakanlah harta para anak yatim, supaya harta itu tidak habis digerogoti oleh kewajiban zakatnya."*

Seorang wali boleh memasrahkan harta mereka berdua kepada orang lain untuk dikembangkan dan diperniagakan dengan kesepakatan *mudhaarabah* (bagi hasil). Si wali juga boleh memasrahkan harta mereka berdua kepada orang lain untuk diperniagakan, namun semua keuntungannya adalah untuk mereka berdua.

Seorang wali boleh melakukan penjualan terhadap harta mereka berdua secara tidak tunai kepada orang yang kaya, dan ia juga boleh mengutangkannya, dengan syarat memang di dalamnya terdapat suatu kemaslahatan dan keuntungan, seperti misalnya penjualan secara tidak tunai itu harganya adalah lebih tinggi daripada jika dijual secara tunai. Hal ini karena adanya suatu hajat seperti bepergian, atau khawatir terhadap adanya ancaman

568 Al-Israa': 34.

perampasan, atau tenggelam atau yang lainnya. Meskipun penjualan tidak secara tunai itu tanpa ada barang gadaian yang dijadikan jaminan dan tidak ada pula pihak yang menjadi penjaminnya. Kemudian jika ternyata harta itu hilang atau rusak, disebabkan tidak adanya barang jaminan dan pihak yang menjamin, maka pihak wali tidak didenda. Karena semuanya dilakukan dalam situasi yang secara zhahir aman dari itu semua.

Seorang wali boleh menitipkan harta orang yang berada di bawah perwaliannya kepada orang yang terpercaya, atau mengutangkannya kepada orang yang kaya dan terpercaya, karena ditemukannya suatu kemaslahatan di dalamnya, karena hal itu bisa lebih menjamin terjaga dan terlindunginya harta tersebut. Jika memang kemudian harta itu binasa, maka si wali tidak didenda, karena ia tidak melakukan kecerobohan.

Jika si wali tersebut adalah seorang *al-Washiy* atau hakim, maka ia tidak boleh mengutang harta orang yang berada di bawah perwaliannya tersebut untuk dirinya sendiri, tidak boleh membeli sendiri sesuatu milik orang yang berada di bawah perwaliannya dan tidak boleh pula menjual sesuatu miliknya sendiri kepada orang yang berada di bawah perwaliannya, karena semua itu mengandung kecurigaan. Adapun jika si wali tersebut adalah seorang ayah, maka semua itu boleh ia lakukan, karena tidak ada kecurigaan kepada seorang ayah berkenaan dengan urusan anaknya, sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas.

Seorang wali boleh menghibahkan harta orang yang berada di bawah perwaliannya dengan bentuk hibah dengan imbalan yang imbalannya itu sama dengan kadar nilai barang yang dihibahkan itu atau bahkan lebih tinggi. Adapun jika imbalannya itu di bawah kadar nilai barang yang dihibahkan, maka itu berarti merupakan bentuk sikap tidak netral, sehingga hukumnya tidak sah. Si wali juga boleh menggadaikan harta orang yang berada di bawah perwaliannya kepada orang yang terpercaya, jika memang ada suatu hajat.

Seorang wali boleh menggunakan harta *al-Mauli 'alaihi* (orang yang berada di bawah perwaliannya) untuk membeli harta tidak bergerak atas nama *al-Mauli 'alaihi* guna dikelola dan dimanfaatkan untuk kepentingannya. Ia juga boleh menggunakannya untuk membangunkan rumah untuknya sesuai dengan kebiasaan dan kelumrahan penduduk daerah setempat.

Seorang wali mengajari *al-Mauli 'alaih* baca tulis, memanah, etika dan hal-hal yang bermanfaat baginya, sedangkan upahnya diambilkan dari harta *al-Mauli 'alaih*, karena semua itu adalah demi kemaslahatan dan kepentingan dirinya. Si wali juga boleh memasrahkan *al-Mauli 'alaih* untuk bekerja dalam suatu bidang, dan ia boleh memeriksakan kesehatannya dan mengobatkannya karena adanya suatu kemaslahatan tanpa harus dengan izin hakim.

Si wali juga boleh menjual harta tidak bergerak milik *al-Mauli 'alaih* karena adanya suatu kemaslahatan, sekalipun dengan harga yang tidak lebih tinggi dari harga standar. Terdapat banyak bentuk dan macam-macam kemaslahatan, di antaranya adalah,

- Adanya hajat atau kebutuhan untuk membiayai nafkah pangan atau sandang, atau melunasi utang dan hal-hal lainnya yang dibutuhkan oleh si anak atau orang gila tersebut (*al-Mauli 'alaihi*), jika memang hajat atau kebutuhan tersebut tidak bisa terpenuhi kecuali harus dengan menjual harta tidak bergerak tersebut.
- Adanya kekhawatiran terhadap ancaman yang membinasakan harta tidak bergerak tersebut, seperti tenggelam, terbakar, terbengkelai dan sebagainya.
- Penjualan itu memberikan keuntungan bagi *al-Mauli 'alaih*, seperti bisa terjual dengan harga yang jauh lebih tinggi dari harga standar, dan kelebihan itu tidak harus sepertiga.

- Harta tidak bergerak tersebut terletak di kawasan yang tidak dimanfaatkan, seperti terletak di daerah yang tidak berpenghuni, atau sedikit kemanfaatan dan keuntungannya, maka harta tidak bergerak itu bisa dijual dan hasil penjualannya digunakan untuk membeli harta tidak bergerak lainnya yang terletak di daerah yang berpenghuni atau lebih banyak memberikan kemanfaatan dan keuntungan.
- Si wali mendapati ada suatu barang yang dijual dengan harga murah, dan ia tidak bisa membelinya kecuali dengan menjual terlebih dahulu harta tidak bergerak tersebut.
- Harta tidak bergerak tersebut terletak di kawasan yang jika si anak tersebut tinggal di sana, maka ada hal-hal tidak baik yang akan menimpanya, seperti terletak di sekitar para tetangga yang tidak baik atau lain sebagainya. Dan masih banyak lagi perkara-perkara lainnya yang di dalamnya mengandung kemaslahatan. Namun perlu diperhatikan di sini, bahwa penjualan itu paling tidak harus dengan harga yang standar.

g. Pemberian izin kepada si anak untuk melakukan pentasharufan

Izin, secara etimologi artinya adalah *al-I'laam* (pemberitahuan, seruan), di antara contoh penggunaannya adalah adzan, karena adzan adalah seruan dan pemberitahuan tentang datangnya waktu shalat. Allah SWT berfirman,

وَاَذَانٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖٓ اِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْاَكْبَرِ اَنَّ اللّٰهَ بَرِيْۤءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ ەۙ .... ﴿٣﴾

"Dan (inilah) suatu permakluman daripada Allah dan Rasul-Nya kepada umat manusia pada hari haji akbar bahwa sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrikin."[569] Di dalam ayat lain, Allah SWT berfirman, *"Dan berserulah kepada manusia untuk mengerjakan haji, niscaya mereka akan datang kepadamu dengan berjalan kaki, dan mengendarai unta yang kurus yang datang dari segenap penjuru yang jauh."*[570]

Sedangkan secara terminologi syara', izin adalah mencabut pemberlakuan *al-Hajr* di dalam melakukan aktifitas perniagaan, memberikan kebebasan melakukan pentasharufan, dan pengguguran oleh pihak wali terhadap hak melarang *al-Qaashir* (anak di bawah umur, anak yang belum mencapai usia *ar-Rusyd*) dari melakukan pentasharufan.

Para fuqaha sepakat untuk melakukan uji kelayakan dan kepatutan terhadap anak yang sudah *mumayyiz* di dalam melakukan berbagai bentuk pentasharufan, guna mengetahui apakah si anak sudah memiliki *ar-Rusyd* ataukah belum. Hal ini berdasarkan ayat, *"Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin."*[571]

Pengujian di sini adalah dengan cara menyuruhnya melakukan bentuk-bentuk pentasharufan yang disesuaikan dengan status dan kondisi anak semisalnya. Jika ia termasuk anak seorang pedagang, maka ia diuji untuk melakukan penawaran dalam jual beli. Jika ia termasuk anak seorang petani, maka ia diuji dengan aktivitas yang berkaitan dengan pertanian. Apabila ia termasuk anak seorang pengrajin, maka ia diuji dengan aktifitas kerajinan yang digeluti oleh orang tuanya. Jika ia adalah seorang anak perempuan, maka ia diuji dengan masalah-masalah yang berkaitan dengan urusan rumah seperti menenun, memasak makanan, menyimpan makanan, mem-

569 At-Taubah: 3
570 Al-Hajj: 27.
571 An-Nisaa': 6.

beli berbagai perabotan dan kebutuhan rumah serta lain sebagainya.[572]

Selanjutnya, para fuqaha berbeda pendapat seputar izin seorang wali kepada *al-Qaashir* untuk melakukan perniagaan, juga seputar dampak atau konsekuensi hukum izin terhadap berbagai bentuk pentasharufan.

1. Ulama Syafi'iyyah[573] mengatakan, tidak boleh memberikan izin kepada *al-Qaashir* untuk melakukan perniagaan. Akan tetapi yang harus dilakukan hanyalah menyerahkan hartanya kepadanya dan melakukan pengujian terhadapnya di dalam melakukan aktifitas tawar menawar. Lalu jika si anak selanjutnya ingin mengadakan suatu akad, maka yang melakukannya adalah si wali. Karena bentuk-bentuk pentasharufan dan akad seorang anak kecil hukumnya adalah batal, disebabkan dirinya belum memiliki cukup akal dan pemikiran untuk mengetahui, memperkirakan, memprediksi dan mempertimbangkan suatu kemaslahatan di dalam melakukan suatu tindakan. Hukum-hukum yang ditetapkan bagi orang-orang yang sudah dewasa dan berakal belum bisa diterapkan pada dirinya sebelum adanya indikasi kuat bahwa ia sudah memiliki akal pikiran yang sempurna. Sedangkan dalam kaitannya dengan orang *Safiih*, maka ia diuji terlebih dahulu, kemudian jika sudah tampak bahwa dirinya telah memiliki *ar-Rusyd*, maka ia bisa melakukan akad sendiri, karena ia adalah orang yang statusnya sudah mukallaf.
2. Ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyahberdasarkan pendapat yang mu'tamad menurut mereka, dan ulama Hanabilah berdasarkan sebuah versi riwayat yang *raajih*,[574] mengatakan, seorang wali dalam kaitannya dengan harta boleh memberikan izin kepada *al-Qaashir* untuk melakukan aktivitas perniagaan, jika si wali melihat adanya tanda-tanda si anak telah memiliki kecakapan, dengan tujuan untuk melatih dan mengenalkan kepada si anak tentang berbagai jalan mencari uang. Hal ini berdasarkan ayat di atas, *"Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin."*[575] Maksud ayat ini adalah, ujilah mereka untuk mengetahui apakah mereka sudah memiliki *ar-Rusyd* ataukah belum. Di samping itu, pengujian dengan arti yang sesungguhnya hanya bisa dilakukan dengan cara mempersilahkan mereka melakukan pentasharufan di dalam aktifitas jual beli. Juga, karena anak yang sudah *mumayyiz* adalah anak yang sudah berakal yang statusnya adalah *al-Mahjuur 'alaih*. Sehingga oleh karena itu, status tersebut menjadi tercabut dengan adanya izin dari pihak wali dan pentasharufan yang dilakukannya pun sah dengan adanya izin tersebut. Oleh karena itu, jika seandainya si anak melakukan suatu pentasharufan tanpa berdasarkan izin si wali, maka menurut ulama Hanabilah statusnya adalah tidak sah. Sedangkan menurut ulama Malikiyyah dan ulama Hanafiyyah statusnya hanya ditangguhkan dan tidak berlaku efektif.

Pendapat inilah yang lebih *raajih* dan masuk akal, karena sejalan dengan apa yang disebut melatih dan membiasakan untuk melakukan berbagai pentasharufan.

---

572 *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 468.

573 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 170.

574 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 108-111; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 203 dan setelahnya; *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 194 dan setelahnya; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 294, 303 dan setelahnya; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 384, 396; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 468; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 445.

575 An-Nisaa': 6.

Menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah, izin adakalanya dalam bentuk yang jelas, seperti perkataan, "Aku izinkan kamu melakukan perniagaan." Atau dalam bentuk isyarat, seperti si wali melihat si anak melakukan aktivitas jual beli, lalu si wali hanya diam saja. Karena sikap diamnya si wali menunjukkan bahwa ia menyetujuinya. Di samping itu, seandainya sikap diamnya si wali tersebut tidak diperhitungkan dan tidak dianggap, maka tentunya hal itu bisa berdampak negatif bagi pihak-pihak yang melakukan transaksi dengan si anak.

Sementara itu, ulama Hanabilah dan Zufar salah satu ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa izin dalam bentuk isyarat adalah tidak berlaku. Karena sikap diamnya si wali bisa mengandung dua kemungkinan, bisa menunjukkan arti setuju dan bisa pula menunjukkan arti tidak setuju.

Adapun dalam kaitannya dengan masalah dampak atau konsekuensi hukum suatu izin terhadap berbagai bentuk pentasharufan, maka ulama Hanafiyyah mengatakan, izin adalah mencabut status *al-Hajr* bukan mewakilkan, sehingga sifatnya adalah umum meskipun dibatasi dengan bentuk tertentu. Sehingga karena itu, izin tidak terikat oleh ruang, waktu dan tidak terbatasi oleh bentuk tertentu. Karena izin adalah mengandung arti pengguguran dan pengguguran tidak bisa dibatasi. Oleh karena itu, jika seorang wali memberi izin kepada si anak untuk melakukan perniagaan, maka semua bentuk pentasharufan yang mengandung kemungkinan untung rugi yang dilakukan oleh si anak statusnya adalah berlaku efektif (sah). Ia boleh melakukan jual beli, akad *mudhaarabah*, menggadaikan, menerima gadai, menyewakan dan menyewa. Namun, ia tidak boleh melakukan penghibahan, sedekah, memberi pinjaman utang atau menjadi pihak penjamin. Karena bentuk-bentuk pentasharufan ini masuk kategori *at-Tabarru'* (derma), bukan perniagaan dan bukan pula hal-hal yang terkait dengan perniagaan.

Menurut Imam Abu Hanifah, si anak yang telah diberi izin, maka ia boleh melakukan aktivitas perniagaan meskipun di dalamnya ia mengalami *al-Ghabnul faahisy* (penipuan harga, sehingga ia menjual sesuatu dengan harga jauh lebih rendah dari harga normal, atau membeli sesuatu dengan harga jauh lebih tinggi dari harga normal). Karena dengan adanya izin tersebut, si anak berarti telah menjadi orang yang memiliki dan memenuhi kewenangan secara utuh, dan orang yang memiliki dan memenuhi kewenangan secara utuh bisa melakukan berbagai aktivitas yang berkenaan dengan urusan perniagaan meskipun di dalamnya ia mengalami *al-Ghabnul faahisy*.

Sementara itu, dua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) berpendapat sebaliknya, yaitu ia tidak boleh melakukan aktivitas perniagaan yang di dalamnya ia mengalami *al-Ghabnul faahisy*. Karena kelebihan yang diakibatkan oleh *al-Ghabnu* (penipuan harga) tersebut berarti memiliki arti kesamaan dengan *at-Tabarru'* (derma), sementara ia tidak memiliki wewenang untuk melakukan *at-Tabarru'*. Menurut pandangan saya, pendapat ini adalah lebih tetap, karena perniagaan yang di dalamnya mengandung *al-Ghabnul faahisy* tersebut mengandung kerugian bagi dirinya, sementara ia tidak memiliki wewenang melakukan suatu pentasharufan yang merugikan.

Pendapat ulama Malikiyyah sama dengan pendapat ulama Hanafiyyah, yaitu berlaku efektifnya aktivitas *al-Mu'aawadah al-Maaliyyah* (aktifitas ekonomi dan bisnis, berbagai akad yang mengandung unsur pertukaran harta seperti jual beli dan lain sebagainya) yang dilakukan oleh anak yang telah diberi izin oleh walinya. Sedangkan jika aktivitas yang dilakukannya masuk kategori derma, maka tidak bisa berlaku efektif. Hanya saja, dalam kaitannya dengan aktivitas ekonomi dan bisnis yang di dalamnya ia

mengalami *al-Ghabnul faahsiy*, maka ulama Malikiyyah sependapat dengan Muhammad dan Abu Yusuf, yaitu tidak berlaku efektif.

Sementara itu, ulama Hanabilah berpendapat bahwa izin statusnya adalah hanya sebagai bentuk mewakilkan, sehingga status *al-Hajr* tetap tidak bisa tercabut dengan adanya izin kecuali hanya di dalam hal yang memang diizinkan oleh si wali saja. Maka oleh karena itu, jika si wali memberi izin untuk melakukan perniagaan hanya sampai pada batas seratus misalnya, maka si anak hanya boleh melakukan perniagaan hanya sampai pada batasan seratus itu saja. Jika ternyata ia melakukan aktivitas perniagaan lebih dari seratus, maka kelebihannya itu statusnya tidak sah. Jika si wali memberi izin kepadanya untuk melakukan salah satu bentuk perniagaan, maka ia hanya boleh melakukan bentuk perniagaan yang ditentukan oleh si wali tersebut, tidak boleh melakukan bentuk-bentuk perniagaan yang lainnya. Karena pentasharufan yang dilakukannya menjadi boleh karena adanya izin sehingga status *al-Hajr* tercabut dari dirinya, namun pentasharufan yang boleh ia lakukan hanya terbatas pada apa yang diizinkan oleh si wali kepadanya, tidak boleh keluar dari itu. Akan tetapi, anak yang sudah *mumayyiz* dan lain sebagainya yang diberi izin oleh walinya, statusnya adalah seperti *al-Mudhaarib* di dalam jual beli (*al-Mudhaarib* adalah pihak yang dipasrahi modal untuk diperniagakan dan dikembangkan dengan upah bagi hasil), ia boleh melakukan penjualan secara tidak tunai atau dengan cara barter, bukan berstatus seperti wakil. Karena tujuan yang diinginkan di sini adalah mendapatkan keuntungan seperti akad *mudhaarabah*.

Seorang anak yang sudah *mumayyiz* yang mendapat izin dari walinya boleh dan sah memberikan suatu pengakuan, namun hanya terbatas pada apa yang diizinkan dan ditentukan oleh si wali kepadanya saja. Karena status *al-Hajr* berarti tercabut dari dirinya, namun hanya terbatas pada apa yang diizinkan oleh si wali saja. Ia tidak boleh mewakilkan kepada orang lain di dalam melakukan apa yang diizinkan oleh si wali kepadanya.

2. DAMPAK AL-HAJR TERHADAP TINDAKAN-TINDAKAN ORANG GILA

Orang gila adalah orang yang hilang akal dan ingatannya. Jika penyakit gila yang dialami oleh seseorang adalah terus menerus sepanjang waktu, maka itu disebut gila permanen. Namun jika berkala, terkadang kumat dan terkadang sembuh, maka disebut gila musiman atau berkala.

Orang gila, di saat pada kondisi gila, statusnya disamakan dengan anak kecil yang belum *mumayyiz*. Semua bentuk kewenangan yang ditetapkan berdasarkan syariat seperti kewenangan nikah, atau kewenangan-kewenangan yang ditetapkan berdasarkan rekomendasi seperti kewenangan berdasarkan wasiat dan keputusan pengadilan, semua kewenangan itu tercabut dari dirinya. Perkataan-perkataannya statusnya batal, baik perkataan-perkataan yang berkaitan dengan agama maupun dunia seperti keislaman dan mu'amalat, karena tidak dilandasi oleh kesadaran dan maksud.

Oleh karena itu, berbagai bentuk derma yang dilakukannya seperti sedekah dan hibah tidak diakui dan tidak diperhitungkan. Semua akad dan berbagai pentasharufan yang dilakukannya adalah batal, seperti jual beli, pengakuan dan penjatuhan talak, karena ia tidak memiliki kewenangan dan kepantasan secara hukum (*al-Ahliyyah*). Namun, perbuatan-perbuatan yang dilakukannya, seperti penghamilan dan merusakkan harta orang lain adalah tetap diperhitungkan, sehingga anak yang dilahirkan tetap dinasabkan kepada dirinya dan ia didenda atas tindakan pelanggaran dan kejahatan yang dilakukannya terhadap jiwa atau anggota tubuh atau melukai, sehingga ia berkewajiban membayar *ursy* (denda) jinayat (kejahatan).

Adapun di saat pada kondisi sadar secara penuh, sekiranya penyakit gila yang diidapnya hilang dan akal serta kesadarannya kembali normal dan sempurna seratus persen, maka semua pentasharufan yang dilakukannya dianggap sah dan berlaku efektif.

Oleh karena itu, jika kesembuhan dan kesadarannya tidak sempurna, sekiranya ia hanya bisa memahami sebagian hal saja, maka statusnya disamakan seperti anak kecil yang sudah *mumayyiz*, sehingga pentasharufan-pentasharufan yang dilakukannya statusnya adalah *mauquuf* (digantungkan, ditangguhkan) kepada izin dan persetujuan walinya, jika memang pentasharufan tersebut masuk kategori pentasharufan yang mengandung kemungkinan merugikan dan menguntungkan. Oleh karena itu, jika pentasharufan itu merugikan, maka hukumnya batal, namun jika menguntungkan, maka sah dan berlaku efektif. Ini adalah menurut pendapat ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah.

3. DAMPAK AL-HAJR TERHADAP TINDAKAN-TINDAKAN AL-MA'TUUH (ORANG IDIOT, ORANG YANG KACAU AKAL PIKIRANNYA)

Al-Ma'tuuh adalah orang yang lemah pikirannya, kacau ucapannya dan tidak memiliki kemampuan untuk mengambil langkah, pertimbangan dan tindakan secara baik dan benar, karena adanya gangguan pada akalnya, baik itu memang sejak lahir atau disebabkan suatu penyakit yang dideritanya.

Jika kondisi itu sangat parah, maka si penderita adalah orang yang tidak *mumayyiz*, sehingga oleh karena itu statusnya disamakan dengan orang gila dan anak kecil yang belum *mumayyiz*. Maka oleh karena itu, semua tindakan dan pentasharufan yang dilakukannya adalah batal. Kitab-kitab para fuqaha menyamakan penyakit ini dengan penyakit gila.[576]

Jika kondisi itu ringan, maka si penderita sama dengan anak kecil yang sudah *mumayyiz*. Jika pentasharufan yang dilakukannya adalah pentasharufan yang merugikan, maka menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah hukumnya batal, sedangkan jika pentasharufan itu adalah pentasharufan yang menguntungkan maka hukumnya sah. Sedangkan pentasharufan yang mengandung kemungkinan menguntungkan atau merugikan, maka statusnya digantungkan kepada izin dan persetujuan pihak wali. Sehingga oleh karena itu, orang yang mengalami ganguan akal seperti ini dengan gangguan yang ringan statusnya sama dengan anak kecil yang sudah *mumayyiz*.[577]

4. DAMPAK AL-HAJR TERHADAP TINDAKAN-TINDAKAN AS-SAFIIH

Berdasarkan kesepakatan madzhab-madzhab yang ada, *al-Hajr* diberlakukan atas *as-Safiih*, sebagaimana pemberlakuan *al-Hajr* atas anak kecil dan orang gila. Pemberlakuan *al-Hajr* atas *as-Safiih* adalah pendapat yang difatwakan dan pendapat yang terpilih di dalam madzhab Hanafi.

As-Safiih adalah orang yang berlaku boros dan menghambur-hamburkan hartanya serta mentasharufkannya pada tempat yang tidak benar dan tidak sejalan dengan hikmah dan syara'.

Ulama Malikiyyah[578] memiliki penafsiran tentang sifat *as-Safah*, yaitu menggunakan harta dalam kemaksiatan, seperti minuman keras dan judi atau taruhan, atau menggunakannya di

576 *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 170; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 191 dan setelahnya; *Takmilatul Fathi*, juz 7 hlm. 310-313; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 100 dan setelahnya; *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 66 dan setelahnya; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 293; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 382, 388; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 165 dan setelahnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 328; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 430 dan setelahnya.

577 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 100; *Takmilatul Fathi*, juz 7 hlm. 311.

578 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 393.

dalam muamalat seperti jual beli yang mengandung unsur *al-Ghabnulfaahisy* yang sudah keluar dari batas-batas kewajaran tanpa adanya suatu kemaslahatan (dengan sikap ketidak pedulian), atau menggunakannya untuk memenuhi nafsu dan keinginan-keinginan jiwa yang tidak sesuai dengan kewajaran dan kelumrahan orang-orang yang kondisi dan statusnya sama dengan dirinya dalam hal makanan, minuman, pakaian, kendaraan dan yang lainnya, atau merusakkannya secara sia-sia seperti melemparkan dan membuangnya di atas tanah, atau melemparkannya ke laut dan lain sebagainya.

Madzhab-madzhab yang ada berbeda pendapat seputar definisi sifat *as-Safah* atau definisi *as-Safiih* dan hukum-hukumnya.

a. Madzhab Hanafi[579]

Sifat *af-Safah* adalah menghambur-hamburkan dan menyia-nyiakan harta yang tidak sesuai dengan pandangan syara' atau akal, sekalipun itu di jalan kebaikan, seperti menggunakannya untuk membangun masjid-masjid dan lain sebagainya. Sikap menghambur-hamburkan harta adalah seperti berlebih-lebihan atau berlaku boros di dalam memenuhi kebutuhan hidup, menggunakannya untuk berbagai hal yang tidak memiliki tujuan atau memiliki tujuan namun tujuan seperti itu tidak dianggap sebagai sebuah tujuan oleh orang yang berakal dan shaleh seperti menggunakannya untuk membayar penyanyi, atau terlalu bersikap murah hati di dalam menjalankan bisnis perniagaan sehingga ia sering mengalami *al-Ghabnu.*[580]

As-Safiih adalah orang yang agak kurang akal pemikirannya (akalnya pendek), menyia-nyiakan harta untuk hal-hal yang tidak memiliki tujuan dan tidak pula mengandung kemaslahatan.

Terdapat perbedaan pendapat seputar hukum *as-Safiih.* Imam Abu Hanifah mengatakan, tidak boleh memberlakukan *al-Hajr* terhadap orang yang berstatus merdeka, berakal dan baligh hanya karena alasan *as-Safah*, utang, fasik dan bodoh. Oleh karena itu, tidak boleh memberlakukan *al-Hajr* terhadap *as-Safiih*, sehingga pentasharufannya terhadap hartanya status hukumnya tetap boleh sekalipun ia adalah orang yang menghambur-hamburkan dan menyia-nyiakan harta, menggunakannya untuk hal-hal yang tidak memiliki tujuan dan tidak pula mengandung kemaslahatan. Karena, mencabut kewenangannya atas hartanya berarti merampas dan melanggar kemanusiaannya serta memposisikannya seperti binatang. Hal ini tentunya lebih "jahat" dan lebih merugikan daripada sikap menghambur-hamburkan harta. Karena tidak boleh mengambil bahaya yang justru lebih besar untuk menghindari dan menolak bahaya yang lebih kecil. Allah SWT berfirman, *"Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk."*[581] Yang dimaksud adalah, memberikan kepada mereka harta mereka setelah mereka baligh.[582]

Akan tetapi, jika si anak mencapai baligh namun ia tidak memiliki sifat *ar-Rusyd* (kecakapan) dalam mengelola hartanya, maka har-

579 *Al-Badaa'i',* juz 7 hlm. 169, 171; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5 hlm. 195 dan setelahnya; *Takmilatul Fathi,* juz 7 hlm. 310 dan setelahnya; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* juz 5 hlm. 102 dan setelahnya; *Al-Lubaab,* juz 2 hlm. 68 dan setelahnya.

580 Bersikap toleran, bermurah hati dan berbuat baik di dalam berbagai transaksi bisnis secara hukum asal memang disyariatkan, hanya saja jika dilakukan secara berlebihan di luar batas kewajaran hukumnya adalah haram sama seperti sikap berlebihan di dalam memenuhi kebutuhan makan dan minum. Allah SWT berfirman, *"Dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, dan adalah (pembelanjaan itu) di tengah-tengah antara yang demikian."* (al-Furqaan: 67).

581 An-Nisaa': 2.

582 Namun perlu dicatat di sini, bahwa kemutlakan ayat ini dibatasi oleh ayat, *"Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya [as-Safiih], harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu)."* (An-Nisaa': 5).

tanya tidak boleh langsung diserahkan kepadanya pada awal-awal kebalighannya hingga mencapai usia dua puluh lima tahun. Dan jika ia melakukan pentasharufan terhadap hartanya setelah ia baligh namun belum mencapai usia dua puluh lima tahun, maka pentasharufannya itu berlaku efektif, karena dirinya sudah memiliki kelayakan dan kewenangan (*al-Ahliyyah*). Jika ia sudah mencapai usia dua puluh lima tahun, maka hartanya diserahkan kepadanya, sekalipun belum ada tanda-tanda pada dirinya bahwa ia sudah memiliki *ar-Rusyd*. Karena tidak diserahkan hartanya kepada dirinya adalah bertujuan untuk mendidik dan mendisiplinkan, sementara pendidikan dan pendisiplinan biasanya sudah tidak diberlakukan terhadap seseorang yang sudah mencapai usia dua puluh lima tahun, karena pada usia ini seseorang terkadang sudah mungkin untuk menjadi kakek. Sehingga oleh karena itu, tidak ada gunanya melarang dan tidak menyerahkan hartanya kepadanya. Namun semua pendapat ini adalah pendapat yang tidak difatwakan.

Sementara itu, dua rekan Imam Abu Hanifah, yaitu Muhammad dan Abu Yusuf berpendapat bahwa *al-Hajr* bisa diberlakukan terhadap *as-Safiih*, orang yang menanggung utang dan orang yang dungu. Namun *al-Hajr* tidak bisa diberlakukan terhadap orang fasik. Pendapat mereka berdua inilah yang difatwakan, dengan alasan demi melindungi harta *as-Safiih* dan orang yang dungu, serta demi melindungi kemaslahatan dan kepentingan pihak-pihak yang berpiutang. Dalil yang digunakan oleh Muhammad, Abu Yusuf dan para imam madzhab lainnya di dalam menetapkan diberlakukannya *al-Hajr* terhadap *as-Safiih* adalah ayat,

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ

"Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya [safiih], harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan."[583]

Di dalam ayat ini, Allah SWT melarang para wali menyerahkan harta orang *safiih* kepada dirinya. Hal ini menunjukkan berlakunya larangan bagi orang *safiih* dari melakukan pentasharufan terhadap hartanya. Karena seandainya ia diperbolehkan melakukannya, maka hal itu berarti memberinya kesempatan untuk membinasakan dan menyia-nyiakan hartanya ketika hartanya itu masih berada di tangan si wali. Jika begitu, maka berarti tidak ada gunanya lagi ketentuan larangan menyerahkan hartanya kepada dirinya. Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh ath-Thabrani dengan sanad shahih, Rasulullah saw. bersabda, *"Kekanglah tangan orang-orang safiih di antara kamu sekalian."*

Kemudian di samping itu, pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang *safiih* adalah demi menjaga dan melindungi kemaslahatan dan kepentingan dirinya serta menjauhkannya dari hal-hal yang merugikannya dengan cara menjaga hartanya, serta bisa menjauhkan dirinya dari terjatuh ke dalam kondisi miskin. Sebagaimana pula, pemberlakuan *al-Hajr* terhadapnya juga demi melindungi kemaslahatan dan kepentingan umum dengan menjauhkan hal-hal yang merugikan dari pihak-pihak yang melakukan hubungan transaksi atau muamalat dengannya. Sehingga ia tidak menjadi beban bagi masyarakat. Juga dapat melindungi harta benda dari hal-hal yang merugikan. Menolak kemudharatan hukumnya adalah wajib menurut syara' berdasarkan sabda Rasulullah saw. dalam sebuah hadits, *"laa dharara wa laa dhi-*

583 An-Nisaa': 5.

raara," (tidak ada kemudharatan dan tidak boleh menimpakan kemudharatan).[584]

Berdasarkan pendapat Muhammad dan Abu Yusuf yang merupakan pendapat yang difatwakan, maka status hukum orang *safiih* adalah seperti status hukum anak kecil yang sudah *mumayyiz*. Sehingga tindakan-tindakan yang dilakukannya yang memungkinkan untuk di*fasakh*, maka status hukumnya sah namun ditangguhkan dan digantungkan kepada persetujuan dan pelulusan pihak wali. Ketika dirinya melakukan transaksi jual beli setelah diberlakukannya *al-Hajr* atas dirinya, maka jual beli itu statusnya tidak terealisasi dan tidak berlaku efektif. Namun jika dalam jual beli yang dilakukannya itu mengandung kemaslahatan, maka hukumnya bisa terealisasi dan berlaku efektif dengan mendapat persetujuan dan legitimasi dari hakim.

Adapun tindakan-tindakan (*at-Tasharruf*) yang dilakukannya yang tidak mengandung kemungkinan pem*faskh*an seperti pernikahan dan penjatuhan talak, maka status hukumnya tetap sah. Oleh karena itu, jika ia menikahi seorang perempuan atau empat perempuan, maka pernikahannya itu boleh. Karena pernikahan adalah termasuk salah satu kebutuhan dasarnya, juga karena akad nikah tidak bisa dibatalkan oleh gurauan (maksudnya, jika dilakukan dengan bergurau, maka hukumnya tetap sah dan tidak bisa dibatalkan). Kemudian ketika dalam akad nikah tersebut, dirinya menyebutkan mahar yang kadarnya sesuai dengan mahar *mitsl* (mahar standar) bagi si perempuan yang dinikahinya itu, maka hukumnya boleh. Namun jika lebih dari itu, maka yang kelebihannya itu status hukumnya batal. Karena kelebihan itu bukan merupakan sesuatu yang bersifat darurat dan bukan sebuah keharusan. Dan seandainya ia menceraikannya sebelum digauli, maka yang harus ia bayarkan adalah separuh dari mahar yang disebutkan.

Jika ia berwasiat dalam batasan sepertiga dari hartanya, maka wasiat itu sah. Namun dengan syarat, wasiat itu untuk hal-hal yang bersifat amal sosial, seperti untuk diinfakkan kepada fakir miskin, membangun masjid, tempat pengobatan atau sekolahan. Alasannya adalah, karena wasiat tidak dilaksanakan kecuali setelah dirinya meninggal dunia.

Jika ia memberikan suatu pengakuan telah melakukan suatu tindak kejahatan yang berkonsekuensi dirinya harus dijatuhi hukuman *hadd* atau qishash, maka pengakuan itu hukumnya boleh. Namun jika pengakuan itu berkonsekuensi dirinya harus menyerahkan sejumlah harta, maka pengakuan itu tidak sah jika dilakukan setelah diberlakukannya *al-Hajr* atas dirinya.

Ia tetap berkewajiban menafkahi anak-anaknya, isteri dan kaum kerabat yang nafkahnya menjadi tanggungan dirinya. Ia juga tetap berkewajiban mengeluarkan zakat hartanya, karena sifat *as-Safah* tidak bisa membatalkan atau menggugurkan hak-hak orang lain.

Berbagai ibadah yang dilakukannya juga tetap sah, termasuk di antaranya adalah ibadah haji wajib. Akan tetapi hakim tidak boleh menyerahkan biaya dan ongkos hajinya kepada dirinya, akan tetapi harus diserahkan kepada jama'ah haji lain yang terpercaya yang nantinya akan mengatur dan mengelola pengeluaran biaya nafkahnya selama perjalanan menunaikan ibadah haji. Hal ini dengan tujuan supaya ia tidak menggunakannya untuk hal-hal lain di luar kebutuhan ongkos haji.

Perlu dicatat, bahwa pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang *safiih* atau orang yang memiliki utang harus berdasarkan keputusan hakim. Hal

584 Ini adalah hadits *hasan* yang diriwayatka oleh Ibnu Majah, Ad-Daraquthni dan yang lainnya secara *musnadi* dari Abu Sa'id Al-Khudri r.a. Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Malik dalam kitab Al-Muwaththa` secara *mursal* dari Amr Ibnu Yahya dari ayahnya dari Rasulullah saw. Hadits ini memiliki sejumlah jalur periwayatan yang saling menguatkan antara satu dengan yang lainnya.

ini berbeda dengan pemberlakuan *al-Hajr* terhadap anak kecil, orang gila dan *al-Ma'tuuh*.

b. Madzhab Maliki[585]

Orang *safiih* adalah orang yang menghambur-hamburkan hartanya, adakalanya karena ia membelanjakannya demi menuruti keinginan hawa nafsunya, atau adakalanya karena ia memiliki akal yang pendek dan tidak memahami kemaslahatan-kemaslahatan dirinya, meskipun dirinya adalah orang yang baik keberagamaannya.

Sedangkan sifat *as-Safah* adalah membelanjakan harta untuk hal-hal selain yang dikehendaki dari harta tersebut menurut syara'. Pemberlakuan *al-Hajr* terhadap *safiih* merupakan hak seorang ayah, jika sifat *safah*-nya tersebut mendekati usia baligh, seperti anak kecil. Namun jika kemunculan sifat *safah* tersebut bersifat insidentil dan baru muncul setelah berlalunya usia baligh lebih dari satu tahun, maka pemberlakuan *al-Hajr* terhadapnya harus berdasarkan keputusan hakim.

Adapun hukum-hukum pentasharufan atau tindakannya adalah seperti berikut.

Apabila ia adalah orang laki-laki yang sudah baligh dan sifat *safah*-nya itu memang benar-benar pasti dan nyata, namun ia tidak memiliki seorang wali atau pengawas (yaitu yang disebut dengan *safiih muhmal* atau orang *safiih* yang telantar), maka pentasharufan yang dilakukannya sebelum diberlakukannya *al-Hajr* atas dirinya, statusnya adalah terealisasi dan berlaku efektif tanpa harus mendapatkan persetujuan dan pelulusan dari siapa pun menurut pendapat yang *raajih*, meskipun itu merupakan bentuk pentasharufan tanpa imbalan atau ganti. Baik apakah sifat *safah*-nya itu adalah memang asli (yakni sudah muncul sebelum baligh) dan tidak bersifat insidentil, ataupun bersifat insidentil dan baru muncul setelah baligh dalam keadaan *rasyiid* (maksudnya, ia baligh dalam keadaan *rasyiid*, namun kemudian beberapa waktu setelah itu, muncul sifat *safah* pada dirinya).

Adapun jika ia adalah orang yang sifat *safah*-nya tidak diketahui secara pasti, maka status pentasharufan yang dilakukannya adalah terealisasi dan berlaku efektif berdasarkan kesepakatan ulama.

Adapun anak kecil yang *safiih* dan orang perempuan baligh yang *safiih*, sementara mereka berdua tidak memiliki wali, maka pentasharufan-pentasharufan yang mereka berdua lakukan adalah ditolak, hingga si anak itu mencapai baligh dan si perempuan tersebut mencapai usia tua dan menopause, yaitu usia empat puluh tahun atau usia lima puluh sampai enam puluh tahun, atau hingga satu tahun dihitung sejak suaminya menggaulinya.

Wasiat orang *safiih* yang menjalani status *al-Hajr* tetap sah dan berlaku efektif, sebagaimana talak dan khuluknya. Hibah, sedekah, pemberian dan hal-hal yang bersifat amal lainnya yang ia lakukan statusnya tidak *laazim* (tidak berlaku mengikat). Sedangkan pengakuan yang ia berikan bahwa dirinya telah melakukan suatu tindakan yang berkonsekuensi dirinya dihukum *hadd* atau qishash, adalah sah.

Adapaun pentasharufan dengan adanya imbalan atau ganti yang dilakukan oleh orang *safiih* yang menjalani status *al-Hajr*, maka statusnya ditangguhkan dan digantungkan kepada penilaian dan persetujuan pihak wali. Dengan kata lain, status hukumnya sama seperti status hukum pentasharufan yang dilakukan anak kecil yang *mumayyiz* yang telah dikemukakan di atas.

Sedangkan bagi seseorang yang menjadi wali bagi *al-Mahjuur 'alaih* (orang yang menjalani *al-Hajr*), ia harus melakukan tindakan-

---

585 *Asy-Syarhul Kabiir wa Haasyiyatud Dasuuqii*, juz 3 hlm. 296 dan setelahnya; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 387 dan setelahnya serta 393; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 279; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 321.

tindakan menyangkut *al-Mahjuur 'alaih* itu berdasarkan kemaslahatan dan kebaikan yang kembali kepada si *al-Mahjuur 'alaih* tersebut, baik kemaslahatan yang bersifat langsung maupun kemaslahatan di kemudian hari. Sehingga si wali bisa mengambil sikap tidak mengambil hak syuf'ah dan hak qishash. Namun, ia tidak boleh memberikan ampunan kepada orang yang telah melakukan kejahatan disengaja atau tersalah yang menyangkut hak *al-Mahjuur 'alaih* secara cuma-cuma tanpa meminta ganti rugi berupa harta, karena hal itu tidak mengandung kemaslahatan bagi si *al-Mahjuur 'alaih*.

c. Madzhab Syafi'i[586]

Sifat as-Safah adalah, menghambur-hamburkan (*tabdziir*)[587] harta dan buruknya pentasharufan dengan menyia-nyiakan harta dengan melakukan transaksi dan lain sebagainya yang mengandung kemungkinan dirinya mengalami *al-Ghabnul faahisy*. Atau melemparkan harta–meskipun sedikit–ke laut atau api, atau lain sebagainya. Atau menggunakannya untuk sesuatu yang diharamkan meskipun itu berupa kemaksiatan yang tergolong dosa kecil, karena hal itu berarti dirinya tidak memiliki kematangan dalam beragama.

Menurut pendapat yang lebih shahih, menggunakan harta, meskipun dalam jumlah besar, untuk sedekah dan hal-hal yang bersifat amal lainnya, untuk membeli makanan dan minuman, yang kesemuanya ia lakukan di luar batas-batas kewajaran yang sesuai dengan kondisinya, adalah tidak termasuk kategori *tabdziir* (boros, menghambur-hamburkan harta). Karena ia memiliki tujuan dan target yang diinginkan dari penggunaan harta untuk hal-hal yang bersifat amal, yaitu pahala. Karena tidak ada yang namanya *as-Saraf* (berlebih-lebihan) dalam hal kebajikan, sebagaimana tidak ada kebaikan sama sekali dalam sikap *as-Saraf*. Juga karena harta dicari untuk dimanfaatkan dan dinikmati.

Pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang *safiih* harus berdasarkan keputusan hakim, bukan yang lainnya, baik itu ayah atau kakek. Karena penetapan untuk memberlakukan *al-Hajr* adalah bidang ijtihad. Bagi seorang hakim ketika memutuskan untuk memberlakukan *al-Hajr* atas seseorang dianjurkan untuk mempersaksikannya. Tujuannya adalah supaya orang-orang tahu bahwa orang tersebut menjalani status *al-Hajr*, sehingga mereka tidak melakukan transaksi dengannya. Seandainya ia kembali menjadi orang yang *rasyiid* (sifat *as-Safah* sudah hilang dari dirinya), maka *al-Hajr* yang diberlakukan atas dirinya itu tidak bisa tercabut kecuali harus dengan keputusan hakim juga. Sebagaimana pemberlakuan *al-Hajr* atas dirinya juga tidak bisa dilakukan kecuali harus dengan keputusan hakim.

Pihak yang menjadi wali bagi orang *safiih* adalah hakim. Karena hak perwalian sang ayah atau yang lainnya atas dirinya telah hilang. Sehingga yang memiliki kewenangan untuk mengawasi dan memonitor si *safiih* tersebut adalah pihak yang memiliki wewenang mengambil pertimbangan dan keputusan hukum yang bersifat umum (yaitu hakim).

Adapun dalam kaitannya dengan hukum-hukum pentasharufannya (tindakannya) adalah seperti berikut.

Pernikahan yang dilakukannya sah dengan izin wali. Begitu juga dengan talak, rujuk, khuluk dengan *'iwadh* (pengganti) senilai dengan mahar yang diberikannya atau kurang dari itu, *zhihaar, ilaa'*, pengingkaran dan penyangkalan bahwa anak yang dilahirkan isterinya bukan-

586 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 168, 170-173; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 332.

587 *At-Tabdziir* adalah tidak mengetahui dan tidak memahami hak-hak yang sebenarnya. Sedangkan *as-Saraf* adalah tidak mengetahui dan tidak memahami kadar dan batasan hak-hak. Hakekat *as-Saraf* adalah sesuatu yang tidak terpuji di dunia dan tidak mendatangkan pahala di akhirat.

lah dari benihnya dengan jalan *li'aan*, pengakuan bahwa anak yang dilahirkan budak perempuannya itu adalah dari benihnya (*istilhaaq*), semua itu adalah sah.

Adapun pentasharufan yang ia lakukan berkaitan dengan harta, maka menurut pendapat yang lebih shahih adalah tidak sah meskipun berdasarkan izin si wali. Karena ia adalah orang yang tidak memiliki kewenangan yang diperhitungkan dalam mentasharufkan harta, sebagaimana pentasharufan harta yang dilakukan oleh anak kecil yang diberi izin oleh walinya. Oleh karena itu, orang *safiih* yang menjalani status *al-Hajr*, jual beli dan hibah yang dilakukannya tidak sah. Oleh karena itu, seandainya ia membeli sesuatu atau berutang sesuatu dan sesuatu itu telah ia terima, lalu mengalami kerusakan atau ia rusakkan, maka ia tidak ada denda apa pun atas dirinya. Pengakuannya bahwa dirinya memiliki tanggungan utang adalah tidak sah; baik sebelum diberlakukannya *al-Hajr* atas dirinya maupun setelahnya, sama seperti anak kecil. Sebagaimana juga tidak sah pengakuannya bahwa dirinya telah merusakkan harta atau telah melakukan tindak kejahatan yang mengharuskan dirinya membayar denda, seperti utang dalam suatu muamalat. Adapun pengakuannya yang mengharuskan dirinya dihukum *hadd* atau qishash, maka pengakuan itu sah, karena tidak berkaitan dengan harta dan tidak adanya suatu kecurigaan. Tangannya harus dipotong jika pengakuan yang mengharuskan dirinya dihukum *hadd* adalah kasus pencurian. Jika pihak yang berhak menuntut qishash terhadap dirinya memberikan ampunan kepadanya, maka ia tidak berkewajiban memberi ganti rugi berupa harta. Karena tertetapkannya ganti rugi harta adalah ketika pihak yang berhak menuntut qishash memberi ampunan, sehingga tertetapkannya ganti rugi di sini berarti karena tindakan orang lain, yaitu pihak yang berhak menuntut qishash, bukan karena pengakuannya itu. Sehingga oleh karena itu, ia tidak berkewajiban memberi ganti rugi berupa harta. Karena yang menyebabkan tertetapkannya ganti rugi harta adalah tindakan orang lain, bukan pengakuannya.

Adapun dalam kaitannya dengan ibadah-ibadah wajib secara mutlak dan ibadah-ibadah sunnah yang bersifat ibadah fisik, maka statusnya sama dengan orang yang *rasyiid*. Adapun ibadah sunnah yang berkaitan dengan harta seperti sedekah sunnah, maka statusnya tidak sama dengan orang yang *rasyiid*.

Akan tetapi ia tidak boleh mendistribusikan sendiri zakatnya, karena itu adalah termasuk sesuatu yang membutuhkan kewenangan dan merupakan bentuk pentasharufan harta. Akan tetapi jika seandainya walinya mengizinkan kepadanya dan si wali telah menentukan siapa saja yang harus ia beri zakat, maka itu sah, sama seperti anak kecil yang sudah *mumayyiz*. Namun dengan syarat harus dengan pengawasan si wali atau wakilnya. Karena jika dibiarkan saja tanpa diawasi, maka kemungkinan bisa saja ia akan "merusakkan" harta zakat yang akan diserahkan tersebut, atau ia berbohong dengan mengatakan telah menyerahkannya, padahal belum.

Jika ia bernadzar dengan harta dalam bentuk tanggungan (seperti, saya bernadzar dengan bersedekah sebanyak sekian misalnya) maka nadzarnya itu sah. Namun jika nadzar tersebut adalah dengan sesuatu yang ditentukan dari hartanya, maka itu tidak sah (seperti, ia memiliki seekor kambing, lalu ia berkata, saya bernadzar akan memotong kambingku ini).

Jika ia berihram haji wajib (baik haji wajib yang bersifat asal, haji wajib yang bersifat qadha` atau haji wajib karena dinadzari sebelum diberlakukannya *al-Hajr* terhadap dirinya), maka si wali menyerahkan ongkosnya kepada orang yang terpercaya yang nantinya akan mengatur dan mengelola pengeluaran biaya nafkahnya selama perjalanan menunaikan ibadah haji, sama seperti pendapat ulama Hanafiyyah.

Pada saat dirinya sudah menjalani status *al-Hajr*, lalu ia berihram untuk haji atau umrah sunnah, atau berihram haji atau umrah karena nadzar, sementara ongkos dan biaya yang dibutuhkan untuk melakukan perjalanan menunaikannya melebihi jumlah nafkahnya yang wajar ketika sedang di rumah (tidak dalam bepergian), maka pihak wali boleh melarang dirinya untuk melanjutkan haji atau umrah tersebut (misalnya, nafkahnya yang wajar ketika sedang di rumah adalah 1000 misalnya, sedangkan ongkos yang dibutuhkan untuk menunaikan haji tersebut adalah 1500). Hal ini dalam rangka menjaga dan melindungi hartanya. Pendapat madzhab Syafi'i menyatakan, bahwa dalam kasus ini, posisinya disamakan seperti *al-Muhshar* (orang yang terhalang untuk melanjutkan ibadah hajinya), sehingga ia harus bertahallul, karena ia terhalang dari melanjutkan ibadah hajinya dan ia bertahallul dengan puasa, karena ia tidak boleh menggunakan hartanya. Akan tetapi, jika seandainya di perjalanan haji tersebut dirinya bisa bekerja dan mendapatkan harta yang jumlahnya menyamai jumlah ongkos yang dibutuhkannya yang melebihi dari jumlah nafkahnya yang wajar ketika sedang di rumah sebagaimana yang disebutkan di atas (yaitu bisa mendapatkan harta sebanyak 500), maka tidak boleh melarangnya untuk menyempurnakan dan melanjutkan hajinya tersebut. Karena di sini ia bisa melanjutkan dan menyempurnakan hajinya itu tanpa harus mengganggu dan menggunakan hartanya melebihi dari jumlah biaya nafkahnya yang wajar ketika sedang di rumah.

d. Madzhab Hanbali[588]

Orang *safiih* adalah orang yang tidak memiliki pentasharufan dengan baik.

Sebagaimana pendapat para imam yang lain, pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang *safiih* harus dengan keputusan hakim, sebagaimana pencabutan pemberlakuan *al-Hajr* dari dirinya juga harus dengan keputusan dan rekomendasi hakim. Karena pemberlakuan *al-Hajr* terhadap dirinya adalah berdasarkan keputusan hakim, maka begitu pula dengan pencabutannya, juga harus dengan keputusan hakim, sama seperti orang yang memiliki tanggungan utang yang mengalami kepailitan (*al-Madiin al-Muflis*).

Jika seorang hakim memutuskan diberlakukannya *al-Hajr* terhadap seseorang, maka dianjurkan untuk mengumumkannya dan mempersaksikannya, supaya orang-orang mengetahuinya dan selanjutnya tidak melakukan transaksi dengan dirinya, sama seperti pendapat ulama Syafi'iyyah. Oleh karena itu, jika selanjutnya masih ada orang yang tetap melakukan transaksi dengannya, maka orang tersebut berarti membinasakan hartanya.

Wali bagi orang *safiih* adalah, ayahnya, atau *washi* sepeninggal sang ayah, atau hakim jika memang tidak ada ayah atau *washi*. Hal ini jika memang ia menjalani status *al-Hajr* semenjak masih kecil dan terus berlanjut karena ia memiliki sifat *as-Safah*. Namun jika pemberlakuan *al-Hajr* terhadap dirinya tersebut adalah diperbarui lagi paska baligh (maksudnya, setelah baligh ia tidak menjalani status *al-Hajr*, kemudian beberapa waktu setelah itu, ia harus menjalani *al-Hajr* lagi karena memiliki sifat *as-Safah*), maka yang berwenang mengatur dan mengambil kebijakan berkenaan dengan hartanya adalah hakim. Karena pemberlakuan *al-Hajr* dan pencabutannya harus dengan berdasarkan keputusan hakim, maka begitu pula wewenang mengatur dan mengambil kebijakan berkenaan dengan hartanya.

Adapun hukum pentasharufan orang *safiih* adalah seperti berikut.

Pernikahannya sah, baik dengan izin wali maupun tidak, sebagaimana pendapat ulama Hanafiyyah, jika memang ia adalah orang

588 *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 469-475; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 440-443.

yang butuh kepada nikah. Karena dalam kondisi seperti ini, pernikahannya itu murni mengandung kemaslahatan. Namun mahar yang ia bayarkan haruslah sesuai dengan mahar standar si isteri, tidak boleh lebih dari itu. Karena jika lebih, berarti itu merupakan bentuk derma, sementara orang *safiih* bukanlah orang yang memiliki kewenangan dan kelayakan untuk melakukan derma. Namun jika ia adalah orang yang tidak butuh kepada nikah, maka pernikahannya tidak sah kecuali harus dengan izin dan persetujuan walinya. Karena nikah adalah bentuk pentasharufan yang membutuhkan harta, sehingga oleh karena itu tidak sah tanpa seizin walinya, sama seperti pentasharufan berupa membeli sesuatu.

Talak yang dijatuhkannya adalah sah, karena talak bukanlah termasuk bentuk pentasharufan harta. Begitu pula, pengkhulukannya terhadap isterinya juga sah. Karena jika penjatuhán talak yang dirinya tidak harus membayar sejumlah harta saja sah ia lakukan, maka apalagi khuluk yang justru dirinya mendapat sejumlah harta (yaitu yang disebut *'iwadh*) yang dibayarkan oleh pihak isteri kepadanya, tentunya juga sah. Namun *'iwadh* tersebut tidak boleh diserahkan kepadanya, dan ini adalah pendapat yang disepakati secara fiqh, sebagaimana hasil pengamatan kami.

Begitu pula dengan *zhihaar, li'aan,* penafian nasab dari si *safiih* berdasarkan *li'aan,* serta pengakuannya bahwa si anak yang terlahir adalah dari benihnya, semua itu sah.

Jika ia berwasiat, maka wasiatnya itu juga sah, sebagaimana pendapat para fuqaha yang lainnya. Karena wasiat adalah murni mengandung kemaslahatan bagi dirinya. Sebab wasiat adalah bentuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan menggunakan hartanya setelah dirinya tidak membutuhkannya lagi.

Jika ia memberikan suatu pengakuan telah melakukan tindakan kejahatan yang mengharuskan dirinya dihukum *hadd* atau qishash, maka pengakuannya itu sah, sama seperti pendapat para fuqaha lainnya, misalnya seperti mengaku telah berbuat zina, mencuri, menenggak minuman keras, *al-Qadzaf* (menuduh orang lain telah melakukan zina tanpa berdasarkan saksi), membunuh dengan pembunuhan disengaja, memotong tangan orang lain dan lain sebagainya.

Jika ia mengaku telah melakukan suatu tindak kejahatan yang mengharuskan dirinya diqishash, lalu pihak yang berhak menuntut qishash mengampuninya dan tidak mengqishashnya, akan tetapi meminta ganti rugi berupa harta, maka pendapat yang benar adalah, ia tidak wajib membayarnya seketika, sebagaimana pendapat ulama Syafi'iyyah. Karena kemungkinan bisa saja si *safiih* dan pihak yang berhak menuntut qishash tersebut, keduanya memang berkolusi dan melakukan kesepakatan secara diam-diam dalam hal pemberian ampunan tersebut. Akan tetapi, ia baru wajib membayarnya ketika status *al-Hajr* telah dicabut dari dirinya.

Jika ia mengaku bahwa dirinya memang memiliki tanggungan utang, atau mengaku telah melakukan suatu tindakan yang berkonsekuensi dirinya harus menanggung utang seperti mengaku telah melakukan tindak kejahatan tersalah, melakukan tindak kejahatan mirip sengaja (*syibhu 'amdin*), merusakkan harta orang lain, mengghashabnya atau mencurinya, maka utang itu belum tetap dan belum wajib ia bayarkan selama dirinya masih menjalani status *al-Hajr*. Karena *al-Hajr* diberlakukan terhadap dirinya adalah demi kemaslahatan dirinya. Akan tetapi yang zhahir dari pendapat ulama Hanabilah adalah, utang itu baru berstatus tetap dan wajib ia bayar setelah status *al-Hajr* dicabut dari dirinya.

Hukum orang *safiih* sama seperti hukum anak kecil dan orang gila dalam hal wajibnya denda karena merusakkan harta orang lain tanpa seizinnya, sebagaimana pendapat para fuqaha lainnya.

Orang *safiih* tidak sah melakukan derma, seperti hibah dan waqaf, sama seperti pendapat para fuqaha lainnya. Karena berderma adalah murni mengandung *dharar* (kerugian), dan orang *safiih* bukanlah orang yang memiliki wewenang dan kelayakan untuk melakukan derma. Hal ini dalam rangka menjaga dan melindungi hartanya. Orang *safiih* juga tidak sah melakukan separtneran (*syarikah*), *hawaalah* (pengalihan utang, menjadi sebagai pihak *muhiil*), menjadi sebagai pihak *muhaal 'alaih*, dan menjadi *kafiil* (pemberi jaminan) untuk orang lain. Karena hal-hal tersebut merupakan bentuk pentasharufan harta, maka oleh karena itu tidak sah ia lakukan, sama seperti jual beli.

Orang *safiih* tidak sah melakukan pentasharufan berupa jual beli tanpa seizin wali. Sehingga karena itu, hukum jual beli orang *safiih* adalah batal. Karena ia adalah orang yang menjalani *al-Hajr* demi untuk menjaga dan melindungi hartanya.

Jika pihak wali memberi izin kepada si *safiih* untuk melakukan jual beli, maka bagaimana hukum jual beli itu, apakah sah ataukah tidak? Di sini terdapat dua versi pendapat.

Pertama, sah, karena jual beli adalah akad *mu'aawadhah* (pertukaran), maka oleh karena itu, ia memiliki wewenang untuk melakukannya dengan adanya izin dari walinya, sama seperti akad nikah. Tampaknya, ini adalah versi pendapat yang lebih *raajih* menurut mereka.

Kedua, tidak sah, karena diberlakukannya *al-Hajr* terhadap dirinya adalah dikarenakan ia memiliki sikap memubadzirkan harta dan buruknya pentasharufan serta pengaturannya. Oleh karena itu, jika ia diberi izin, maka itu berarti memberinya izin melakukan sesuatu yang tidak mengandung maslahat, maka oleh karenanya tidak sah. Kita telah mengetahui, bahwa versi pendapat yang kedua ini adalah pendapat yang lebih shahih menurut ulama Syafi'iyyah.

Orang *safiih* tetap harus menunaikan kewajiban-kewajiban syar'inya, seperti memenuhi nafkah isteri, pembantu dan orang-orang yang nafkahnya menjadi tanggung jawab dirinya.

Ia juga tetap terbebani kewajiban-kewajiban agama yang berkaitan dengan harta, seperti zakat. Akan tetapi, ia tidak boleh mendistribusikannya sendiri, akan tetapi yang mendistribusikannya adalah walinya, sebagaimana pentasharufan dan pengaturan harta lainnya.

Ia sah bernadzar melakukan setiap bentuk ibadah fisik, seperti haji, puasa dan shalat. Karena ia tidak menjalani *al-Hajr* terhadap fisiknya.

Namun ia tidak sah bernadzar melakukan bentuk-bentuk ibadah harta, seperti sedekah dan berkurban. Karena itu termasuk bentuk pentasharufan terhadap harta.

Apabila ia berihram haji wajib, maka itu sah, sebagaimana ibadah-ibadahnya yang lain. Namun, biaya dan ongkos hajinya itu diserahkan kepada seseorang yang tepercaya yang akan mengatur dan mengelola pengeluarannya untuk memenuhi kebutuhannya selama pelaksanaan ibadah haji tersebut sampai ia kembali pulang, sama seperti pendapat para fuqaha yang lain.

Apabila ibadah haji yang ia lakukan itu adalah ibadah haji sunnah, sementara biaya atau ongkos yang dibutuhkannya untuk pergi melaksanakan haji itu kadarnya sama dengan biaya nafkahnya ketika di rumah, atau lebih tinggi namun diperjalanan dirinya bisa bekerja dan mendapatkah harta yang dapat menutupi kelebihan itu (misalnya, biaya perjalanannya adalah 1500, sedangkan biaya nafkahnya ketika di rumah adalah 1000, namun dalam perjalanan haji itu, ia bisa bekerja mendapatkan uang sebanyak 500), maka walinya tidak boleh melarangnya untuk menyempurnakan dan melanjutkan hajinya itu. Karena haji tersebut meskipun haji sunnah, namun ketika ia sudah memulai dan masuk ke dalamnya, maka statusnya berubah menjadi wajib untuk disempurnakan. Namun jika ia tidak bisa bekerja

mendapatkan harta dalam jumlah yang bisa untuk menambali kelebihan tersebut (yaitu 500), maka si wali hendaknya melarangnya untuk menyempurnakan haji sunnah tersebut dan menyuruhnya untuk bertahallul, karena pelaksanaan haji tersebut mengandung kerugian bagi dirinya, dan ia bertahallul dengan berpuasa, yaitu berpuasa selama sepuluh hari, sama seperti orang yang berada dalam kondisi sulit dan terhalang dari meneruskan dan menyempurnakan ritual hajinya, sebagaimana pendapat ulama Syafi'iyyah.

Hukum pentasharufan seorang wali bagi orang *safiih* sama seperti hukum pentasharufan seorang wali bagi anak kecil dan orang gila, yaitu harus memberikan kemaslahatan bagi orang yang berada di bawah perwaliannya.

Kesimpulannya adalah, bahwa pentasharufan-pentasharufan orang *safiih* berupa jual beli dan lain sebagainya, status hukumnya ditangguhkan dan digantungkan kepada persetujuan dan pelulusan pihak wali menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah status hukumnya adalah batal sekalipun berdasarkan izin dan persetujuan walinya. Adapun menurut ulama Hanabilah, status hukumnya batal jika tidak dengan izin walinya, sedangkan jika dengan izin walinya maka status hukumnya sah dan berlaku efektif berdasarkan pendapat yang *raajih*.

5. DAMPAK AL-HAJR TERHADAP ORANG MUGHAFFAL

Orang *mughaffal* atau orang yang memiliki sifat *al-Ghaflah* adalah orang yang kerap mengalami *al-Ghabnu* (penipuan harga) di dalam jual beli dan tidak bisa mengetahui pengaturan dan langkah-langkah yang bisa memberikan keuntungan dalam jual beli, karena dirinya minim pengalaman dan terlalu lugu. Bedanya orang *mughaffal* dengan orang *safiih* adalah, jika orang *mughaffal* tidak merusakkan dan menyia-nyiakan hartanya, tidak mengikuti kemauan hawa nafsunya dan tidak bermaksud serta tidak sengaja melakukan pengrusakan dan penyia-nyiaan terhadap hartanya dalam keadaan sadar. Sedangkan orang *safiih* adalah sebaliknya, ia memang menyia-nyiakan dan merusakkan hartanya secara sengaja dan sadar, serta mengikuti kemauan hawa nafsunya. Orang *mughaffal* beda dengan orang *ma'tuuh*, karena orang *ma'tuuh* rancu dan kacau perkatannya.

Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa, *al-Hajr* tidak diberlakukan terhadap orang *mughaffal*, sedangkan kedua rekannya (Muhammad dan Abu Yusuf) berpendapat sebaliknya, yaitu *al-Hajr* diberlakukan terhadap orang *mughaffal*. Pendapat yang difatwakan adalah pendapat Muhammad dan Abu Yusuf. Ini juga merupakan pendapat para fuqaha lainnya. Pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang *mughaffal* adalah dalam rangka demi melindungi dan menjaga kemaslahatannya. Hukum pentasharufan-pentasharufan orang *mughaffal* sama seperti orang *safiih*.[589]

- **Kapan pemberlakuan al-Hajr terhadap orang safiih dan orang mughaffal bisa dimulai dan kapan berakhirnya.**

Muhammad Ibnul Hasan dan Ibnul Qasim Al-Maliki[590] mengatakan, bahwa *al-Hajr* terhadap orang *safiih* dan orang *mughaffal* bisa diberlakukan mulai pada saat munculnya tanda atau indikasi-indikasi adanya sifat *as-Safah* atau *al-Ghaflah* pada diri seseorang, dan *al-Hajr* tersebut bisa tercabut dengan hilangnya tanda atau indikasi-indikasi tersebut, tanpa harus berdasarkan kepada keputusan hakim. Karena ada dan tidaknya akibat adalah terkait dengan sebab.

Berdasarkan pendapat ini, maka dengan kemunculan tanda dan indikasi-indikasi ter-

589 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 102 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 198 dan setelahnya; *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 169.

590 *Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 103, 106; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 297 dan setelahnya.

sebut, pentasharufan-pentasharufan mereka berdua status hukumnya tidak sah dan tidak berlaku efektif, dan mereka menjadi orang yang berstatus *al-Mahjuur 'alaih* meskipun sebelum keluarnya keputusan dari hakim.

Sementara itu, mayoritas fuqaha dan Abu Yusuf berpendapat (dan pendapat Abu Yusuf ini adalah yang *raajih* menurut ulama Hanafiyyah)[591] bahwa pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang *safiih* dan orang *mughaffal* atau pencabutannya tidak bisa ditetapkan kecuali dengan berdasarkan keputusan hakim. Karena sifat *as-Safah* dan *al-Ghaflah* bukanlah sesuatu yang bisa dengan mudah dapat ditangkap dan dideteksi seperti gila dan *al-'Atah* (idiot). Akan tetapi keduanya hanya bisa dideteksi melalui pengamatan terhadap pentasharufan dan tindakan-tindakan yang muncul dari keduanya, dan ini merupakan perkara yang bersifat perkiraan, pengamatan, dan ijtihad yang hasilnya bisa beragam sesuai dengan arah dan sudut pandang. Maka oleh karena itu, di sini diperlukan keputusan hakim, sebagai langkah kehati-hatian dalam memandang perkara yang ada, menghindari terjadinya perselisihan dan perbedaan pendapat, mencegah terjadinya penyesatan dan pengelabuhan pihak-pihak yang melakukan transaksi dengan mereka berdua dan menjauhkan mereka dari hal-hal yang tidak diinginkan. Karena mereka tidak mengetahui hakekat status mereka berdua kecuali dengan keputusan pemberlakuan *al-Hajr* terhadap mereka berdua dari hakim.

Ini adalah pendapat yang *raajih* menurut penilaian saya, karena lebih akurat, hati-hati dan lebih menjamin tidak terjadinya penyesatan dan hal-hal yang merugikan. Pendapat ini berkonsekuensi bahwa pentasharufan-pentasharufan orang *safiih* dan orang *mughaffal* sebelum keluarnya keputusan pemberlakuan *al-Hajr* terhadap mereka berdua dari hakim, adalah sah dan berlaku efektif. Oleh karena itu, penjualan yang dilakukan oleh mereka berdua sebelum keluarnya keputusan hakim untuk memberlakukan *al-Hajr* terhadap mereka berdua misalnya adalah sah dan berlaku efektif.

6. PEMBERLAKUAN AL-HAJR TERHADAP ORANG FASIK

Keempat madzhab sepakat berdasarkan pendapat yang lebih shahih menurut ulama Syafi'iyyah[592], bahwa *al-Hajr* tidak diberlakukan terhadap orang fasik hanya karena kefasikannya semata tanpa disertai sikap menghambur-hamburkan hartanya. Oleh karena itu, seandainya ada orang *safiih* yang fasik namun tidak bersikap menghambur-hamburkan hartanya, dengan kata lain ia memiliki kemampuan mengelola dan mentasharufkan hartanya dengan baik, setelah ia baligh dalam keadaan *rasyiid*, maka ia tidak dikenai pemberlakuan *al-Hajr*. Karena orang fasik adalah orang yang memiliki kewenangan terhadap dirinya sendiri dan anak-anaknya. Juga karena *al-Hajr* diberlakukan dengan tujuan mencegah terjadinya sikap pemborosan, berlebihan dan penghamburan harta, sementara si fasik tersebut adalah orang yang mampu mengelola dan mentasharufkan hartanya secara baik. Juga karena ulama generasi salaf tidak pernah memberlakukan *al-Hajr* terhadap orang-orang fasik.

Kefasikan yang asli yaitu seseorang yang mencapai usia baligh dalam keadaan fasik, dan kefasikan yang baru muncul pada diri seseorang paska baligh, kedua bentuk kefasikan ini adalah sama dalam hal sama-sama tidak bisa dijadikan sebagai sebab untuk memberlakukan *al-Hajr* terhadap seseorang.

---

591 *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah,* hlm. 321; *Raddul Muhtaar,* juz 5 hlm. 103; *Asy-Syarhush Shaghiir,* juz 3 hlm. 388; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 170; *Al-Mughnii,* juz 4 hlm. 469.

592 *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 102; *Al-Lubaab ma'al Kitaab,* juz 2 hlm. 75; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah,* hlm. 320; *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 3 hlm. 292; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 170; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 3 hlm. 440.

- **Catatan seputar al-Hajr terhadap orang yang sedang tidak ada**

Ulama Hanafiyyah berpendapat[593] bahwa sah memberlakukan *al-Hajr* terhadap seseorang yang sedang tidak ada. Akan tetapi *al-Hajr* tersebut belum bisa berlaku selama orang yang bersangkutan belum mengetahui adanya *al-Hajr* terhadap dirinya tersebut. Pendapat ini berseberangan dengan prinsip ulama Hanafiyyah sendiri yang menyatakan tidak boleh memutuskan suatu hukum terhadap orang yang sedang tidak ada.

7. PEMBERLAKUAN AL-HAJR DEMI KEMASLAHATAN UMUM

Ulama Hanafiyyah[594] secara tegas menyatakan bahwa boleh memberlakukan *al-Hajr* terhadap seseorang karena demi kemaslahatan umum. Karena jika ada dua kemudharatan, salah satunya bersifat khusus dan satunya lagi bersifat umum, maka yang diambil adalah kemudharatan yang bersifat khusus demi menghindari kemudharatan yang bersifat umum. Atau jika ada dua kemudharatan, salah satunya lebih besar atau berat sedangkan satunya lagi lebih kecil atau ringan, maka yang diambil adalah kemudharatan yang lebih ringan demi menghindari kemudharatan yang lebih besar. Maka oleh karena itu, boleh memberlakukan *al-Hajr* (pencabutan izin atau wewenang) terhadap seorang dokter yang bodoh, seorang mufti yang *al-Maajin* (tidak bermoral) dan seseorang yang memberikan jasa penyewaan yang *muflis* (jatuh pailit).

Dokter yang bodoh adalah misalnya, seorang dokter yang memberikan obat yang berbahaya kepada pasiennya, atau tidak mampu melakukan antisipasi dan tidak mampu menghilangkan efek samping obat yang diberikannya yang efeknya sangat berat bagi si pasien.

Seorang mufti yang tidak bermoral adalah seperti, seorang mufti yang mengajarkan bentuk-bentuk trik (*hiilah*) yang batil, seperti mengajarkan untuk berlaku murtad supaya seorang isteri bisa pisah secara *baa'in* dari suaminya, atau supaya kewajiban zakatnya gugur. Ia berlaku masa bodoh dan tidak peduli terhadap tindakannya yang mengharamkan sesuatu yang halal dan menghalalkan sesuatu yang haram. Atau ia memberikan suatu fatwa sementara ia tidak tahu hukum yang sebenarnya.

Orang yang memberikan jasa atau pelayanan penyewaan yang *muflis* (*al-Mukaarii al-Muflis*) adalah, orang yang memberikan jasa penyewaan, seperti jasa angkutan berupa unta atau mobil misalnya, sementara dirinya tidak memiliki alat transportasi yang ia tawarkan tersebut, dan tidak pula memiliki harta yang bisa ia gunakan untuk membeli alat transportasi tersebut. Orang-orang pun percaya kepadanya dan mereka pun menyerahkan kepadanya sejumlah uang sebagai biaya sewa. Lalu ia pun menggunakan uang tersebut untuk memenuhi kebutuhan pribadinya. Kemudian ketika waktu pengangkutan yang dijanjikan telah tiba, ia pergi menghilang, sehingga orang-orang yang menyewa dan telah menyerahkan biaya sewanya pun kehilangan semuanya, mereka sudah kehilangan uang ditambah lagi pengangkutan yang dijanjikan tidak bisa mereka dapatkan. Secara ringkas bisa dikatakan, bahwa *al-Mukaarii al-Muflis* adalah orang yang berjanji bisa memberikan layanan dan fasilitas pengangkutan tanpa memiliki modal dan fasilitas yang dibutuhkan, sehingga bisa dikatakan ia adalah seorang penipu dan penggelap harta orang.

Al-Hajr bisa diberlakukan terhadap orang-orang seperti di atas dan yang semisal dengan mereka. Karena menolak dan menjauhkan ke-

---

593 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* juz 5 hlm. 106.

594 *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5 hlm. 193; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 102 dan setelahnya; *Al-Badaa'i',* juz 7 hlm. 169; *Al-Hidaayah ma'a Takmilatul Fathi,* juz 7 hlm. 316; *Al-Kitaab ma'al Lubaab,* 2 hlm. 68.

mudharatan yang bersifat umum adalah wajib, meskipun hal itu berkonsekuensi menimbulkan mudharat yang bersifat khusus dan berbenturan dengan prinsip kebebasan.

Pemberlakuan *al-Hajr* dalam kasus-kasus seperti ini merupakan sebuah bentuk hukuman yang memang sudah tepat dan pas, guna memberikan efek jera kepada mereka dan melindungi masyarakat dari hal-hal yang tidak baik dan merugikan. Oleh karena itu, diriwayatkan dari Imam Abu Hanifah, bahwasanya dirinya tidak memberlakukan *al-Hajr* kecuali terhadap ketiga model orang di atas. Karena dokter yang bodoh membahayakan dan mengancam keselamatan fisik, seorang mufti yang tidak bermoral membahayakan dan mengancam kehidupan keberagamaan, sedangkan *al-Mukaarii al-Muflis* membahayakan harta.

Akan tetapi yang dimaksud dengan *al-Hajr* yang diberlakukan terhadap ketiga orang di atas bukanlah *al-Hajr* dalam arti hakekatnya, yaitu pelarangan yang bersifat syar'i yang menjadikan suatu pentasharufan tidak bisa berlaku efektif. Karena si mufti, ketika dirinya memberikan suatu fatwa setelah diberlakukannya *al-Hajr* terhadapnya, dan fatwa itu ternyata tepat dan benar, maka itu boleh. Begitu juga, seandainya si dokter tersebut menjual obat-obatan, maka penjualannya itu sah dan berlaku efektif. Hal ini menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan *al-Hajr* di sini adalah pelarangan yang melarang mereka bertiga dari menggeluti profesinya. Karena melarang dan menghalangi dari melakukan suatu perbuatan di sini termasuk salah satu bentuk amar makruf nahi munkar, dikarenakan si dokter yang bodoh bisa mengancam keselamatan fisik orang lain, seorang mufti yang tidak bermoral bisa merusak keberagamaan kaum Muslimin, dan *al-Mukaarii al-Muflis* merusakkan harta orang-orang dan menimpakan kerugian atas diri mereka.

8. PEMBERLAKUAN AL-HAJR TERHADAP SESEORANG YANG SEDANG MENDERITA SAKIT KERAS (MARADHUL MAUT)

Maradhul maut (penyakit mematikan) adalah kondisi sakit keras atau berat yang berujung kepada kematian menurut pengamatan dan penilaian para dokter. Atau kondisi sakit yang bisa berujung kepada kematian meskipun tidak bersifat rata-rata. Yakni, yang menjadi patokan adalah banyaknya kasus kematian karena penyakit tersebut, meskipun tidak sampai pada tingkatan rata-rata.[595]

Jurnal hukum (materi nomor 1595) memberikan definisi *maradhul maut* seperti berikut, penyakit yang menjadikan seorang laki-laki atau perempuan tidak mampu melakukan aktivitas yang biasa dikerjakan dan berujung pada kematian sebelum sampai berlalu satu tahun dari awal kemunculannya jika memang dalam kondisi tidak semakin meningkat keparahannya atau mengalami perubahan stadiumnya. Adapun jika dalam kondisi mengalami peningkatan keparahannya, maka *maradhul maut* diperhitungkan mulai dari waktu keparahannya mencapai pada tingkatan yang berat atau dari waktu mulai terjadinya perubahan stadium, meskipun itu bisa berlangsung lebih dari satu tahun. Si penderita disebut *al-Mariidh* (orang yang sakit). Sedangkan kebalikannya adalah disebut *ash-Shahiih* (orang sehat), yaitu orang yang tidak dalam kondisi mengalami *maradhul maut*, meskipun ia menderita penyakit lain selain *maradhul maut*. Dalam hal ini, suatu penyakit yang si penderitanya bisa sembuh dari penyakit itu statusnya dianggap sama seperti kondisi sehat. Orang yang mengalami sakit lemas, lumpuh setengah badan dan penderita TBC, jika penyakit-penyakit yang

595 *Asy-Syarhul Kabiir wa Haasyiyatud Dasuuqii*, juz 3 hlm. 306.

diderita itu berlangsung dalam jangka waktu yang cukup lama namun tidak sampai menyebabkan si penderita hanya bisa terbaring di atas tempat tidur, maka statusnya disamakan dengan orang sehat.

Berdasarkan keterangan di atas, ulama Malikiyyah[596] mengatakan, bahwa orang sakit ada dua. *Pertama*, orang sakit yang menderita suatu penyakit yang biasanya tidak mematikan, seperti penderita penyakit belang, penderita kusta, penderita sakit mata dan yang lainnya, maka tidak ada pemberlakuan *al-Hajr* terhadap mereka sama sekali. *Kedua*, orang sakit yang menderita suatu penyakit yang biasanya mematikan, seperti penderita demam tinggi, penderita TBC, penderita radang selaput dada dan lain sebagainya.

Menurut pendapat saya, diagnosa dan penilaian tentang suatu penyakit, apakah mematikan ataukah tidak kembali kepada situasi dan kondisi tingkat kemajuan dalam bidang medis pada setiap masa. Penyakit TBC misalnya, pada masa lampau dinilai sebagai penyakit yang berbahaya dan mematikan. Namun pada masa kita sekarang, penyakit TBC sudah tidak lagi menjadi penyakit yang berbahaya dan mematikan lagi setelah terungkapnya bakteri penyebabnya dan pengobatan yang sesuai.

Para imam madzhab telah sepakat[597] bahwa boleh memberlakukan *al-Hajr* terhadap orang yang menderita *maradhul maut*, demi menjaga dan melindungi hak para ahli waris. Bahkan secara tegas ulama Malikiyyah memberlakukan hukum ini juga terhadap orang yang berada dalam situasi yang mengancam jiwanya dan sangat beresiko mengalami kematian, seperti seorang prajurit yang sedang berada di barisan pertempuran, tawanan atau sandera yang akan dibunuh, atau orang yang dijatuhi hukuman mati, perempuan hamil yang usia kehamilannya sudah mulai menginjak bulan ketujuh meskipun hanya baru satu hari. Namun terdapat perbedaan tentang orang yang sedang berlayar pada kondisi yang menakutkan karena cuaca buruk dan badai atau yang lainnya. Namun pendapat yang lebih shahih adalah, ia tidak disamakan dengan orang yang menderita *maradhul maut*.

Obyek atau sasaran dari pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang yang menderita *maradhul maut* adalah pendermaannya yang melebihi sepertiga dari harta peninggalannya saja. Dengan kata lain, sesuatu yang dilarang bagi orang yang menderita *maradhul maut* adalah bederma dengan jumlah lebih dari sepertiga dari harta peninggalannya, jika memang ia tidak memiliki tanggungan utang. Oleh karena itu, ia dilarang melakukan pendermaan di atas sepertiga dari harta pusakanya, seperti hibah, sedekah, wasiat, wakaf, penjualan yang didasari sikap tidak netral, penjualan yang mengandung *al-Ghabnu*. Dengan kata lain, hukum pendermaannya sama seperti hukum wasiatnya, yaitu jika jumlahnya masih pada batasan sepertiga dari hartanya, maka boleh dan direalisasikan. Namun jika melebihi sepertiga dari harta pusakanya, maka status hukum kelebihannya itu apakah bisa direalisasikan dan berlaku efektif ataukah tidak digantungkan kepada persetujuan dan pelulusan pihak ahli waris. Namun jika kemudian ia sembuh dari sakitnya itu, maka pendermaannya sah. Ini adalah pendapat ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah.

Sementara itu, ulama Malikiyyah mengatakan bahwa pendermaan orang yang menderita *maradhul maut* pada batasan sepertiga tidak bisa berlaku efektif secara seketika atau

---

596 *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 322.

597 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 480 dan setelahnya; *Syarhus Saraajiyyah*, hlm. 5; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 306 dan setelahnya; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 399-402; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 165; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 322 dan setelahnya; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 465; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 404.

derma itu tidak langsung direalisasikan untuk pihak yang diberi derma kecuali jika harta yang didermakan itu adalah harta yang tidak dikhawatirkan mengalami perubahan, yaitu harta tidak bergerak seperti rumah, tanah dan pohon. Adapun jika harta yang didermakan itu adalah harta yang sangat berpotensi mengalami perubahan, maka pendermaan itu tidak bisa berlaku efektif, akan tetapi statusnya ditangguhkan meskipun jumlahnya di bawah sepertiga, sampai diketahui pasti keadaannya yaitu meninggal dunia ataukah hidup.

Menurut ulama Malikiyyah, si penderita tidak boleh mentasharufkan dan menggunakan hartanya melebihi kadar yang dibutuhkannya untuk makan, minum, sandang dan pengobatan. Sebagaimana ia juga tidak boleh melakukan pernikahan dengan biaya melebihi sepertiga dari hartanya.

Si penderita tidak dilarang melakukan aktivitas *mu'aawadhah maaliyyah* (pertukaran harta) seperti jual beli, memberi pinjaman utang, *mudhaarabah*, *musaaqaah* dan sewa, kecuali jika semua itu dilakukan dengan didasari sikap tidak netral.

Jika ia meninggal dunia, maka pentasharufannya yang berupa pendermaan berlaku efektif dan direalisasikan pada batasan sepertiga dari hartanya. Jika ia sembuh dan hidup, maka pentasharufannya berlaku efektif tanpa ada batasan harus hanya pada kisaran sepertiga dari hartanya saja.

Ulama Hanafiyyah mengatakan, pentasharufan-pentasharufan pribadi si penderita dan keluarganya yang bersifat dharuri berlaku efektif tanpa harus ada persetujuan siapa pun, yaitu kebutuhan-kebutuhan pokok yang harus dipenuhi berupa kebutuhan pangan, sandang dan papan bagi dirinya sendiri dan orang-orang yang nafkahnya menjadi tanggung jawabnya, atau kebutuhan-kebutuhan yang harus dipenuhi untuk pengobatan seperti biaya dokter, harga obat dan biaya operasi. Ia juga boleh melakukan pernikahan, karena mungkin ia butuh kepada orang yang merawatnya atau menemaninya. Namun dengan syarat mahar yang ia berikan harus pada batasan mahar standar (mahar *mitsl*) bagi si isteri yang ia nikahi. Jika lebih dari itu, maka kelebihannya itu berarti suatu bentuk derma dan hukumnya sama dengan hukum wasiat.

Si penderita boleh memberikan suatu pengakuan bahwa dirinya memiliki utang kepada orang lain atau kepada salah seorang ahli warisnya. Jika pengakuan memiliki tanggungan utang tersebut adalah utang kepada orang lain yang tidak termasuk ahli waris, maka itu sah dan berlaku efektif tanpa harus membutuhkan kepada persetujuan ahli waris. Akan tetapi yang didahulukan pembayarannya adalah tanggungan utangnya ketika masih sehat.

9. PEMBERLAKUAN AL-HAJR TERHADAP ISTERI

Ulama Malikiyyah dan sebuah versi riwayat dari Imam Ahmad[598] mengatakan bahwa seorang perempuan yang merdeka, memiliki sifat *ar-Rusyd* dan sudah bersuami, karena alasan demi kebaikan si suami, si perempuan itu bisa dijatuhi status *al-Hajr* atau pelarangan melakukan pentasharufan yang bersifat tanpa ada imbalan atau ganti, seperti hibah dan *kafaalah* dalam jumlah melebihi sepertiga hartanya. Hal ini diqiyaskan kepada orang yang menderita *maradhul maut*. Pendermaan si isteri dengan jumlah di atas sepertiga dari hartanya statusnya sah dan berlaku efektif hingga si suami menolaknya secara keseluruhan atau sebagian dari itu sesuai dengan yang diinginkannya, berdasarkan pendapat yang masyhur menurut ulama Malikiyyah.

598 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 307 dan setelahnya; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 402; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 322; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 464; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 405.

Berdasarkan pendapat yang masyhur ini, semua yang didermakan si isteri dari hartanya adalah sah dan berlaku efektif jika si suami tidak mengetahui adanya pendermaan itu sampai si isteri pisah darinya karena talak, atau sampai si suami mengetahui adanya pendermaan tersebut namun ia diam, atau salah satu dari keduanya meninggal dunia.

Si suami boleh menolak secara keseluruhan apa yang didermakan oleh si isteri dari hartanya (si isteri) jika jumlahnya melebihi sepertiga dari harta si isteri, atau ia juga boleh meluluskan dan menyetujuinya, atau hanya meluluskan kadar sepertiganya saja dan menolak kelebihannya. Penolakan si suami di sini adalah penolakan yang bersifat penangguhan menurut pendapat yang *mu'tamad*. Sedangkan menurut pendapat Asyhab adalah penolakan yang bersifat pembatalan.

Setelah si isteri melakukan pendermaan dalam batasan sepertiga dari hartanya, ia tidak boleh melakukan pendermaan lagi kecuali setelah berlalu masa setengah tahun berdasarkan pendapat yang *mu'tamad* menurut mereka.

Adapun kewajiban-kewajiban si isteri berupa memberi nafkah kedua orang tuanya, maka ia tidak dilarang untuk melakukannya, sekalipun ia memberi nafkah kepada kedua orang tuanya itu dengan memiliki maksud ingin menimpakan mudharat kepada suaminya menurut Ibnul Qasim. Hal ini berbeda dengan apa yang diriwayatkan dari Imam Malik yang menyatakan bahwa pemberian nafkah si isteri kepada kedua orang tuanya meskipun hanya pada batasan sepertiga dari hartanya, namun ia memiliki maksud ingin menimpakan kemudharatan kepada suaminya, maka itu ditolak.

Seorang isteri boleh memberikan semua hartanya kepada suaminya. Seorang isteri juga boleh melakukan pentasharufan terhadap semua hartanya dengan pentasharufan yang ada imbalan atau gantinya.

Dalil pendapat ini adalah sejumlah hadits, di antaranya adalah, *"Seorang isteri tidak boleh memberi suatu pemberian dari hartanya kecuali dengan izin suaminya, karena suaminya adalah orang yang memiliki akad nikahnya."*[599]

Sementara itu jumhur ulama (ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah berdasarkan pendapat yang *raajih* menurut mereka)[600] mengatakan, bahwa seorang perempuan yang memiliki sifat *ar-Rusyd* boleh melakukan pentasharufan terhadap harta miliknya semuanya dengan melakukan derma dan *mu'aawadhah* (pertukaran, seperti jual beli dan lain sebagainya) berdasarkan ayat, *"Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah memiliki ar-Rusyd (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya."*[601] Ayat ini jelas menerangkan tentang tercabutnya *al-Hajr* dari diri mereka dan memberi mereka kebebasan seluas-luasnya dalam melakukan pentasharufan. Dalam sebuah hadits disebutkan bahwasannya Rasulullah saw. bersabda, *"Wahai kaum perempuan, bersedekahlah kamu sekalian meskipun dari perhiasan kamu sekalian, al-Hadiits."*[602] Lalu mereka pun bersedekah dan Rasulullah saw. pun menerima sedekah mereka tanpa beliau bertanya dan meminta klarifikasi apa pun kepada mereka. Ini adalah pendapat yang lebih tepat. Karena di dalam Islam, status tanggungan dan wewenang seorang isteri berkenaan dengan harta adalah berdiri sendiri dan terpisah dari tang-

599 HR. *Al-Khamsah* kecuali At-Tirmidzi dari Amr Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, bahwasannya dalam sebuah khutbah, Rasulullah saw. bersabda, *"Seorang perempuan tidak boleh memberi suatu pemberian dari hartanya ketika suaminya memiliki akad nikahnya."* Di sana terdapat sejumlah riwayat yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah. *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 464; *Nailul Awthaar*, juz 6 hlm. 18.

600 *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 464.

601 An-Nisaa': 6.

602 HR. At-Tirmidzi dari Zainab isteri Abdullah Ibnu Mas'ud r.a. Lihat, *Sunan At-Tirmidzi*, hadits nomor 635.

gungan suami. Ini adalah termasuk salah satu keistimewaan dan kelebihan syariat Islam yang memberi seorang perempuan kelayakan dan wewenang secara utuh untuk memiliki dan melakukan pentasharufan.

- **Suplemen, apakah seorang isteri boleh bersedekah dengan sesuatu yang sedikit dari harta suaminya tanpa seizin si suami?**

Dalam hal ini, terdapat dua versi riwayat dari Imam Ahmad yang keduanya secara garis besar menggambarkan pendapat paling penting ulama salaf.[603]

1. Boleh, ini adalah pendapat yang lebih shahih dan ini juga riwayat yang *raajih* dan populer di dalam madzhab Hanbali. Karena Aisyah r.a. berkata, "Rasulullah saw. bersabda, *"Apa yang disedekahkan oleh seorang isteri dari harta suaminya secara proporsional dan tidak berlebihan, maka baginya pahala atas sedekahnya itu dan bagi suaminya pahala atas kerja dan usaha yang dilakukannya, begitu pula bagi bendaharawannya juga mendapatkan pahala, sebagian dari mereka sama sekali tidak mengurangi bagian pahala sebagian yang lain* (masing-masing mendapatkan pahalanya sendiri-sendiri tanpa mengurangi bagian pahala milik yang lain)."[604] Di sini tidak disinggung-singgung masalah izin suami, karena menurut adat kebiasaan yang berlaku, si suami biasanya memperbolehkan hal itu. Maka oleh karena itu, hal tersebut dipandang sama seperti pemberian izin yang jelas. Sama seperti menyuguhkan makanan di hadapan tamu yang hal itu menduduki posisi pemberian izin yang jelas kepada si tamu untuk memakannya.

   Akan tetapi, apabila si suami memang melarang si isteri bersedekah, atau si suami adalah tipe orang kikir sehingga si isteri ragu apakah si suami mengizinkan ataukah tidak, maka jika begitu si isteri tidak boleh mensedekahkan sedikit pun dari harta si suami. Sebagaimana, seorang suami juga tidak boleh menyedekahkan makanan isterinya tanpa seizin si isteri, karena hal itu tidak biasa berlaku. Orang yang memiliki posisi seperti posisi seorang perempuan, seperti saudara perempuan, pembantu dan budak yang biasanya mentasharufkan harta majikannya, hukumnya adalah sama seperti isteri, yaitu boleh mensedekahkan sesuatu semacam sepotong roti dari harta tuan rumah, selama memang si tuan rumah tidak melarang, atau bukan tipe orang kikir, atau tidak diketahui secara pasti tipe dan kebiasaan si tuan rumah sehingga masih diragukan apakah ia mengizinkan ataukah tidak.

2. Tidak boleh, berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Abu Umamah al-Bahili r.a, ia berkata, "Saya mendengar Rasulullah saw. bersabda, *"Seorang isteri tidak boleh menyedekahkan sesuatu dari harta suaminya kecuali dengan izin si suami."* Lalu ditanyakan kepada Rasulullah saw. "Tidak pula makanan wahai Rasulullah?" Lalu beliau bersabda, *"Makanan adalah harta kita yang paling utama."*[605] Juga karena hal itu termasuk bentuk mendermakan harta orang lain tanpa seizinnya, oleh karena itu hukumnya tidak boleh, sama seperti orang lain selain isteri.

603 *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 465 dan setelahnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 448 dan setelahnya; *Nailul Awthaar*, juz 6 hlm. 16.

604 HR. *Al-Jamaa'ah*. Terdapat sejumlah hadits lain yang semakna yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari Muslim. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 6 hlm. 15 dan setelahnya).

605 HR. Sa'id Ibnu Manshur dalam kitab Sunannya. Di antara hadits-hadits yang semakna adalah, hadits tentang keharaman bagi seseorang mendapatkan harta orang lain tanpa kerelaannya, dan hadits keharaman harta dan darah seorang Muslim bagi Muslim lainnya.

Ibnu Qudamah al-Hanbali mengatakan, bahwa riwayat atau pendapat yang pertama adalah pendapat yang lebih shahih. Karena hadits-hadits yang menjadi landasannya bersifat khusus dan statusnya adalah hadits shahih. Dalil yang bersifat khusus dimenangkan atas dalil yang bersifat umum dan posisinya adalah sebagai penjelas. Sementara, hadits Abu Umamah Al-Bahili r.a. adalah hadits *dha'iif.* Tidak tepat mengqiyaskan atau menganalogikan seorang isteri dengan orang selain isteri dalam masalah ini. Karena berdasarkan hukum kebiasaan, seorang isteri memang sudah lumrah melakukan pentasharufan terhadap harta suami, menyedekahkan sesuatu dari harta suami di kala suami di rumah maupun ketika sedang tidak ada di rumah. Itu semua merupakan bentuk izin yang bersifat kebiasaan, sementara izin yang bersifat kebiasaan menempati posisi izin yang hakiki. Sehingga seolah-olah si suami berkata kepada isterinya, "Silakan kamu melakukannya."

10. PEMBERLAKUAN AL-HAJR TERHADAP ORANG YANG MEMILIKI BEBAN UTANG (AT-TAFLIIS) DAN DAMPAKNYA

a. Definisi at-Tafliis dan al-Muflis

At-Tafliis secara etimologi artinya adalah menyebut-nyebut seseorang sebagai *muflis* (orang yang mengalami kepailitan) dan menyiarkan kepada orang-orang bahwa ia adalah orang yang mengalami *al-Iflaas* (kepailitan). Kata ini berasal dari kata *al-Fuluus* (uang recehan) yang merupakan harta yang paling remeh.

Sedangkan secara terminologi syara', *at-Tafliis* adalah keputusan seorang hakim yang menyatakan bahwa orang yang memiliki utang tersebut adalah *muflis,* dengan mengeluarkan larangan kepada dirinya melakukan pentasharufan terhadap hartanya, atau menyita dan membekukan aset-aset kekayaannya untuk pihak-pihak yang berpiutang.

Kata, *al-Falas* artinya adalah tidak memiliki harta. *Al-Muflis* biasanya digunakan untuk menunjukkan arti orang yang tidak memiliki harta atau bangkrut. Sedangkan menurut terminologi syara', *al-Muflis* adalah orang yang harta kekayaannya tidak cukup untuk menutupi beban utangnya. Atau orang yang hartanya dililit oleh beban utang. Atau orang yang memiliki beban utang yang jumlahnya lebih banyak dari hartanya yang ada. Ia disebut *muflis* meskipun ia adalah orang yang memiliki harta. Karena harta miliknya dibekukan dan harus digunakan untuk menutupi utangnya, sehingga seakan-akan sama saja ia sudah tidak memiliki apa-apa lagi. Atau ia disebut *muflis,* berdasarkan pertimbangan kondisinya mendatang, yaitu tidak lagi memiliki harta karena sudah digunakan untuk melunasi utangnya. Atau karena ia dilarang menggunakan hartanya kecuali hanya pada batasan sedikit sekali seperti *fuluus* (uang recehan) dan sebagainya yang hanya cukup untuk memenuhi kebutuhan hidup yang paling dasar.[606]

b. Apakah al-Hajr diberlakukan terhadap orang yang memiliki beban utang yang muflis

Imam Abu Hanifah[607] berkata, "Aku tidak memberlakukan *al-Hajr* terhadap orang muflis karena alasan utang. Sebab harta sifatnya adalah datang dan pergi." Oleh karena itu, Imam Abu Hanifah tidak berpendapat untuk memberlakukan *al-Hajr* terhadap orang yang memiliki beban utang yang *muflis,* sebagaimana ia juga tidak berpendapat untuk mem-

606 *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2 hlm. 280; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah,* hlm. 318; *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 3 hlm. 261; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 146; *Al-Mughnii,* juz 4 hlm. 408; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 3 hlm. 405.

607 *Al-Hidaayah ma'a Takmilatul Fathi,* juz 7 hlm. 324 dan setelahnya; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5 hlm. 199; *Al-Kitaab ma'al Lubaab,* juz 2 hlm. 72.

berlakukan *al-Hajr* terhadap orang *safiih*. Alasannya adalah, karena menerapkan *al-Hajr* terhadapnya mengandung bentuk pelanggaran terhadap kebebasan, kemanusiaan dan kewenangannya (*al-Ahliyyah*). Hal itu lebih berat daripada mudharat atau kerugian yang bersifat khusus yang menimpa pihak yang berpiutang. Oleh karena itu, pentasharufan-pentasharufannya adalah sah dan berlaku efektif dan hartanya tidak boleh dijual secara paksa untuk digunakan menutupi utang-utangnya. Akan tetapi, ia hanya diperintahkan untuk melunasi utang-utangnya. Jika ia melakukannya, maka ia tidak boleh diganggu. Namun jika ia tidak melakukannya, maka ia ditahan dan dipenjara sampai dirinya melunasi utang-utangnya, atau ia menjual sendiri aset-aset kekayaannya untuk melunasi utang-utangnya. Penahanan terhadap dirinya itu dilakukan dalam rangka menolak kezhalimannya. Karena melunasi utang adalah kewajibannya, sementara sikap mengulur-ngulur waktu pelunasan utang adalah perbuatan zhalim. Hakim tidak boleh menjual aset-aset kekayaannya secara paksa, karena hal itu merupakan bentuk *al-Hajr* terhadapnya, sementara menurut Imam Abu Hanifah tidak boleh memberlakukan *al-Hajr* terhadap orang yang muflis karena utang.

Kesimpulannya adalah, Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa seorang hakim tidak boleh menerapkan hukum *al-Hajr* terhadap orang muflis dan tidak boleh menjual hartanya. Akan tetapi jalur yang harus ditempuh adalah memenjarakannya sampai ia melunasi utang-utangnya atau meninggal dunia dalam penjara.

Sementara itu, pendapat yang difatwakan menurut ulama Hanafiyyah adalah pendapat dua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) dan itu juga merupakan pendapat jumhur fuqaha, yaitu boleh memberlakukan *al-Hajr* atau larangan terhadap orang yang memiliki beban utang yang muflis di dalam pentasharufan-pentasharufan yang berhubungan dengan harta (aktifitas-aktifitas keuangan). Hal ini dalam rangka melindungi hak-hak para pihak yang berpiutang dan melindungi harta mereka jangan sampai hilang. Hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dan al-Khallal, yang sanadnya dinilai shahih oleh al-Hakim, "Bahwasannya Rasulullah saw. memberlakukan al-Hajr terhadap Mu'adz r.a. dan menjual aset-aset kekayaannya untuk menutupi beban utangnya, lalu membaginya di antara pihak-pihak yang berpiutang dan ternyata mereka hanya bisa mendapatkan lima pertujuh dari hak mereka. Lalu Rasulullah saw. berkata kepada mereka, *"Hanya itulah yang bisa kamu sekalian dapatkan."*

Selanjutnya, madzhab-madzhab yang ada berbeda pendapat dalam beberapa perincian, termasuk di antaranya adalah apakah pemberlakuan *al-Hajr* di sini harus berdasarkan keputusan hakim dan hal-hal yang menjadi konsekuensinya.

c. Apakah pemberlakuan al-Hajr terhadap orang yang berutang yang muflis harus berdasarkan keputusan hakim?

1) Madzhab Maliki[608]

Orang muflis yang hartanya dililit utang memiliki tiga kondisi

Pertama,

Sebelum *at-Tafliis*, yakni sebelum hartanya disita dan diberikan kepada pihak-pihak yang berpiutang. Di sini, pihak-pihak yang berpiutang memiliki hak untuk melarangnya melakukan bentuk-bentuk pentasharufan harta tanpa ganti dan membatalkannya. Baik apakah utang-utang yang ada telah jatuh tempo maupun belum. Oleh karena itu, mereka boleh

608 *Asy-Syarhul Kabiir wa Haasyiyatud Daasuuqii*, juz 3 hlm. 261-264; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 345-353; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 280 dan setelahnya; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 318 dan setelahnya.

melarangnya melakukan pentasharufan-pentasharufan yang merugikan kemaslahatan dan kepentingan mereka, seperti bederma, sedekah, hibah, wakaf, *kafaalah* (jaminan), memberi pinjaman utang, memberi pengakuan bahwa dirinya memiliki utang kepada seseorang yang pengakuannya itu dicurigai sebagai langkah ingin melarikan diri dari tanggungan utang, seperti pengakuan memiliki utang kepada anaknya atau isterinya. Adapun jika ia mengaku memiliki utang kepada seseorang yang pengakuannya itu tidak menimbulkan kecurigaan, maka pengakuannya itu diperhitungkan. Adapun pentasharufan-pentasharufan *mu'aawadah* seperti penjualan dan pembelian yang ia lakukan, maka itu sah dan berlaku efektif.

Kedua,[609]

Masalahnya belum sampai dilaporkan ke pengadilan, akan tetapi pihak-pihak yang berpiutang hanya menagihnya, namun mereka tidak bisa menemukannya karena ia menyembunyikan diri. Di sini, pihak-pihak yang berpiutang boleh mengambil tindakan menghalanginya dari hartanya. Mereka boleh menghalanginya dari melakukan bentuk-bentuk derma dan pentasharufan-pentasharufan harta berupa jual beli, memberi dan menerima meskipun tidak dilandasi sikap tidak netral, juga boleh menghalanginya dari menikah. Mereka boleh membagi hartanya di antara mereka sesuai dengan persentase utang masing-masing.

Ketiga,[610]

Hakim mengeluarkan keputusan kepailitan (*at-Tafliis*), yakni dengan membekukan dan menyita aset-aset kekayaannya untuk pihak-pihak yang berpiutang. Dengan kata lain, menyita aset-aset kekayaannya dan diberikan kepada pihak-pihak yang berpiutang, karena ia tidak mampu lagi menutupi utang-utang yang harus ia bayar.

Kondisi ketiga ini tidak bisa terjadi kecuali dengan beberapa syarat. *Pertama*, pihak-pihak yang berpiutang secara keseluruhan atau hanya sebagian dari mereka melaporkannya ke pengadilan dan meminta dikeluarkannya keputusan *at-Tafliis* dari pengadilan. *Kedua*, utang yang ada sudah jatuh tempo, sehingga oleh karena itu, tidak boleh mengeluarkan keputusan status *at-Tafliis* sementara utang yang ada belum jatuh tempo. *Ketiga*, jumlah utang yang ada lebih besar dari harta kekayaan yang dimiliki. Jika pengadilan telah mengeluarkan keputusan *at-Tafliis*, maka semua pihak yang berpiutang sama-sama memiliki hak terhadap hartanya, termasuk pihak-pihak yang berpiutang yang tidak ikut melaporkan dan meminta dikeluarkannya keputusan *at-Tafliis* tersebut.

Dengan dikeluarkannya keputusan dan pernyataan pailit (*at-Tafliis*) dari pengadilan ini, maka muncul empat hal yang menjadi konsekuensinya yang keempat hal tersebut membentuk hakekat makna *al-Hajr* terhadap dirinya. *Pertama*, larangan terhadap dirinya dari melakukan bentuk-bentuk derma dan transaksi-transaksi keuangan. *Kedua*, larangan dirinya menikah lebih dari satu isteri. *Ketiga*, aset-aset kekayaannya dibagi di antara pihak-pihak yang berpiutang. *Keempat*, utang-utang yang belum jatuh tempo berubah menjadi sudah jatuh tempo. Dengan kata lain, pemberlakuan *al-Hajr* terhadap dirinya adalah di dalam semua bentuk-bentuk pentasharufan, baik pentasharufan yang dengan ganti (seperti jual beli dan lain sebagainya) maupun yang tidak dengan ganti (yaitu bentuk-bentuk derma, seperti sedekah, wakaf dan lain sebagainya). Pihak-pihak yang berpiutang boleh melarangnya melakukan perjalanan untuk berniaga atau yang lain-

609 Ini disebut *al-Iflaas* dengan makna yang lebih umum.

610 Ini disebut *al-Iflaas* dengan makna yang lebih khusus

nya jika utangnya telah jatuh tempo atau akan jatuh tempo ketika ia sedang dalam bepergian tersebut. Sebagaiman mereka juga bisa menuntut dan meminta supaya dirinya dipenjara, jika begitu maka hakim harus memenjarakannya.

2) Pendapat jumhur (ulama selain ulama Malikiyyah)[611]

Pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang yang menanggung beban utang tidak bisa dilakukan kecuali harus dengan berdasarkan keputusan hakim (keputusan pengadilan). Sehingga oleh karena itu, sebelum adanya keputusan pengadilan tersebut, maka pentasharufan-pentasharufannya sah dan berlaku efektif. Jika pengadilan telah mengeluarkan keputusan pemberlakuan *al-Hajr* terhadap dirinya, maka ia dilarang melakukan semua bentuk-bentuk pentasharufan yang merugikan pihak-pihak yang berpiutang, berupa berbagai bentuk derma, *al-Mu'awadah al-Maaliyyah* (bentuk-bentuk pertukaran, seperti jual beli) dan mengeluarkan pengakuan bahwa dirinya memiliki utang ketika dirinya sudah menjalani *al-Hajr*. Pihak pengadilan menjual aset-aset harta kekayaannya dan membagi hasil penjualannya di antara pihak-pihak yang berpiutang.

Ulama Hanafiyyah di dalam pendapat yang difatwakan memberlakukan dua syarat untuk pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang yang berutang, yaitu prosentase jumlah beban utangnya menyamai aset-aset harta kekayaan yang dimiliki atau lebih banyak, dan pihak-pihak yang berpiutang meminta dan menuntut diberlakukannya *al-Hajr* terhadap dirinya. Ini juga merupakan pendapat dua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf).

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah juga memberikan dua syarat seperti dua syarat di atas, yaitu ia memiliki sejumlah utang yang jatuh tempo yang jumlahnya lebih besar daripada jumlah harta kekayaannya, dan pihak-pihak yang berpiutang meminta dan menuntut diberlakukannya *al-Hajr* terhadap dirinya.

Pernikahan orang muflis sah dengan syarat mahar yang diberikan adalah mahar standar (mahar *mitsl*) bagi perempuan yang dinikahi. Begitu juga ia sah menjatuhkan talak, khuluk, rujuk, menuntut qishash, dan menggugurkan qishash (memberi ampunan) meskipun secara cuma-cuma tanpa meminta ganti rugi berupa harta. Ia juga boleh mengembalikan barang yang ia beli sebelum diberlakukannya *al-Hajr* terhadapnya karena cacat atau *iqaalah* (pembatalan atas keinginan salah satu pihak dan disetujui oleh pihak yang lain), jika memang kemaslahatan menghendaki untuk mengembalikannya.

Pendapat yang lebih shahih menurut ulama Syafi'iyyah adalah, bahwa hukum *al-Hajr* tersebut juga berlaku atas apa yang akan dimiliki olehnya dari aktifitas berburu, pemberian dari seseorang, dari wasiat dan dari pembelian yang berada dalam tanggungan (penyerahan barang yang dibeli itu tidak secara tunai) berdasarkan pendapat yang *raajih* yang memperbolehkan bentuk pembelian seperti itu baginya. Karena maksud dan tujuan utama pemberlakuan *al-Hajr* di sini adalah supaya hak-hak yang ada sampai kepada pihak-pihak yang berhak mendapatkannya, dan ini tidak hanya terbatas pada hartanya yang sudah ada pada saat berlakunya *al-Hajr*.

Kebutuhan-kebutuhan pokok dirinya, isterinya, anak-anaknya yang masih kecil dan kaum kerabat yang nafkahnya menjadi tanggungannya, semuanya dipenuhi dari hartanya. Karena kebutuhan-kebutuhan dasar didahulukan dan dimenangkan atas hak pihak-pihak yang berpiutang.

611 *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5 hlm. 199; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 103; *Al-Kitaab ma'al Lubaab*, juz 2 hlm. 73; *Takmilatul Fathi*, juz 7 hlm. 327 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 147-149; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 320; *Al-Mughnil*, juz 4 hlm. 409, 471; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 407-411.

- **Perbedaan antara *al-Hajr* terhadap orang yang memiliki beban utang dan *al-Hajr* terhadap orang *safiih***

Ulama Hanafiyyah[612] membedakan antara pemberlakuan *al-Hajr* terhadap seseorang karena utang dan pemberlakuan *al-Hajr* terhadap seseorang karena sifat *safah* dari beberapa sisi, di antaranya adalah,

1. Bahwa pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang *safiih* atau pemberlakuan *al-Hajr* terhadap seseorang sebab memiliki sifat *safah* adalah dikarenakan suatu hal yang ada pada dirinya, yaitu buruknya pandangan, keinginan dan sikap dalam pentasharufan harta, bukan karena alasan hak pihak yang berpiutang. Adapun *al-Hajr* sebab utang adalah karena demi kemashlahatan pihak-pihak yang berpiutang. Pemberlakuan *al-Hajr* karena dua alasan ini butuh kepada keputusan pengadilan.
2. Bahwa seseorang yang menjalani *al-Hajr* karena utang, seandainya pada saat menjalani *al-Hajr*, ia memberikan suatu pengakuan memiliki beban utang, maka pengakuannya itu berlaku efektif setelah tercabutnya *al-Hajr* dari dirinya, meskipun pengakuan utang itu terkait dengan harta yang akan didapatkannya. Sementara orang yang menjalani *al-Hajr* karena memiliki sifat *safah*, pengakuannya bahwa dirinya memiliki tanggungan utang adalah tidak boleh, baik ketika *al-Hajr* sedang diberlakukan kepadanya maupun setelah tercabutnya *al-Hajr*, baik itu terkait dengan hartanya yang sudah ada maupun harta yang akan didapatkannya. Kedua sisi perbedaan ini juga ditetapkan oleh ulama Syafi'iyyah, ulama Hanabilah dan ulama Malikiyyah.

Pemberlakuan *al-Hajr* karena mengalami *al-Iflaas* (kepailitan) posisinya lebih kuat daripada pemberlakuan *al-Hajr* karena sakit. Buktinya, orang yang sedang mengalami *maradhul maut* boleh melakukan pentasharufan hartanya pada batasan sepertiga dari hartanya itu dan hartanya tidak terikat dengan hak-hak ahli waris kecuali setelah ia meninggal dunia. Adapun *al-Hajr* karena mengalami *al-Iflaas*, harta *al-Muflis* terikat dengan hak-hak para pihak yang berpiutang seketika itu juga, sehingga posisinya sama seperti harta yang digadaikan (menjadi jaminan utang).[613]

d. Tentang bepergiannya orang yang berutang yang muflis

Para fuqaha memiliki dua pendapat yang hampir mirip berkenaan dengan larangan orang yang memiliki beban utang melakukan perjalanan atau bepergian jauh.

1. Ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyyah[614] berpendapat, bahwa pihak-pihak yang berpiutang tidak boleh melarang orang yang memiliki beban utang dari melakukan suatu perjalanan sebelum utang yang ada jatuh tempo, baik apakah tempo pembayarannya panjang maupun pendek. Karena mereka tidak memiliki hak untuk menagih sebelum utang yang ada jatuh tempo. Maka oleh karena itu, jika utang yang ada memang sudah jatuh tempo, maka mereka boleh melarangnya melakukan suatu perjalanan hingga ia melunasi utang yang ada.
2. Ulama Malikiyyah[615] berpendapat bahwa pihak yang berpiutang boleh melarang orang yang berutang dari melakukan suatu perjalanan untuk berniaga atau yang lainnya jika utang yang ada telah jatuh tempo,

612 *Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 103; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 196.

613 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 148; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 321.

614 *Al-Badaa'i'*, juz 7 hlm. 173; *Takmilatul Fathi*, juz 7 hlm. 329; *Al-Lubaab*, juz 2 hlm. 74; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 319; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 175.

615 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 262; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 348.

atau akan jatuh tempo sebelum ia pulang, secara mutlak. Dalam artian, meskipun jumlah utang yang ada tidak lebih besar dari jumlah harta kekayaannya. Hal ini jika memang ia tidak menunjuk seseorang sebagai wakilnya untuk menyelesaikan pembayaran utang tersebut, atau tidak ada orang kaya yang bersedia menjaminnya.

Oleh karena itu, jika utang yang ada belum jatuh tempo, atau selama ia belum pulang utang itu belum jatuh temponya, maka pihak yang berpiutang tidak bisa melarangnya dari melakukan suatu perjalanan.

Ulama Hanabilah[616] sepakat dengan ulama Malikiyyah, dengan mengatakan bahwa pihak yang berpiutang boleh melarang pihak yang berutang yang ingin melakukan suatu perjalanan dengan jarak yang jauh di atas jarak perjalanan yang memperbolehkan untuk mengqashar shalat, jika memang utang yang ada akan jatuh tempo sebelum ia kembali dari perjalanannya itu. Namun pihak yang berpiutang tidak bisa melarangnya melakukan suatu perjalanan, jika utang yang ada tidak akan jatuh tempo kecuali setelah sekembalinya dirinya dari perjalanannya. Akan tetapi ulama Hanabilah mengatakan, jika bepergiannya itu adalah untuk berjihad, maka pihak yang berpiutang boleh melarangnya, kecuali jika ada pihak yang menjaminnya atau ada barang yang dijadikan jaminan. Karena perjalanan itu adalah perjalanan yang di dalamnya ia berpotensi terbunuh dan mati syahid, sehingga tidak ada jaminan keamanan bagi hak orang yang berpiutang itu.

Kesimpulannya adalah, pendapat pertama milik ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyyah adalah, pihak yang berpiutang tidak boleh melarang pihak yang berutang dari melakukan suatu perjalanan dan tidak boleh pula menuntut pihak yang berutang untuk menyediakan pihak penjamin selama utang yang ada belum jatuh tempo. Baik apakah utang itu nantinya akan jatuh tempo sebelum dirinya kembali dari perjalanannya maupun setelah dirinya kembali. Baik apakah perjalanan itu adalah untuk ikut berjihad maupun yang lainnya. Alasannya adalah, karena saat itu (pada saat utang yang ada belum jatuh tempo) pihak yang berpiutang belum memiliki hak menagih, sehingga karena itu ia juga tidak memiliki hak melarangnya dari melakukan perjalanan dan tidak pula memiliki hak memintanya untuk menyediakan pihak penjamin, sama seperti jika jarak perjalanannya itu adalah pendek dan keadaannya aman. Oleh karena itu, jika utang yang ada memang telah jatuh tempo, maka pihak yang berpiutang boleh melarangnya dari melakukan perjalanan.

Pendapat kedua milik ulama Malikiyyah dan Hanabilah lebih ketat dalam menjaga dan melindungi hak pihak yang berpiutang. Sehingga oleh karena itu, pihak yang berpiutang bisa melarang pihak yang berutang dari melakukan suatu perjalanan, jika memang utang yang ada akan jatuh tempo sebelum dirinya kembali pulang. Karena jika begitu, bepergian tersebut akan menjadi penghalang bagi dirinya dari mendapatkan pelunasan utang tepat pada waktunya. Sehingga oleh karena itu, ia memiliki hak untuk melarangnya dari melakukan perjalanan tersebut jika memang tidak ada pihak penjamin atau barang jaminan, sama seperti larangan melakukan perjalanan ketika utang yang ada telah jatuh tempo.

e. Dampak pemberlakuan al-Hajr terhadap orang muflis atau hukum-hukum yang muncul sebagai konsekuensi dari pemberlakuan al-Hajr tersebut

Pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang *muflis* berkonsekuensi munculnya sejumlah hukum seperti berikut,

616 *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 455; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 405 dan halaman berikutnya.

1) Harta kekayaannya yang ada terikat dengan hak pihak-pihak yang berpiutang dan ia dilarang melakukan pentasharufan terhadap hartanya.[617]

Seorang hakim dianjurkan untuk mempersaksikan pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang muflis, supaya masyarakat mengetahuinya dan menjauhi bertransaksi dengannya, sehingga mereka tidak melakukan transaksi dengannya kecuali dengan kewaspadaan dan kebijaksanaan.[618]

Ketika *al-Hajr* diberlakukan terhadap orang muflis, maka posisi harta kekayaannya seperti barang yang dijadikan jaminan, yaitu terikat dengan utang-utangnya kepada para pihak yang berpiutang. Pentasharufan-pentasharufannya terhadap hartanya yang bisa merugikan pihak-pihak yang berpiutang adalah tidak bisa berlaku efektif. Karena tidak boleh menimpakan kerugian dan kemudharatan atas pihak-pihak yang berpiutang. Sehingga bentuk-bentuk pendermaannya seperti hibah dan sedekah adalah batal dan tidak sah. Berdasarkan kesepakatan fuqaha, setelah dikeluarkannya keputusan pailit (*at-Tafliis*) terhadap dirinya, maka jika ia mengeluarkan suatu pengakuan bahwa dirinya memiliki tanggungan utang kepada seseorang, maka pengakuannya itu sama sekali tidak diterima. Akan tetapi, ulama Malikiyyah mengatakan, jika orang yang ia mengaku memiliki tanggungan utang kepadanya adalah orang asing sehingga tidak menimbulkan kecurigaan pengakuannya itu adalah untuk melarikan diri dari tanggung jawabnya, maka pengakuan itu bisa diterima. Namun jika orang yang ia mengaku memiliki tanggungan utang kepadanya adalah orang yang karenanya muncul kecurigaan bahwa pengakuannya itu adalah untuk melarikan diri dari tanggung jawabnya, seperti anak, saudara laki-laki dan isteri, maka pengakuan itu tidak bisa diterima. Diterimanya pengakuannya itu adalah dilakukan di majlis di mana dikeluarkan pernyataan pailit (*at-Tafliis*) atas dirinya, atau di bawah pengawasan pihak-pihak yang berpiutang atau didekatnya.

Menurut ulama Hanabilah dan menurut ulama Syafi'iyyah berdasarkan pendapat yang *azhhar*, berbagai transaksi bisnis (*mu'aawadhah maaliyyah*) yang ia lakukan seperti jual beli dan lain sebagainya adalah batal, karena status hartanya sudah terikat dengan hak pihak-pihak yang berpiutang, sama seperti status barang yang dijadikan jaminan. Juga karena *al-Hajr* diberlakukan terhadap dirinya berdasarkan keputusan hakim (pengadilan). Sehingga oleh karena itu, tidak sah bentuk-bentuk pentasharufannya terhadap hartanya yang bertentangan dengan maksud dan tujuan dari diberlakukannya *al-Hajr* seperti jual beli dan yang lainnya.

Sementara itu, ulama Hanafiyyah berpendapat, sah penjualan yang ia lakukan dengan harga standar (*mitsl*) atau dengan barang yang senilai. Adapun jika penjualannya itu adalah dengan *al-Ghabnu* (dengan harga di bawah harga standar), maka sah namun digantungkan kepada persetujuan dan pelulusan pihak yang berpiutang. Dengan begitu, berarti yang dimaksud oleh ulama Hanafiyyah dari larangan melakukan pentasharufan menurut mereka adalah melakukan penjualan dengan harga di bawah harga standar.

Sementara itu ulama Malikiyyah mengatakan, apabila pentasharufan harta itu sudah terjadi, maka tidak lantas batal, akan tetapi statusnya tergantung kepada penilaian dan kebijakan hakim dan pihak-pihak yang berpiutang.

---

617 *Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 105; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 147; *Takmilatul Fathi*, juz 7 hlm. 328; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 321; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 409, 471; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 411; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 265; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 352; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 318 dan halaman setelahnya.

618 *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 411; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 148; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 321; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 440.

2) Utang-utang yang belum jatuh temponya berubah menjadi jatuh tempo

Utang-utang yang belum jatuh temponya berubah menjadi jatuh tempo, sebagaimana utang-utang yang ada berubah menjadi jatuh tempo karena meninggalnya pihak yang berutang menurut ulama Hanafiyyah dan berdasarkan pendapat yang populer menurut ulama Malikiyyah,[619] karena *dzimmah*nya (penanggungannya) telah rusak dalam dua kasus tersebut (*at-Tafliis* atau dikeluarkannya keputusan pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang muflis dan meninggalnya orang yang berutang). Ini juga pendapat ulama Malikiyyah, namun dengan tambahan, selagi pihak yang berutang memang tidak mensyaratkan bahwa utang yang ada tidak menjadi jatuh tempo karena kedua hal tersebut, dan selagi pihak yang berpiutang tidak membunuh pihak yang berutang secara sengaja. Jika memang ia mensyaratkan hal tersebut (mensyaratkan bahwa utang yang ada tidak menjadi jatuh tempo karena dua hal tersebut) atau ia mati karena dibunuh secara sengaja oleh pihak yang berpiutang, maka utang itu tetap tidak bisa berubah menjadi jatuh tempo.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah menurut pendapat yang *azhhar* dan ulama Hanabilah menurut salah satu versi riwayat yang lebih *raajih* dari dua versi riwayat yang ada mengatakan,[620] utang yang belum jatuh tempo tidak bisa berubah menjadi jatuh tempo karena kepailitan pihak yang berutang. Karena batas waktu untuk suatu utang adalah hak pihak yang berutang yang memang dimaksudkan. Sehingga oleh karena itu, tidak bisa gugur oleh sebab kepailitannya, sebagaimana hak-haknya yang lain. Perbedaan antara kondisi kepailitan dan kematian adalah, bahwa orang yang berutang yang meninggal dunia, *dzimmah*nya sudah rusak dan batal. Berdasarkan pendapat ini, maka pihak-pihak yang berpiutang yang utangnya belum jatuh tempo posisinya tidak bisa disamakan dengan pihak-pihak yang berpiutang yang utangnya sudah jatuh tempo. Akan tetapi harta kekayaan pihak yang berutang yang muflis itu hanya dibagi di antara pihak-pihak yang berpiutang yang utangnya memang sudah jatuh tempo. Sedangkan utang-utang yang belum jatuh tempo statusnya tetap berada di dalam tanggungan pihak yang berutang sampai tiba tempo atau batas waktu pembayaran yang telah ditetapkan. Apabila pihak-pihak yang berpiutang yang utangnya sudah jatuh tempo belum membagi harta yang ada hingga utang yang tadinya belum jatuh tempo berubah menjadi jatuh tempo, maka bisa ikut mendapatkan pembagian, sebagaimana jika seandainya pihak yang berutang yang muflis tersebut memiliki tanggungan utang baru karena suatu tindak kejahatan yang dilakukannya yang mengharuskannya membayar denda.

3) Selalu mengikuti dan membuntuti pihak yang berutang ke manapun ia pergi (al-Mulaazamah) dan memenjarakannya sebagai langkah antisipasi

Para fuqaha berbeda pendapat seputar masalah boleh tidaknya sikap *al-Mulaazamah* terhadap pihak yang berutang. Namun mereka sepakat bahwa boleh memenjarakannya dengan berdasarkan keputusan pengadilan dengan beberapa syarat tertentu.

a) *Al-Mulaazamah*

Imam Abu Hanifah dan kedua rekannya berpendapat, bahwa pihak-pihak yang berpiutang boleh melakukan *al-Mulaazamah* terhadap pihak yang berutang, selalu mengikutinya ke mana ia pergi, jika ia pulang ke rumah dan mengijinkan mereka masuk, maka mereka masuk, jika tidak mengijinkan, maka mereka

619 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 265 dan halaman berikutnya; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 352; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 318; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 282.

620 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 147; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 435..

menungguinya di depan pintu, sehingga jika ia keluar, maka mereka bisa terus mengikutinya. Akan tetapi pada saat melakukan *al-Mulaazamah*, mereka tidak boleh menghalang-halanginya dari beraktivitas, bekerja dan bepergian. Mereka tidak boleh menyandera atau menahannya di tempat khusus, karena itu termasuk bentuk pemenjaraan. Akan tetapi, mereka hanya boleh selalu mengikutinya ke mana ia pergi dan ia bebas untuk beraktivitas dan berjalan ke mana saja. Karena dengan begitu, pihak yang berpiutang bisa mendorong pihak yang berutang untuk membayar utangnya. Juga berdasarkan sabda Rasulullah saw. *"Si pemilik hak memiliki hak tangan dan lisan."*[621] Yang dimaksud dengan tangan di dalam hadits ini adalah *al-Mulaazamah*, sedangkan yang dimaksud dengan lisan adalah menagihnya. Namun *al-Mulaazamah* tidak berlaku bagi perempuan, demi mencegah terjadinya kondisi berduaan dengan laki-laki asing.

Sementara itu, Zufar, ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[622] mengatakan, apabila pihak yang berutang terbukti dalam kondisi sulit dan hakim melegitimasinya, maka tidak ada seorang pun yang boleh menagihnya dan melakukan *al-Mulaazamah* terhadapnya. Akan tetapi, ia diberi tangguh sampai ia berkelapangan. Karena jika memang terbukti dirinya dalam kondisi sulit, maka ia berhak untuk diberi tangguh sampai ia dalam keadaan berkelapangan, sebagaimana jika seandainya utang yang ada adalah belum jatuh tempo. Hal ini berdasarkan ayat, *"Dan jika (orang yang berutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan."*[623] Di samping itu, hadits di atas (pemilik hak memiliki hak tangan dan lisan) adalah hadits yang ada catatan dan komentar tentang statusnya, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnul Mundzir. Atau hadits itu dilihat dan dipahami dalam konteks orang yang berutang yang berada dalam kondisi lapang. Telah diriwayatkan dalam sebuah hadits, *"Bahwasanya dalam kasus seseorang yang mengalami kerugian karena buah yang ia beli terserang wabah sehingga ia menanggung banyak utang, Rasulullah saw. berkata kepada pihak-pihak yang berpiutang, "Ambillah apa yang bisa kamu sekalian dapatkan, dan hanya itu yang bisa kamu sekalian dapatkan dan lakukan."*[624] Ini adalah pendapat yang lebih *raajih*.

b) Menahan dan memenjarakan pihak yang berutang (memenjarakan seseorang karena kasus utang)

Hal yang sudah menjadi ketetapan secara syara' adalah, bahwa orang yang berutang wajib membayar utangnya apabila ia adalah orang yang memiliki kondisi ekonomi berkelapangan. Jika ia dalam kondisi sulit, maka ia diberi tangguh sampai ia berkelapangan, sebagai pengamalan terhadap prinsip memberi tangguh kepada orang yang berutang yang dalam kondisi sulit sampai ia berkelapangan. Apabila ia bersikap mengulur-ngulur pembayaran utangnya, sementara ia memiliki harta yang

621 Hadits ini dengan redaksi tersebut diriwayatkan oleh Ibnu Adi dalam kitab,*"Al-Kaamil,"* dari Abu Utbah Al-Khaulani. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dari dari Makhul dengan redaksi, *"Sesungguhnya pemilik hak memiliki hak tangan dan lisan."* Ini adalah riwayat *mursal*. Al-Bukhari meriwayatkan dari Abu Hurairah r.a, ia berkata, *"Ada seorang laki-laki datang kepada Rasulullah saw. untuk menagih utang kepada beliau. Lalu ia melakukan penagihan kepada beliau dengan cara yang kasar dan terlalu menekan, sehingga membuat para sahabat geram dan berkeinginan melakukan suatu tindakan terhadapnya. Melihat hal itu, Rasulullah saw. berkata kepada mereka, "Biarkan ia, jangan diganggu. Karena sesungguhnya pemilik hak memang berhak untuk menagih."* Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 166.

622 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 156; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 449 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 406, 430; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 370; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 317; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 280 dan halaman berikutnya.

623 Al-Baqarah: 280.

624 HR. Muslim dan At-Tirmidzi.

cukup untuk digunakan melunasi utangnya saat itu, maka hakim bisa memenjarakannya. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw.,

لَيُّ الْوَاجِدِ ظُلْمٌ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ

"Sikap mengulur-ngulur pembayaran utang oleh orang yang mampu adalah sebuah kezhaliman yang menghalalkan kehormatannya dan menghukumnya."[625]

Kata, *"al-Layyu,"* maksudnya adalah *al-Mathal* (menunda-nunda, mengulur-ngulur pembayaran utang). Kata, *"al-Waajid,"* artinya adalah orang kaya, dari asal kata *al-Wujdu* yang berarti mampu. Kata, *"'irdhahu,"* (kehormatannya) dalam hadits ini adalah mengadukan dan memperkarakannya. Sedangkan yang dimaksud dengan kata, *"'uquubatahu,"* (menghukumnya) adalah memenjarakannya. Berdasarkan hal ini, maka boleh memenjarakan orang yang berutang karena sikap mengulur-ngulur pelunasannya sementara ia adalah orang mampu, dengan sejumlah syarat-syarat yang dijelaskan oleh para fuqaha`.

Ulama Hanafiyyah[626] menjelaskan, seorang hakim bisa memenjarakan orang yang berutang karena alasan utangnya, baik laki-laki maupun perempuan, di dalam semua bentuk kasus utang yang menjadi kewajibannya untuk membayarnya berdasarkan suatu akad, seperti mahar dan *kafaalah*, jika memang ia adalah orang yang kaya, atau keadaannya apakah kaya atau miskin masih kabur dan belum jelas di mata hakim, sementara ia tidak mendapatkan suatu bukti yang menguatkan salah satunya. Dalam kondisi seperti ini, jika hakim memenjarakannya selama dua atau tiga bulan, dan selama masa itu tidak tampak bahwa dirinya memiliki harta, maka hakim melepaskannya. Jika ia bisa mengemukakan saksi bahwa dirinya tidak memiliki harta, dengan kata lain miskin, maka hakim membebaskannya. Hal ini berdasarkan ayat di atas, *"Dan jika (orang yang berutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan."*[627]

Orang yang dipenjara karena kasus utang tidak boleh dipukuli, tidak boleh diintimidasi, tidak boleh dibelenggu, tidak boleh dilucuti, tidak boleh diberdirikan di hadapan pihak yang berpiutang untuk menghinakannya, dan tidak boleh dipekerjakan.

Ada tiga syarat yang harus dipenuhi untuk masalah pemenjaraan di sini, yaitu syarat yang berkaitan dengan utang, syarat yang berkaitan dengan pihak yang berutang dan ketiga syarat yang berkaitan dengan pihak yang berpiutang.

1. Utang yang ada sudah jatuh tempo. Oleh karena itu, tidak boleh memenjarakan dalam kasus utang yang belum jatuh tempo. Karena pemenjaraan dilakukan untuk menolak sikap zhalim yang sudah nyata keberadaannya dengan adanya sikap mengulur dan menunda-nunda pembayaran utang. Sementara hal itu belum bisa ditemukan dalam kasus utang yang belum jatuh tempo.
2. Ada tiga syarat dalam kaitannya dengan pihak yang berutang. *Pertama*, mampu untuk membayar utang. Jika ia dalam kondisi sulit dan belum mampu membayar utangnya, maka ia tidak boleh dipenjara. Hal ini berdasarkan ayat, *"Dan jika (orang yang berutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan."*[628]

625 HR. *Al-Khamsah* kecuali At-Tirmidzi. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al-Baihaqi, Al-Hakim, Ibnu Hibban dan ia memasukkannya ke dalam kategori hadits shahih, dari Amr Ibnusy Syarid dari ayahnya. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 240.

626 *Al-Badaa`i'*, juz 7 hlm. 173; *Takmilatul Fathi*, juz 7 hlm. 329-330; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5 hlm. 199.

627 Al-Baqarah: 280.

628 Al-Baqarah: 280.

Al-Mathal adalah sikap mengulur dan menunda-nunda pembayaran utang, berdasarkan hadits di atas, *"Sikap mengulur dan menunda-nunda pembayaran utang oleh orang kaya adalah sebuah kezhaliman."*[629] Oleh karena itu, pemenjaraan di sini adalah untuk menolak kezhaliman. Juga berdasarkan hadits, *"Sikap mengulur-ngulur pembayaran utang oleh orang yang mampu adalah sebuah kezhaliman yang menghalalkan kehormatannya dan menghalalkan untuk menghukumnya."*[630] Jadi, pemenjaraan adalah sebagai hukuman baginya. Dan selama tidak ada sikap *al-Mathal* dari dirinya, maka ia tidak bisa dipenjara, karena tidak ditemukannya sebab dan alasan yang menjadikannya bisa dipenjara, yaitu sikap *al-Mathal* dan *al-Layyu*.

Kedua, pihak yang berutang bukan orang tua. Oleh karena itu, orang tua ke atas (kakek, nenek dan seterusnya ke atas) tidak boleh dipenjara karena kasus utang kepada anak ke bawah (cucu, cicit dan seterusnya ke bawah). Hal ini berdasarkan ayat, *"dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik."*[631] Juga ayat, *"dan berbuat kebaikanlah kepada ibu bapak."*[632] Memenjarakan orang tua dalam kasus utang kepada anak bukanlah termasuk bentuk berbuat baik dan mempergauli dengan baik kedua orang tua. Akan tetapi, orang tua bisa dipenjarakan sebagai bentuk *ta'ziir*, karena sikap tidak bersedia menafkahi anaknya yang nafkahnya menjadi kewajiban dan tanggung jawabnya.[633] Seseorang yang menjadi wali bagi anak kecil bisa dipenjara, jika si wali adalah pihak yang menjadi penyebab terjadinya penguluran dan penundaan pembayaran tanggungan utang si anak.

3. Pihak yang berpiutang mengajukan tuntutan dan permintaan kepada hakim supaya pihak yang berutang dipenjara. Selama tidak ada tuntutan dan permintaan dari pihak yang berpiutang, maka pihak yang berutang tidak bisa dipenjara. Karena utang itu adalah haknya, sementara pemenjaraan adalah sarana untuk mendapatkan haknya, dan itu bisa dilakukan jika ia memang mengajukan permintaan penahanan.

Hal-hal yang dilarang bagi orang yang dipenjara karena kasus utang adalah, pergi keluar untuk melakukan berbagai aktifitasnya serta tugas-tugas keagamaan dan keduniawiannya, seperti menghadiri jum'atan, menghadiri shalat berjama'ah, menghadiri shalat hari raya, melayat jenazah, menjenguk orang sakit, berkunjung dan bertamu, supaya pemenjaraan itu benar-benar bisa memberinya efek jera dan mendorong dirinya untuk melunasi utangnya. Diperbolehkan bagi kerabatnya untuk menjenguknya. Ia juga tidak dilarang dari melakukan berbagai pentasharufan-pentasharufan, seperti jual beli, hibah, sedekah dan memberikan pengakuan bahwa dirinya memiliki utang kepada orang lain selain pihak-pihak yang berpiutang yang telah ada. Orang yang dipenjara karena kasus utang hendaknya tidak diberi kesempatan untuk melakukan aktivitas kerjanya berdasarkan pendapat yang shahih, supaya bisa membuat dirinya jera dan memotivasinya untuk segera melunasi utangnya.

---

629 HR. *Al-Jamaa'ah* dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 236.

630 HR. *Al-Khamsah* kecuali At-Tirmidzi. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al-Baihaqi, Al-Hakim, Ibnu Hibban dan ia memasukkannya ke dalam kategori hadits shahih, dari Amr Ibnusy Syarid dari ayahnya. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 240.

631 Luqmaan: 15.

632 Al-Baqarah: 83, An-Nisaa': 36, Al-An'aam: 151, Al-Israa': 23, Al-Ahqaaf: 15.

633 Adapun anak, maka ia bias dipenjara karena kasus utang kepada orang tua. Begitu pula dengan para kerabat lainnya, seseorang bisa dipenjara karena kasus utang kepada kerabatnya.

Ulama Malikiyyah[634] mengatakan, orang yang berutang bisa dipenjara untuk memastikan perkaranya jika memang tidak diketahui pasti keadaannya. Atau tampak bahwa dirinya adalah kaya berdasarkan penilaian terhadap penampilan dan kondisi luarnya, seperti ia memakai pakaian yang mewah, naik alat transportasi yang bagus, dan ia memiliki pembantu, meskipun tidak diketahui secara persis keadaannya yang sebenarnya, sampai benar-benar terbukti jika dirinya adalah orang yang tidak mampu, atau ia mendatangkan seseorang yang bersedia menjaminnya, jika begitu, maka ia dibebaskan.

Apabila ia menjanjikan pihak yang berpiutang bahwa ia akan melunasi utangnya kepadanya, namun ia meminta penangguhan sekitar dua hari, maka permintaannya itu dikabulkan dan ia tidak dipenjara jika memang ada orang yang menjadi penjaminnya.

Begitu juga, orang yang berutang yang diketahui bahwa dirinya mampu atau tampak bahwa ia adalah mampu, jika ia menjanjikan kepada pihak yang berpiutang bahwa ia akan membayar utangnya kepadanya itu, namun ia meminta batas waktu penangguhan untuk menjual harta kekayaannya dan aset-aset perniagaannya, maka ia diberi waktu penangguhan yang dimintanya itu jika ia memang bisa mendatangkan orang yang bersedia menjadi penjaminnya dengan harta. Jika tidak, maka ia dipenjara. Dan hakim tidak boleh menjual harta dan aset-aset perniagaannya itu. Hal ini berbeda dengan orang *muflis*, karena orang *muflis* tidak diperkenankan melakukan pentasharufan terhadap hartanya. Jika orang yang bersangkutan adalah perempuan, maka ia ditahan dan dititipkan penahanannya kepada seorang perempuan yang dipercaya. Seorang kakek bisa dipenjara karena terkena kasus utang dengan cucunya. Seorang anak bisa dipenjarakan karena terkena kasus dengan orang tuanya, baik kasus utang piutang maupun kasus lainnya. Namun tidak sebaliknya, yakni orang tua tidak bisa dipenjara karena terkena kasus dengan anaknya.

Pihak yang berutang yang tidak diketahui secara persis bagaimana keadaannya apakah ia orang mampu ataukah tidak, atau ia adalah orang yang secara lahiriah nampak seperti orang mampu, apabila ia bisa membuktikan bahwa dirinya adalah orang yang tidak mampu dengan kesaksian saksi yang memberikan kesaksian bahwa dirinya tidak mengetahui ia (orang yang berutang itu) memiliki harta baik harta yang nampak maupun yang tidak nampak, dan ia (orang yang berutang itu) pun bersumpah bahwa ia tidak memiliki harta, maka ia diberi penangguhan sampai ia berkelapangan. Sehingga ia tidak boleh dipenjara dan tidak boleh ditagih sebelum ia dalam kondisi berkelapangan. Ia juga tidak harus bekerja atau mencari pinjaman utang untuk melunasi sisa utang yang ada, meskipun ia bisa melakukan hal itu (bekerja atau mencari pinjaman utang). Karena utang yang ada hanya terikat dengan *dzimmah*nya (tanggungannya), sehingga oleh karena itu, ia tidak ditagih kecuali ketika dirinya sudah dalam kondisi berkelapangan.

Orang yang berutang yang tidak diketahui persis keadaannya apakah ia orang mampu ataukah tidak, ketika ia sudah menjalani masa penahanan yang cukup lama, maka hakim berdasarkan ijtihadnya bisa melepaskan dan mengeluarkannya dari penjara, sekiranya seandainya ia memang memiliki harta, maka kuat dugaan ia tidak akan betah berada dalam penjara selama itu. Adapun orang yang berutang yang secara lahiriyah nampak seperti orang mampu, maka ia tidak bisa dikeluarkan dari penjara kecuali dengan berdasarkan saksi yang memberikan kesaksian bahwa ia memang

634 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 368-371; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 278-282; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 318.

orang yang tidak mampu. Sedangkan orang yang berutang yang memang jelas-jelas diketahui ia adalah orang mampu, maka ia tetap berada di penjara sampai ia bersedia membayar utang-utangnya atau bisa mendatangkan orang yang bersedia menjamin utangnya.

Ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[635] mengatakan, jika ada orang yang berutang, lalu ia ditagih sementara ia adalah orang mampu, maka ia harus membayar utangnya itu seketika sesuai dengan kemampuannya. Jika ia tidak bersedia, sementara ia memiliki harta yang nampak dan harta itu sejenis dengan harta yang diutangnya, maka utang itu dibayar dengan hartanya tersebut. Namun jika hartanya itu berlainan jenis dengan harta yang diutangnya, maka hakim menjual hartanya itu secara paksa, meskipun hartanya itu berada di luar kewenangan dan penguasaannya. Atau hakim memaksanya untuk menjualnya disertai dengan hukuman ta'zir seperti memenjarakannya atau dengan hukuman ta'zir lainnya.

Apabila pihak yang berutang menyembunyikan hartanya dan hartanya itu sudah diketahui hakekatnya, sementara pihak yang berpiutang meminta supaya ia dipenjara, maka hakim memenjarakannya dan memberlakukan *al-Hajr* terhadap dirinya sampai ia menampakkan dan memberitahukan harta yang ia sembunyikan itu. Apabila ia tidak juga jera dengan dipenjara, sementara hakim menilai untuk memukulnya atau yang lainnya, maka ia bisa melakukannya, meskipun jumlah keseluruhan pukulan tersebut melebihi jumlah pukulan atau deraan hukuman *hadd*.

Apabila orang yang berutang mengaku bahwa dirinya dalam keadaan tidak mampu, namun pihak yang berpiutang tidak membenarkan dan tidak mempercayainya, maka ia dipenjara sampai ia bisa mendatangkan saksi yang memberikan kesaksian bahwa dirinya memang dalam keadaan tidak mampu. Jika memang terbukti dirinya adalah dalam keadaan tidak mampu, maka ia diberi penangguhan dan tidak boleh melakukan *al-Mulaazamah* terhadapnya. Hal ini berdasarkan ayat di atas, *"Dan jika (orang yang berutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan."*[636]

Jika terbukti dirinya mampu untuk membayar utangnya, namun ia tidak melakukannya, maka hakim memenjarakannya,[637] berdasarkan hadits di atas, *"Sikap mengulur-ngulur pembayaran utang oleh orang yang mampu adalah sebuah kezhaliman yang menghalalkan kehormatannya dan menghalalkan untuk menghukumnya."*[638] Hakim tidak boleh mengeluarkannya dari penahanan hingga jelas status keadaannya bahwa ia memang orang yang dalam keadaan tidak mampu. Jika keadaannya telah diketahui dengan jelas bahwa dirinya memang orang yang sedang dalam keadaan tidak mampu, maka ia dilepaskan, atau ia terbebas dari tanggungan utangnya kepada pihak yang berpiutang dengan adanya pelunasan utang tersebut (*al-Wafaa'*), atau dengan adanya *ibraa'*, atau *hawaalah* (pengalihan utang), maka jika begitu, ia dibebaskan, karena hak yang ada telah gugur dari dirinya. Atau pihak yang berpiutang rela dan setuju dirinya dikeluarkan dari penjara.

Jika pihak yang berutang adalah orang mampu, namun ia tetap memilih untuk bera-

---

635 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 154, 157; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 406-409; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 447 dan halaman setelahnya serta halaman 450 dan halaman setelahnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 320.

636 Al-Baqarah: 280.

637 Syaikh Taqiyyuddin Ibnu Taimiyyah mengatakan, dalam hal ini pemenjaraannya tidak harus di tempat tertentu. Akan tetapi inti yang dimaksudkan adalah melarangnya melakukan pentasharufan hingga ia menunaikan hak yang ada. Oleh karena itu, ia bisa ditahan meskipun di dalam rumahnya sendiri, sekiranya ia tidak bisa keluar rumah. Lihat, *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 408.

638 HR. *Al-Khamsah* kecuali At-Tirmidzi. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al-Baihaqi, Al-Hakim, Ibnu Hibban dan ia memasukkannya ke dalam kategori hadits shahih, dari Amr Ibnusy Syarid dari ayahnya. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 240.

da di penjara dan tidak membayar utangnya, maka hakim mengambil langkah menjual hartanya dan menggunakannya untuk melunasi utang yang ada.

Orang yang berutang tidak bisa dipaksa untuk bekerja mencari uang, sebagaimana pendapat ulama Malikiyyah, berdasarkan hadits di atas, *"Ambillah apa yang kamu sekalian temukan dan hanya itu yang bisa kamu sekalian dapatkan dan lakukan."* Sebagaimana, ia juga tidak bisa dipaksa untuk menerima suatu hadiah, sedekah atau pinjaman utang.

4) Menjual harta orang yang berutang yang menjalani al-Hajr dan membagi hasil penjualannya itu di antara pihak-pihak yang berpiutang

Para fuqaha sepakat,[639] bahwa orang yang menjalani *al-Hajr* (*al-Mahjuur 'alaih*) karena mengalami kepailitan (*al-Iflaas*), maka hartanya dijual dan hasil penjualannya dibagi di antara pihak-pihak yang berpiutang sesuai dengan persentase utang masing-masing. Penjualan ini dianjurkan supaya dilakukan secepatnya setelah diberlakukannya *al-Hajr*, supaya ia tidak terlalu lama menjalani *al-Hajr*, dan supaya secepatnya dirinya bisa terbebas dari beban tanggungan, dan secepatnya menyampaikan hak kepada pihak-pihak yang berhak mendapatkannya. Juga karena tatkala Rasulullah saw. memberlakukan *al-Hajr* terhadap Mu'adz r.a., beliau menjual harta bendanya dan hasil penjualannya beliau bagi di antara pihak-pihak yang berpiutang.

Apabila utang-utang yang ada adalah sejenis dengan harta milik pihak yang berutang, maka hakim bisa langsung menggunakannya untuk membayar utang-utang tersebut tanpa harus dengan perintah pihak yang berutang. Namun, jika berbeda jenis, maka hakim menjualnya terlebih dahulu dan hasil penjualannya dibagi di antara pihak-pihak yang berpiutang.

Ketika melakukan penjualan tersebut, hakim dianjurkan untuk menghadirkan pihak yang berutang yang muflis tersebut atau wakilnya, karena beberapa alasan, di antaranya adalah untuk verifikasi dan pengecekan harta bendanya, mengetahui mana harta bendanya yang baik, menjadikan hatinya puas dan jiwanya tentram, meningkatkan keinginan dan ketertarikan orang-orang untuk membelinya. Begitu juga, hakim dianjurkan pula untuk menghadirkan pihak-pihak yang berpiutang. Karena penjualan tersebut adalah untuk kepentingan mereka dan mungkin saja ada di antara mereka yang tertarik kepada sesuatu dari harta benda yang akan dijual tersebut, sehingga ia bersedia membelinya dengan harga lebih tinggi. Juga untuk menyenangkan hati mereka, menghindari munculnya kecurigaan dan siapa tahu ada di antara mereka yang menemukan barangnya yang sebelumnya ia piutangkan kepada orang yang bersangkutan, sehingga ia bisa mengambilnya kembali.

Pada masa kita sekarang ini, penjualan dalam kasus seperti ini dilakukan dengan cara lelang. Dianjurkan supaya setiap barang yang ada dijual di pasar yang biasanya barang itu diperjualbelikan di sana, dengan syarat penjualan yang ada harus dengan harga standar, cash dan dengan mata uang daerah setempat.

Barang-barang yang diprioritaskan untuk dijual terlebih dahulu adalah barang-barang yang dikhawatirkan akan cepat rusak atau busuk, seperti buah-buahan dan sayur-sayuran. Kemudian barang yang terikat dengan hak seperti barang yang dijadikan jaminan atau borg. Kemudian binatang, karena binatang membu-

---

639 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 150; *Takmilatul Fathi*, juz 7 hlm. 328 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 322; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 441-446; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 420 dan halaman berikutnya; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 269-271; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 357; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 319; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 287; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 199 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 150 dan halaman berikutnya.

tuhkan perawatan dan pemberian makanan, juga karena binatang berpotensi binasa (mati). Kemudian harta bergerak, karena ada kekhawatiran hilang karena dicuri atau lain sebagainya, dan harta berupa barang-barang yang dikenakan lebih didahulukan daripada harta yang terbuat dari tembaga dan sejenisnya. Kemudian harta-harta tidak bergerak, dan harta tidak bergerak berupa bangunan lebih didahulukan daripada tanah. Harta tidak bergerak terdapat pada urutan terakhir dari daftar prioritas barang-barang yang dijual di sini, karena harta tidak bergerak aman dari mengalami kerusakan dan pencurian. Juga karena harta tidak bergerak termasuk harta yang dimiliiki untuk digunakan sendiri, bukan untuk diperniagakan, sehingga penjualannya bisa memunculkan kemudharatan baginya, maka oleh karena itu, tidak dijual kecuali dalam keadaan darurat dan terpaksa. Menurut ulama Malikiyyah, penjualan harta tidak bergerak dilakukan secara pelan-pelan sekitar dua bulanan, tidak boleh tergesa-gesa untuk langsung menjualnya.

Perlu dicatat, bahwa Imam Abu Hanifah tidak memperbolehkan seorang hakim menjual barang dagangan dan harta tidak bergerak pihak yang bersangkutan (pihak yang berutang). Hal ini berbeda dengan pendapat kedua rekannya, Muhammad dan Abu Yusuf.

Hal-hal yang masih disisakan untuk si muflis adalah sejumlah pakaian sehari-hari (*ad-Dast*)[640] yang biasanya ia butuhkan, juga kebutuhan makan hari di mana dilakukan pembagian hartanya di antara pihak-pihak yang berpiutang untuk dirinya dan orang-orang yang nafkahnya menjadi tanggung jawabnya seperti isteri, pembantu dan kerabat, menurut ulama Syafi'iyyah. Sedangkan menurut ulama Hanafiyyah, nafkah mereka diambilkan dari hartanya sebelum dikeluarkannya *at-Tafliis* walaupun setelah diberlakukannya *al-Hajr* terhadap dirinya. Adapun menurut ulama Malikiyyah, disisakan untuknya kebutuhan makannya untuk beberapa hari. Sedangkan menurut ulama Hanabilah, disisakan untuknya kebutuhan makannya untuk beberapa hari sampai selesainya acara pembagian hartanya di antara pihak-pihak yang berpiutang. Berarti pendapat ulama Hanabilah sama seperti pendapat ulama Syafi'iyyah.

Di antara hal yang disisakan untuknya adalah seperangkat alat yang ia butuhkan untuk melakukan pekerjaannya. Sebagaimana jika ia adalah seorang ulama, maka buku-bukunya yang ia butuhkan untuk bacaan dirinya juga dibiarkan untuknya. Sementara itu, ulama Malikiyyah memperbolehkan untuk ikut menjual buku-buku dan pakaian untuk shalat jum'at, jika memang harganya cukup tinggi. Alasannya adalah, karena berdasarkan ungkapan mereka, ilmu dihafal dan dijaga dalam hati. Akan tetapi, Al-'Allamah Al-Adawi mengatakan, bahwa pada masa sekarang penghafalan sudah hilang. Oleh karena itu, sebagian dari mereka menyamakan buku dan kitab-kitab seperti perangkat alat kerja (dalam artian tidak ikut dijual).

Di antaranya lagi yang tidak ikut disita dan tidak ikut dijual adalah rumah yang ia butuhkan untuk tempat tinggal dan budak pembantu yang ia butuhkan yang keduanya memang sesuai dan layak untuk orang sepertinya. Karena hal itu termasuk sesuatu yang memang pasti ia butuhkan. Oleh karena itu, tidak ikut disita dan tidak ikut dijual untuk membayar utangnya, sama seperti pakaian dan makanan pokoknya.

Akan tetapi pendapat yang lebih shahih menurut ulama Syafi'iyyah adalah, bahwa tempat tinggal dan kendaraannya ikut disita dan dijual. Budak pembantunya yang sebenarnya layak untuk dijual juga tidak disisakan untuknya. Karena kebutuhan seperti itu mudah untuk didapatkan dengan melalui cara menyewa.

640 *Ad-Dast* artinya adalah pakaian biasa yang bukan merupakan pakaian untuk menghias diri.

Ulama Malikiyyah mengatakan, budak pembantunya yang tidak bisa ikut dijual, maka disewakan, sedangkan apa-apa yang bisa dijual, maka ikut dijual.

5) Pihak yang berpiutang mengambil kembali barangnya yang ia temukan di antara harta pihak yang berutang yang muflis

Ini adalah konsekuensi hukum atau dampak kelima pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang yang berutang yang muflis menurut jumhur ulama selain ulama Hanafiyyah.

Adapun ulama Hanafiyyah[641] mengatakan, bahwa barangsiapa mengalami kepailitan (yakni, hakim mengeluarkan pernyataan bahwa ia mengalami kepailitan), sementara pada dirinya terdapat suatu barang milik salah seorang yang berpiutang, maka si pemilik barang itu tidak bisa mengambil begitu saja barangnya itu, akan tetapi ia bisa mendapatkannya kembali dengan cara membelinya dari orang yang bersangkutan. Dengan begitu, status si pemilik barang tersebut adalah *uswatul ghuramaa'*, dalam artian dirinya tidaklah lebih berhak terhadap barang itu daripada rekan-rekan yang berpiutang lainnya. Jika orang yang bersangkutan mengalami kepailitan sebelum terjadinya *al-Qabdhu* (penyerahterimaan dan pemegangan) barang tersebut, atau setelah terjadinya *al-Qabdhu* namun itu tanpa seijin si penjualnya maka si pemilik barang itu bisa langsung mengambil kembali barang tersebut, dan dalam kasus yang pertama (terjadinya kepailitan sebelum dilakukannya *al-Qabdhu* terhadap barang tersebut), si pemilik barang bisa langsung menahan kembali barang tersebut dan mengembalikan harga pembayarannya.

Dalil yang mereka jadikan landasan tentang hukum bahwa si pemilik barang tidaklah lebih berhak terhadap barangnya tersebut adalah, bahwa kepailitan menghendaki adanya ketidakmampuan menyerahkan barang dalam akad *mu'aawadhah* (jual beli misalnya) bukan dalam akad selain akad *mu'aawadhah*, sementara akad tersebut tidak berhak untuk difasakh, maka oleh karena itu, di sini tidak muncul hak pemfasakhan. Akan tetapi yang berhak untuk didapatkan di sini adalah harganya atau utang yang berada di dalam tanggungan. Dan dengan adanya si pembeli memegang barang yang dijual, maka telah terjadi *al-Mubaadalah* (pertukaran) antara utang (harga yang masih berada dalam tanggungan yang belum dibayarkan) dengan barang (yang dijual).

Sementara itu, jumhur ulama selain ulama Hanafiyyah[642] mengatakan, apabila seorang hakim mengeluarkan pernyataan kepailitan atas seseorang (*at-Tafliis*), lalu ada salah satu pihak yang berpiutang menemukan barangnya (atau menemukan barangnya yang ia jual kepada orang yang bersangkutan tersebut), maka ia memiliki hak untuk memfasakh penjualan itu dan mengambil barangnya kembali. Karena pihak pembeli berarti tidak mampu memenuhi pembayaran harganya. Hal itu menetapkan hak untuk memfasakhnya, sama seperti jika penjual tidak mampu menyerahkan barang yang dijual. Juga karena boleh memfasakh akad karena tidak memungkinkannya menyerahkan *'iwadh* (ganti), seperti barang yang dipesan dalam akad pesan ketika barang tersebut tidak memungkinkan untuk diserahkan. Juga, karena Rasulullah saw. dalam hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a., bersabda, *"Barangsiapa mendapati barang miliknya pada*

---

641 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 106; *Takmilatul Fathi wal 'Inaayah*, juz 7 hlm. 330 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5 hlm. 201 dan halaman berikutnya.

642 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 283 dan halaman berikutnya; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 373; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 282; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 322; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 157 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 409 dan halaman berikutnya; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 319.

seseorang yang mengalami kepailitan, maka ia adalah orang yang paling berhak terhadap barang itu daripada orang lain."[643]

Ulama Hanafiyyah menanggapi, hadits di atas ditentang dengan hadits yang diriwayatkan oleh al-Khashshaf dengan sanadnya, bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, *"Barangsiapa mengalami kepailitan, lalu ada seseorang mendapati barangnya ada pada dirinya, maka status dirinya adalah* uswatul ghuramaa` (tidak lebih berhak terhadap barang itu daripada pihak yang berpiutang lainnya)." Hadits Abu Hurairah r.a. di atas dita`wili atau dipahami dalam konteks bahwa si pembeli memegang barang tersebut dengan syarat *khiyaar* untuk si penjual.

Pada kenyataannya, pendapat jumhur ulama adalah lebih kuat, karena hadits Abu Hurairah r.a. tersebut adalah hadits shahih yang tidak bisa ditentang oleh yang lainnya, dan bentuk penta`wilan di atas adalah penta`wilan yang terlalu jauh. Karena dengan adanya *khiyaar* bagi si penjual untuk memfasakh (membatalkan) penjualan itu, maka tentunya sudah tidak perlu hadits tersebut lagi. Ini adalah perkara yang sudah menjadi ketetapan umum mencakup kasus orang muflis dan yang lainnya. Lebih jauh dari itu lagi adalah, penta`wilan dan pemaknaan mereka (ulama Hanafiyyah) terhadap hadits tersebut dalam konteks jika barang tersebut merupakan barang titipan atau pinjaman atau temuan. Karena nash hadits menyebutkan secara jelas bahwa kaitannya adalah dengan kasus kepailitan.

Terdapat beberapa hal yang berkaitan dengan masalah si pemilik barang atau harta meminta kembali barangnya (*rujuu'*) kepada si muflis, di antara yang terpenting adalah seperti berikut,

a. Apakah khiyar *rujuu'* (hak memilih untuk membatalkan akad dan mengambil kembali barang miliknya) sifatnya segera ataukah tidak?

Ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah memiliki dua versi pendapat.[644] Versi pendapat yang paling shahih adalah bahwa khiyar *rujuu'* sifatnya segera, seperti khiyar karena cacat. Alasan yang menyatukan di antara kedua bentuk khiyar ini adalah, menolak kemudharatan. Karena jika khiyar tersebut tidak bersifat seketika, maka itu bisa menimbulkan mudharat bagi pihak-pihak yang berpiutang, karena hal itu berakibat terlambatnya mereka mendapatkan hak-hak mereka.

b. Hak *rujuu'* berlaku dalam semua akad *mu'aawadhah*

Ulama Syafi'iyyah[645] mengatakan, si pemilik barang berhak mengambil kembali barangnya dalam semua bentuk akad *mu'aawadhah* murni, seperti jual beli, sewa, pinjaman utang dan akad pesan. Hal ini berdasarkan keumuman hadits Abu Hurairah r.a. di atas. Oleh karena itu, jika ia menyewakan sebuah rumah kepada orang yang bersangkutan dengan biaya sewa dibayar *cash*, lalu belum sampai ia menerima dan memegang biaya sewa itu, *al-Hajr* diberlakukan terhadap si penyewa, maka ia boleh mengambil kembali rumahnya itu dengan cara memfasakh akad sewa tersebut. Hal ini sebagai bentuk menyamakan hukum kemanfaatan (kemanfaatan barang yang disewakan dalam akad sewa) dengan hukum barang dalam akad jual beli. Seandainya ia menyerahkan sejumlah dirham kepada orang yang bersangkutan sebagai pinjaman utang atau sebagai harga barang yang dipesan dalam akad pesan yang berbentuk kontan maupun tidak kontan, lalu waktu penyerahan barang

643 Ini adalah hadits shahih yang diriwayatkan oleh *Al-Jamaa'ah* dari Abu Hurairah r.a. Ada sejumlah hadits yang memperkuat hadits ini, di antaranya adalah hadits yang diriwayatkan dari Samurah r.a. dan dari Abu Bakar Ibnu Abdirrahman Ibnul Harits Ibnu Hisyam. Lihat, *Nailul Awthaar,* juz 5 hlm. 242.

644 *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 158; *Al-Mughnii,* juz 4 hlm. 410.

645 *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 158.

pesanan pun tiba, kemudian *al-Hajr* diberlakukan terhadap orang yang bersangkutan, sementara sejumlah dirham yang ia serahkan itu masih utuh dengan syarat-syarat yang akan disebutkan di bagian mendatang, maka ia berhak mengambil kembali dirham-dirhamnya itu melalui cara memfasakh akad pesan tersebut.

Adapun untuk akad selain akad *mu'aawadhah*, seperti hibah atau akad *mu'aawadhah* yang tidak murni seperti akad nikah dan akad *shulh* (damai) dalam kasus pembunuhan disengaja (akad *shulh* dengan *al-Mushalah 'anhu* berupa hak darah dalam pembunuhan disengaja), maka tidak boleh ada *rujuu'*.

c. **Syarat-syarat *rujuu'*.**

Menurut ulama Syafi'iyyah[646] ada sejumlah syarat yang harus dipenuhi untuk tindakan *rujuu'* dalam akad jual beli, yaitu,

1. Ketika melakukan *rujuu'*, harga yang ada sifatnya *cash* atau sudah jatuh tempo. Jika tidak *cash* atau belum jatuh tempo (*mu`ajjal*), maka tidak boleh dilakukan *rujuu'*. Karena sesuatu (utang) yang statusnya masih *mu`ajjal* tidak boleh dilakukan penagihan terhadapnya.
2. Harga yang harus diterima tidak bisa diterima karena kondisi pailit. Oleh karena itu, jika kondisi pailit tidak ada, sementara pihak yang berutang tidak bersedia membayar harganya padahal ia dalam kondisi mampu, atau ia melarikan diri, atau ia meninggal dunia dalam keadaan mampu sementara pihak ahli waris tidak bersedia menyerahkan harga pembayarannya, maka menurut pendapat yang lebih shahih, di sini tidak boleh dilakukan pem*faskh*an dan *rujuu'*. Karena untuk bisa mendapatkan harga pembayaran itu mungkin dilakukan dengan menempuh jalur hukum.

   Seandainya pihak-pihak yang berpiutang lainnya menawarkan penebusan barang itu kepadanya (pihak penjual) dengan menyerahkan harga pembayarannya kepadanya, maka ia tidak harus menerima tawaran itu, dan ia tetap berhak untuk memfasakh akad jual beli itu menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah. Karena tebusan mengandung makna atau pengertian pemberian. Juga karena haknya terikat dengan barang miliknya itu. Sementara itu, ulama Malikiyyah mengatakan, jika memang seperti itu (ada tawaran penebusan), maka ia tidak lagi memiliki hak untuk *rujuu'* (mengambil kembali barangnya dan memfaskh akad jual beli yang ada). Karena *rujuu'* dilakukan dengan tujuan supaya ia bisa mendapatkan harga barang tersebut secara utuh. Maka, jika memang akhirnya harga tersebut bisa sampai ke tangannya secara utuh, maka ia tidak lagi bisa melakukan *rujuu'*, sebagaimana seandainya cacat yang ada pada suatu barang telah hilang dari barang tersebut.[647]
3. Barang yang dijual masih ada di dalam kepemilikan si pembeli. Oleh karena itu, jika seandainya kepemilikan si pembeli terhadap barang tersebut hilang, seperti karena meninggal dunia, atau seperti diwakafkan, dijual lagi atau dihibahkan, maka di sini tidak bisa dilakukan *rujuu'*. Karena barang itu telah keluar dari kepemilikan si pembeli.

Dari pemaparan syarat-syarat di atas dan keterangan yang disebutkan sebelumnya, maka bisa diketahui bahwa syarat-syarat *rujuu'* menurut ulama Syafi'iyyah ada sembilan,[648]- yaitu,

---

646 *Ibid.*

647 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 283; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 373 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 159; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 411.

648 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 160..

1. *Rujuu'* itu di dalam akad *mu'awadhah* murni seperti jual beli.
2. Ia melakukan *rujuu'* langsung setelah dirinya mengetahui diberlakukannya *al-Hajr* terhadap si pembeli.
3. Ia melakukan *rujuu'* dengan semisal perkataan, "Aku memfasakh akad jual beli ini," tanpa harus dengan berdasarkan keputusan hakim.
4. Sesuatu yang menjadi *'iwadh* (ganti, harga) belum dipegang. Jika ia telah memegang sebagiannya, maka *rujuu'* yang ada hanya berlaku untuk sisanya (misalnya, ia menjual lima ekor kambing masing-masing seharga 1000, sehingga harga yang seharusnya ia terima adalah 5000. Kemudian ia baru menerima pembayaran 2000, maka *rujuu'* yang bisa dilakukannya hanyalah terhadap kambing yang belum dibayar, yaitu tiga ekor).
5. Tidak bisa terpenuhinya pembayaran *'iwadh* adalah karena kondisi pailit yang dialami oleh si pembeli.
6. *'Iwad* yang ada dalam bentuk utang, jika dalam bentuk harta atau barang yang sudah ada (harta *al-'Ain*), maka ia lebih berhak untuk mendapatkan harga yang berupa harta *al-'Ain* itu daripada pihak-pihak yang berpiutang lainnya.
7. Utang tersebut telah jatuh tempo.
8. Harta atau barang yang dijual masih utuh dan masih ada di dalam kepemilikan si pembeli yang muflis itu.
9. Harta atau barang itu tidak terikat dengan suatu hak yang statusnya sudah tetap dan mengikat, seperti si pembeli ternyata telah menggadaikannya.

Ulama Hanabilah[649] mengatakan, si penjual berhak melakukan *rujuu'* terhadap barangnya dengan lima syarat. Di dalam kitab, "*Kasysyaaful Qinaa'*," disebutkan dua syarat tambahan,

1. Barang yang dijual masih utuh tanpa ada sebagiannya yang rusak. Apabila ada sebagiannya yang sudah rusak, seperti rusaknya buah suatu pohon yang sedang berbuah, maka si pembeli tidak bisa melakukan *rujuu'* dan statusnya adalah *uswatul ghuramaa'*. Sementara ulama Malikiyyah dan Syafi'iyyah mengatakan, ia tetap bisa melakukan *rujuu'* terhadap sisanya dan untuk harga sebagian barang yang sudah rusak itu, maka ia ikut berbagi dengan para pihak yang berpiutang lainnya. Ini adalah syarat kedelapan yang diutarakan ulama Syafi'iyyah di atas.
2. Barang yang dijual tidak mengalami tambahan yang menyatu dengan barang itu seperti semakin gemuk dan semakin besar. Sementara, ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah mengatakan, bahwa terjadinya tambahan itu tidak menghalangi untuk melakukan *rujuu'*.
3. Si penjual belum menerima dan memegang sebagian dari harganya. Apabila ia telah menerima dan memegang sebagian harganya, maka hak untuk melakukan *rujuu'* telah gugur. Ini adalah syarat keempat menurut ulama Syafi'iyyah sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Jadi, ulama Hanabilah dan ulama Syafi'iyyah sepakat di dalam syarat yang satu ini. Sedangkan ulama Malikiyyah mengatakan, jika memang ia telah menerima dan memegang sebagian harganya, maka ia bisa memilih, antara mengembalikan sebagian harga yang telah dipegangnya itu dan mengambil barangnya secara keseluruhannya, atau ia ikut berbagai dengan pihak-pihak yang berpiutang lainnya dan tidak melakukan *rujuu'*.

649 *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 413, 419, 430, 431, 434, 453; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 414-417.

4. Barang itu statusnya tidak terikat dengan hak pihak lain. Maka oleh karena itu, jika ternyata si pembeli telah menggadaikannya, atau telah menghibahkannya, maka si penjual tidak lagi memiliki hak untuk melakukan *rujuu'*. Begitu juga seandainya si pembeli ternyata telah menjualnya kembali. Ini adalah syarat kesembilan menurut ulama Syafi'iyyah sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Untuk syarat yang satu ini, tidak ada perbedaan di antara ulama Syafi'iyyah, ulama Hanabilah dan ulama Malikiyyah.
5. Si pembeli yang muflis itu masih dalam keadaan hidup. Jika ia telah meninggal dunia, maka status si penjual adalah *uswatul ghuramaa`*. Baik apakah kepailitannya itu telah diketahui sebelum dirinya meninggal dunia, lalu diberlakukannya *al-Hajr* terhadap dirinya, kemudian ia meninggal dunia, atau ia meninggal dunia lalu baru diketahui bahwa ia pailit. Ini adalah pendapat ulama Malikiyyah juga, berdasarkan hadits Abu Bakar Ibnu Abdirrahman, *"Jika si pembeli meninggal dunia, maka si pemilik barang (si penjual) statusnya adalah uswatul ghuramaa`."*[650] Sementara itu, ulama Syafi'iyyah mengatakan, bahwa ia tetap bisa memfasakhnya dan mengambil kembali barangnya, berdasarkan hadits Abu Hurairah r.a. di atas.
6. Barang tersebut masih berada dalam kepemilikan si pembeli, atau dengan kata lain, kepemilikannya terhadap barang itu tidak hilang karena telah menjualnya misalnya, atau menghibahkannya atau mewakafkannya dan lain sebagainya.
7. Si penjual masih hidup sampai waktu dilakukannya *rujuu'*.

Adapun menurut ulama Malikiyyah,[651] syarat-syarat si penjual dapat melakukan *rujuu'* terhadap barangnya atas si pembeli yang muflis ada tiga, yaitu,

1. Pihak-pihak yang berpiutang tidak menebusnya. Maka, apabila mereka menebusnya dengan menggunakan harta mereka, atau dengan harta si pembeli yang muflis itu sendiri, atau mereka memberikan jaminan untuk harganya dan mereka adalah orang-orang tepercaya, atau mereka memberinya seseorang yang tepercaya sebagai penjamin, maka ia tidak dapat melakukan *rujuu'* dan dan tidak dapat mengambil kembali barangnya itu.
2. Barang itu memang mungkin untuk diambil dan didapatkan kembali. Jika tidak mungkin, seperti kemaluan si isteri(maksudnya menikmatinya), maka tidak bisa dilakukan *rujuu'*. Misalnya, jika ada seorang suami dinyatakan pailit, lalu isterinya meminta dan menagih maharnya yang belum diberikan oleh si suami, maka si isteri ikut berbagi dengan pihak-pihak yang berpiutang lainnya, karena tidak mungkin ia melakukan *rujuu'* terhadap kemaluannya (maksudnya, tidak mungkin untuk meminta kembali apa yang telah dinikmati oleh si suami dari kemaluannya). Jika si suami mengalami pailit sebelum ia mengumpuli si isteri, maka si isteri bisa melakukan faskh (membatalkan pernikahannya).[652]
3. Barang yang ada masih utuh seperti semula ketika dijual, belum mengalami perubahan apa pun. Apabila telah mengalami

650 HR. Imam Malik dalam kitab, *"Al-Muwaththa`,"* dan Abu Dawud. Ini adalah hadits *mursal*. Abu Dawud juga meriwayatkannya secara *maushuul*, namun melalui jalur yang *dha'iif* (lemah). Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 242.

651 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 283; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 374 dan halaman berikutnya.

652 Ini adalah permasalahan yang menyimpang, karena pembicaraan yang ada adalah berkaitan dengan sesuatu yang telah diterima dan dipegang sebelum adanya pernyataan pailit. Sementara si suami yang di sini ia adalah sebagai pihak pembeli, belum "menerima" kemaluan si isteri sebelum terjadinya kepailitan (karena ia belum mengumpuli si isteri).

perubahan, maka si penjual (si pemilik barang) tidak bisa melakukan *rujuu'*, akan tetapi ia ikut berbagi dengan pihak-pihak yang berpiutang lainnya. Oleh karena itu, misalnya jika barang yang dijual itu berupa biji gandum, maka jika biji gandum itu telah diselep (dijadikan tepung) misalnya, atau telah ditaburkan sebagai benih, atau telah digoreng, atau telah diadoni atau telah dimasak menjadi roti, maka si penjual sudah tidak bisa melakukan *rujuu'*. Juga misalnya jika barang yang dijual itu adalah berupa kain dan telah dipotong dijadikan pakaian. Atau berupa kulit dan telah dipotong untuk dijadikan sandal. Atau berupa binatang dan telah disembelih. Atau berupa kurma basah (*ruthab*) dan telah dijadikan kurma kering (*tamr*). Atau berupa sesuatu yang telah tercampur dengan sesuatu yang lain dan sangat sulit untuk memisahkan dan membedakannya, seperti madu yang telah tercampur dengan samin atau minyak, gandum yang masih bagus tercampur dengan yang sudah berbau atau dimakan ngengat, atau suatu jenis minyak yang sudah tercampur dengan jenis minyak lainnya.

Jika barang itu telah tercampur namun dengan barang yang sama, atau barang itu berupa kulit dan telah disamak, atau berupa pakaian yang telah dicelup dengan warna, atau berupa benang yang telah ditenun, atau berupa sesuatu dan telah mengalami cacat dikarenakan wabah penyakit atau dikarenakan tindakan si pembeli sendiri atau dikarenakan tindakan orang lain, lalu bisa kembali normal seperti semula, maka si pemiliknya (si penjualnya) memiliki hak untuk melakukan *rujuu'* dan mengambilnya kembali.

Namun jika ternyata tidak bisa kembali normal seperti keadaan semula, maka ia tetap bisa mengambilnya kembali, dan untuk kekurangan yang terjadi, maka ia ikut berbagi dengan pihak-pihak yang berpiutang lainnya. Atau ia tidak mengambilnya, akan tetapi ikut berbagi dengan pihak-pihak yang berpiutang lainnya untuk keseluruhan harganya.

d. Barang yang dijual yang berada di tangan si pembeli yang *muflis* mengalami pertambahan

Apabila barang yang dijual mengalami pertambahan di tangan si pembeli yang muflis, maka apakah si pemilik barang itu (si penjualnya) tetap memiliki hak untuk melakukan *rujuu'* terhadap barangnya itu?

Pertambahan memiliki beberapa bentuk,

1. *Pertambahan yang tersambung atau menyatu dengan barang yang dijual tersebut*

Yaitu seperti pertambahan berupa bertambah gemuk dan bertambah besar, belajar membaca, menulis dan membaca Al-Qur`an (jika yang dijual adalah berupa budak misalnya), maka pertambahan seperti ini tidak menghalangi si pemilik barang dari melakukan *rujuu'*, kecuali jika pihak-pihak yang berpiutang lainnya membayarkan harganya kepadanya. Ini adalah pendapat ulama Malikiyyah, ulama. Syafi'iyyah dan sebuah versi riwayat dari Imam Ahmad. Sedangkan menurut pendapat al-Kharqi al-Hanbali, pertambahan seperti itu menjadikan si pemilik barang tidak bisa lagi melakukan *rujuu'*, dan ini adalah pendapat yang *raajih* menurut ulama Hanabilah, karena kitab-kitab karya mereka menyepakati hal ini.[653]

2. *Pertambahan yang terpisah*

Seperti buah dan anak yang kemunculannya setelah terjadinya penjualan di tangan si pembeli. Berdasarkan kesepakatan ketiga madzhab yang ada, pertambahan seperti ini tidak menghalangi si penjual dari melakukan

653 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 283; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 161; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 324; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 419; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 416; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 320.

rujuu', namun yang bisa diambil kembali oleh si penjual hanyalah pokoknya, tidak beserta pertambahannya, karena pertambahan itu menjadi milik si pembeli. Karena pembuat syariat menetapkan hak *rujuu'* bagi si pemilik barang terhadap barang yang dijualnya, maka yang bisa ia ambil kembali hanya terbatas pada pokok barang yang ia jual tersebut.[654]

3. Pertambahan oleh sebab penyelupan

Apabila ada seseorang membeli sepotong kain, lalu ia mencelupnya dengan suatu warna tertentu, kemudian ia mengalami pailit, maka berdasarkan kesepakatan ketiga madzhab, penyelupan itu tidak menghalangi si penjual dari melakukan *rujuu'* terhadap asal kain tersebut, karena ia memiliki hak untuk melakukan *rujuu'* terhadap barangnya. Sedangkan si pembeli yang muflis itu berpartner dengan si penjual di dalam tambahan nilai kain itu karena penyelupan yang dilakukannya, sehingga tambahan atau kelebihan nilainya itu adalah milik si pembeli (misalnya, kain itu seharga 1000, kemudian setelah dicelup harganya bertambah menjadi 1100 misalnya, maka kelebihan seratus itu adalah milik si pembeli).[655]

Menurut ulama Hanabilah di dalam sebuah kemungkinan pendapat yang lain, di sini si penjual tidak bisa melakukan *rujuu'* lagi jika memang harganya bertambah karena penyelupan tersebut. Karena tambahan yang terjadi adalah tersambung atau menyatu dengan barang yang dijual, sehingga pertambahan itu menghalangi si penjual dari melakukan *rujuu'*, sama seperti pertambahan berupa 'gemuk'.

4. Pertambahan oleh sebab dibangunnya suatu bangunan, atau penanaman pohon atau penanaman tanaman pertanian

Ulama Malikiyyah[656] mengatakan, barangsiapa mendapati hartanya ada pada seseorang yang muflis, namun si muflis itu telah melakukan suatu hal yang menjadikan harta itu mengalami pertambahan, seperti jika harta itu berupa tanah, maka si muflis telah mendirikan suatu bangunan di atasnya atau menanaminya pohon, maka si pemiliknya tidak bisa melakukan *rujuu'* terhadapnya dan untuk mendapatkan kembali hartanya itu, ia harus berbagi dengan pihak-pihak yang berpiutang lainnya.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[657] mengatakan, seandainya si penjual memilih untuk melakukan *rujuu'* terhadap tanahnya itu setelah si pembeli men dirikan bangunan atau menanam pohon di atasnya, maka jika pihak-pihak yang berpiutang lainnya dan si pembeli yang muflis itu bersepakat untuk mengosongkan tanah itu dari bangunan dan pohon tersebut, maka mereka boleh melakukannya, karena hak yang ada adalah untuk mereka. Maka jika pengosongan itu telah dilakukan, maka si penjual bisa melakukan *rujuu'* terhadap tanahnya itu, karena ia menemukan barangnya sesuai dengan aslinya. Di sini lubang-lubang yang ada di tanah tersebut harus diratakan dan jika nilai harga tanah itu turun dan berkurang akibat kerusakan yang diakibatkan dari pencabutan bangunan atau pohon tersebut, maka denda kekurangan itu diambilkan dari harta si pembeli yang muflis tersebut. Namun jika mereka tidak bersedia untuk mengosongkan tanah tersebut dari bangunan dan pohon-pohon yang dibangun dan ditanam oleh si

---

654 *Ibid, Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 418.

655 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 283; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 164; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 325; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 417; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 418.

656 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 285.

657 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 162 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 325; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 426 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 427.

pembeli yang muflis tersebut, maka mereka tidak bisa dipaksa untuk melakukannya. Ada pendapat mengatakan, bahwa si penjual bisa melakukan *rujuu'* terhadap tanahnya itu dan ia bisa memiliki bangunan dan pohon yang ada dengan membayar nilai harganya. Dan ia boleh menghilangkan dan mencabut bangunan serta pohon tersebut dan meminta denda ganti rugi akibat pencabutan tersebut. Karena harta si pembeli yang muflis itu statusnya adalah dijual seluruhnya. Kemudharatan atau kerugian yang ada bisa tertolak dengan salah satu dari kedua hal tersebut, sama seperti pertambahan pada suatu kain karena penyelupan.

Pendapat yang lebih *raajih* menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah adalah, bahwa dalam hal ini si penjual tidak bisa melakukan *rujuu'* terhadap tanahnya itu dan bangunan serta pohon itu tetap menjadi milik si pembeli yang muflis tersebut. Karena jika dilakukan *rujuu'*, maka akan menimbulkan kemudharatan atau merugikan si pembeli yang muflis itu dan pihak-pihak yang berpiutang lainnya. Kemudharatan tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan yang lain. Sementara *rujuu'* disyariatkan dengan tujuan untuk menolak kemudharatan, maka oleh karena itu, kemudharatan si penjual tidak boleh dihilangkan dengan menimbulkan kemudharatan bagi si pembeli yang muflis itu dan pihak-pihak yang berpiutang lainnya. Dengan begitu, maka berarti untuk mendapatkan harga tanah itu, si penjual berbagi dengan pihak-pihak yang berpiutang lainnya. Dengan begitu, ketiga madzhab yang ada sepakat tidak boleh ada *rujuu'* dalam kasus seperti ini.

Jika si pembeli telah memanfaatkan tanah itu untuk bercocok tanam tanaman pertanian, kemudian ia mengalami kepailitan, maka menurut ulama Syafi'iyyah[658] si penjual (si pemilik tanah) boleh melakukan *rujuu'* terhadap tanahnya itu, karena ia mendapati hartanya dalam keadaan ditempati oleh sesuatu atau harta yang dapat dipindah (harta bergerak), sebagaimana seandainya barang yang dijual adalah berupa rumah dan di dalamnya terdapat barang-barang milik si pembeli. Maka jika begitu, apabila tanaman itu sudah bisa dipanen, maka harus dipindah. Namun jika belum bisa dipanen, maka boleh membiarkannya sampai waktu pemanenan tanpa harus membayar biaya sewa. Karena si pembeli bisa dikatakan bercocok tanaman itu di atas tanahnya. Maka jika kepemilikannya itu hilang, maka boleh membiarkan tanaman itu sampai waktu pemanenan tanpa harus membayar biaya sewa, sebagaimana seandainya ia menanami tanahnya kemudian ia menjual tanah itu.

5. *Barang yang dijual mengalami perubahan dengan diselep dan dijadikan tepung misalnya jika barang yang dijual itu berupa biji gandum, atau dengan dipintal jika barang yang dijual itu berupa bulu, atau lain sebagainya*

Apabila ada seseorang membeli biji gandum, lalu menyelepnya menjadi tepung, atau menaburkannya sebagai benih, atau ia membeli tepung lalu ia mengolahnya menjadi roti, atau membeli minyak lalu menggunakannya sebagai bahan sabun, atau membeli kain lalu memotongnya menjadi pakaian, atau membeli benang lalu ia tenun menjadi pakaian, atau membeli balok kayu lalu menggunakannya untuk membuat pintu, atau membeli apa saja lalu ia menggunakannya untuk suatu hal yang mengubah namanya, kemudian ia mengalami kepailitan, maka ketiga madzhab sepakat bahwa hak *rujuu'* si penjual gugur berdasarkan pendapat yang lebih kuat menurut ulama Syafi'iyyah jika memang nilainya menjadi bertambah. Namun jika nilainya tidak menjadi bertambah, maka si penjual berhak untuk me-

---

658 *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 326.

lakukan *rujuu'* terhadap barang yang ia jual itu dan si pembeli yang muflis itu tidak berhak mendapatkan apa-apa.[659]

6. *Barang yang dijual tercampur dengan sesuatu yang lain*

Jika ada seseorang membeli minyak lalu ia mencampurnya dengan minyak lain, atau membeli gandum lalu mencampurnya dengan sesuatu yang tidak mungkin untuk dipisahkan lagi, maka ketiga madzhab yang ada sepakat bahwa hak *rujuu'* bagi si penjual gugur. Akan tetapi, ulama Malikiyyah mengatakan, jika sesuatu yang dibeli itu dicampur dengan sesuatu yang sama, maka si penjual masih tetap memiliki hak *rujuu'*. Sementara ulama Syafi'iyyah mengatakan, jika barang yang dibeli itu dicampur dengan sesuatu yang sama atau dengan sesuatu yang nilai dan kualitasnya lebih rendah, maka si penjual berhak untuk melakukan *rujuu'* sesuai dengan kadar barang yang dijualnya tersebut. Namun jika dicampur dengan sesuatu yang nilai dan kualitasnya lebih tinggi, maka menurut pendapat yang lebih kuat si penjual tidak memiliki hak *rujuu'* lagi, akan tetapi ia berbagi dengan pihak-pihak yang berpiutang lainnya di dalam harga barang tersebut.[660]

7. *Barang yang dijual berkurang*

Apabila barang yang dijual tersebut nilainya mengalami penurunan karena ada suatu sifatnya yang hilang sementara barangnya masih tetap, atau karena cacat seperti mengalami kekurusan atau menderita sakit atau kusutnya pakaian, maka ketiga madzhab yang ada sepakat bahwa si penjual tetap boleh melakukan *rujuu'*. Karena meskipun ada suatu sifat barang tersebut yang hilang, namun barang tersebut tetaplah barang miliknya yang itu, tidak berubah menjadi barang yang lain. Akan tetapi menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, si penjual bisa memilih antara mengambil barang tersebut dalam keadaan seperti itu dan status dirinya sudah mendapatkan haknya secara keseluruhannya, atau tidak mengambilnya akan tetapi berbagi dengan pihak-pihak yang berpiutang lainnya untuk mendapatkan harga barang tersebut yang seharusnya ia terima. Karena harganya tidak bisa dibagi-bagi secara sama berdasarkan sifat barang tersebut berupa kurus atau yang lainnya, sehingga penurunan harga yang terjadi adalah seperti penurunan harga yang disebabkan oleh perubahan harga.

Sementara itu, menurut ulama Malikiyyah, si penjual bisa memilih antara *rujuu'* dan mengambil barangnya itu dan berbagi dengan pihak-pihak yang berpiutang lainnya di dalam prosentase kekurangan yang ada, atau ia tidak mengambil barang itu kembali akan tetapi ikut berbagi dengan pihak-pihak yang berpiutang lainnya di dalam mendapatkan keseluruhan harganya. Ini juga pendapat ulama Syafi'iyyah jika barang yang ada mengalami kerusakan sebagiannya yang disebabkan oleh orang luar.[661]

C. PENCABUTAN STATUS AL-HAJR DARI SESEORANG

Di antara hal yang sudah menjadi suatu ketetapan secara syara' adalah, bahwa ada tidaknya suatu hukum adalah tergantung pada sebab atau illatnya. Dan karena pemberlakuan *al-Hajr* adalah karena suatu sebab, maka jika sebab pemberlakuan *al-Hajr* tersebut hilang, maka hilang pula akibatnya, yaitu *al-Hajr*. Pada kajian tentang dampak atau konsekuensi hu-

659 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 283; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 374; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 163; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 325; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 416.

660 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 283; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 374; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 163; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 326; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 415.

661 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3 hlm. 283; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3 hlm. 374; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 324; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 414; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 320.

kum *al-Hajr*, kami telah menjelaskannya, dan di sini kami akan menyinggungnya kembali secara ringkas seperti berikut,

Status *al-Hajr* tercabut dari orang *safiih* ketika nampak sifat *ar-Rusyd* pada dirinya dan munculnya indikasi-indikasi bahwa dirinya sudah mampu menjaga dan mengelola hartanya dengan baik. Akan tetapi, pencabutan *al-Hajr* di sini harus dengan keputusan dan rekomendasi hakim berdasarkan pendapat yang *raajih* menurut para fuqaha, sebagaimana yang telah kami jelaskan pada kajian tentang sifat *as-Safah*, berbeda dengan pendapat Muhammad Ibnul Hasan dan Ibnul Qasim. Karena sesuatu yang ditetapkan dan diberlakukan berdasarkan keputusan hakim, maka sesuatu itu tidak bisa tercabut kecuali juga harus dengan keputusan hakim juga. Sebagaimana, status *al-Hajr* tercabut dari orang *mughaffal* ketika sudah nampak kepandaiannya dan bisa melakukan pentasharufan yang baik, dengan berdasarkan keputusan hakim juga, berbeda dengan pendapat Muhammad Ibnul Hasan dan Ibnul Qasim.

Berdasarkan kesepakatan ulama, status *al-Hajr* bisa tercabut dari orang gila tanpa harus dengan berdasarkan keputusan hakim, ketika ia sudah sembuh dan ingatannya sudah kembali normal. Hal yang sama juga berlaku bagi orang *ma'tuuh*, yaitu status *al-Hajr* tercabut dari dirinya tanpa harus berdasarkan keputusan hakim, ketika kemampuan akal pikirannya sudah normal dan kekacauan perkataannya sudah hilang.

Adapun anak kecil, maka apabila ia belum *mumayyiz*, maka menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah, *al-Hajr* tercabut dari dirinya untuk beberapa bentuk pentasharufan ketika ia sudah genap berusia tujuh tahun. Adapun jika ia sudah *mumayyiz*, maka ada dua hal yang bisa mencabut *al-Hajr* dari dirinya, yaitu,[662]

1. Menurut jumhur ulama selain ulama Syafi'iyyah, yaitu ada ijin dari walinya kepadanya untuk melakukan perniagaan. Adanya ijin untuk melakukan aktivitas perniagaan ini mencabut status *al-Hajr* untuk pentasharufan-pentasharufan yang mengandung kemungkinan merugikan ataukah menguntungkan. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah, *al-Hajr* tidak bisa tercabut dari anak kecil yang *mumayyiz* sekalipun ada ijin dari si wali kepadanya untuk melakukan aktifitas perniagaan.
2. Ketika mencapai usia baligh dalam keadaan *rasyiid*, tanpa harus dengan berdasarkan adanya *at-Tarsyiid* dari si wali atau keputusan dari hakim, menurut jumhur ulama selain ulama Malikiyyah. Sedangkan menurut ulama Malikiyyah, anak kecil yang masih memiliki ayah, maka *al-Hajr* tercabut dari dirinya ketika ia mencapai usia baligh dalam keadaan *rasyiid* tanpa harus dengan berdasarkan keputusan hakim. Apabila si anak berada di bawah pengasuhan seorang *Washi* yang ditunjuk oleh ayahnya, maka *al-Hajr* tercabut dari dirinya dengan adanya pernyataan *at-Tarsyiid* dari *Washi* tersebut tanpa harus dengan ijin dan rekomendasi hakim. Namun jika *Washi* tersebut adalah ditunjuk oleh hakim, maka *al-Hajr* tercabut dari diri si anak dengan adanya pernyataan *at-Tarsyiid* dari si *Washi* dengan ijin dan rekomendasi hakim menurut Ibnu Jazi Al-Maliki. Sementara Ad-Dardir dalam kitab, *"Asy-Syarhul Kabiir,"* dan *"Asy-Syarhus Shaghiir,"* menyebutkan bahwa si *Washi* di dalam mengeluarkan pernyataan *at-Tarsyiid* tidak perlu ijin dari hakim secara mutlak, dan apa yang disebutkan oleh Ad-Dardir ini adalah yang lebih *raajih*.

662 *Al-Badaa'i',* juz 7 hlm. 171; *Al-Mughnii,* juz 4 hlm. 457.

At-Tarsyiid adalah *Washi* berkata di hadapan sejumlah orang yang adil dan jujur, "Saksikanlah, bahwasanya aku mencabut *al-Hajr* dari si Fulan dan aku memberinya kebebasan untuk melakukan pentasharufan, karena menurut penilaian dan pengamatanku, ia sudah memiliki sifat *ar-Ruysd* dan baik pentasharufannya."

Seorang hakim berhak mengeluarkan pernyataan *at-Tarsyiid* untuk si anak secara mutlak, jika menurut pengamatan dan penilaiannya, si anak sudah memiliki sifat *ar-Rusyd*, baik dengan adanya *Washi* maupun tidak.

Adapun anak perempuan, maka menurut pendapat madzhab yang populer, ia tetap berada di bawah perwalian ayahnya hingga ia menikah, dikumpuli oleh suaminya dan memiliki sifat *ar-Rusyd*, atau ada sejumlah orang adil yang memberi kesaksian bahwa ia sudah mampu menjaga hartanya, atau ayahnya memberikan pernyataan *at-Tarsyiid* untuknya baik sebelum dikumpuli oleh suaminya maupun sesudahnya, atau ada pernyataan *at-Tarsyiid* untuknya setelah ia dikumpuli suaminya yang dikeluarkan oleh *Washi al-Mukhtaar* (*Washi* yang ditunjuk oleh ayahnya). Namun jika *Washi* itu adalah ditunjuk oleh hakim, maka *Washi* tidak memiliki hak untuk mengeluarkan pernyataan *at-Tarsyiid* secara mutlak kecuali harus dengan kesaksian sejumlah saksi yang memberikan kesaksian bahwa si perempuan memang sudah memiliki sifat *ar-Rusyd*, sebagaimana yang telah kami jelaskan dalam kajian tentang pemberlakuan *al-Hajr* terhadap anak kecil.

Sedangkan orang muflis, ketika harta dan aset kekayaannya telah dibagi di antara pihak-pihak yang berpiutang, maka apakah *al-Hajr* telah tercabut dari dirinya secara otomatis dengan telah adanya pembagian tersebut? Ataukah tetap harus butuh kepada keputusan dan rekomendasi hakim untuk tercabutnya *al-Hajr* tersebut? Dalam hal ini, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[663] menyebutkan dua versi pandangan seperti berikut,

1. *Al-Hajr* secara otomatis tercabut dari dirinya dengan telah dilakukannya pembagian tersebut, karena makna atau semangat yang melatarbelakangi diberlakukannya *al-Hajr* terhadap dirinya telah hilang, maka sebagai konsekuensinya *al-Hajr* juga tercabut dari dirinya, seperti tercabutnya *al-Hajr* dari diri orang gila ketika penyakit gilanya telah hilang.
2. *Al-Hajr* tidak bisa tercabut dari dirinya kecuali tetap harus dengan berdasarkan keputusan dan rekomendasi hakim, karena diberlakukannya *al-Hajr* terhadap dirinya adalah dengan berdasarkan keputusan hakim, maka *al-Hajr* itu tidak tercabut dari dirinya kecuali dengan keputusan hakim juga, sama seperti pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang yang menghambur-hamburkan harta. Di sini tidak bisa disamakan dengan hukum orang gila, karena *al-Hajr* terhadap orang gila adalah berlaku dengan sendirinya tanpa berdasarkan keputusan hakim, maka tercabutnya juga dengan sendirinya tanpa harus berdasarkan keputusan hakim.

Menurut penilaian saya, keputusan pemberlakuan *al-Hajr* terhadap orang muflis yang dikeluarkan oleh hakim seyogyanya juga memuat batas akhir berlakunya *al-Hajr* tersebut, yaitu ketika pelikuidasian harta dan aset kekayaan si muflis telah dilakukan. Maka ketika tujuan yang dimaksud telah tercapai, maka secara otomatis dampak *al-Hajr* hilang dengan sendirinya tanpa harus dengan berdasarkan keputusan hakim.

---

663 *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 327; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 449.

D. HARTA PUSAKA TERIKAT DENGAN UTANG YANG ADA

1. APAKAH UTANG-UTANG YANG BELUM JATUH TEMPO BERUBAH MENJADI JATUH TEMPO DENGAN KEMATIAN PIHAK YANG BERUTANG?

Jumhur ulama, termasuk di antaranya adalah para imam madzhab[664] berpendapat bahwa utang-utang yang belum jatuh tempo berubah menjadi telah jatuh tempo oleh sebab kematian pihak yang berutang. Hal yang sama juga berlaku oleh sebab *at-Tafliis* menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah. Az-Zuhri mengatakan, bahwa Sunnah telah menetapkan bahwa tanggungan utangnya berubah menjadi telah jatuh tempo ketika dirinya meninggal dunia.[665] Argumentasi mereka adalah, bahwasanya Allah SWT tidak memperbolehkan suatu harta pusaka dibagi di antara para ahli waris kecuali setelah tanggungan utang-utang si mayat terbayarkan terlebih dahulu.

Jika seandainya utang yang ada tidak berubah menjadi telah jatuh tempo dengan kematian pihak yang berutang, maka paling tidak ada kalanya tetap berada dalam *dzimmah* (tanggungan) si mayat, atau berada dalam *dzimmah* ahli waris, atau terikat dengan harta pusaka. Utang tersebut tidak bisa tetap berada di dalam *dzimmah* si mayat, karena *dzimmah* si mayat statusnya telah rusak dan tidak dimungkinkannya untuk menagihnya lagi. Utang tersebut juga tidak berada dalam *dzimmah* ahli waris, karena ahli waris bukanlah pihak yang berutang, pihak yang berpiutang juga tidak setuju dengan *dzimmah* mereka, karena *dzimmah* mereka berbeda-beda. Utang yang ada tidak boleh terikat dengan fisik harta pusaka itu sendiri, atau menangguhkannya, karena hal itu menimbulkan mudharat, baik bagi si mayat sendiri, pihak yang berpiutang maupun pihak ahli waris. Hal itu menimbulkan mudharat bagi si mayat, karena jika begitu *dzimmah*nya tetap memikul beban utang sampai utang itu terbayarkan, berdasarkan hadits, *"Jiwa seorang Mukmin terikat dengan utangnya sampai utang itu terbayarkan."*[666] Hal itu menimbulkan mudharat bagi pihak yang berpiutang, karena jika begitu ia tidak bisa mendapatkan haknya dengan segera, padahal fisik harta pusaka itu bisa saja mengalami kerusakan sehingga menyebabkan haknya menjadi gugur. Sedangkan hal itu menimbulkan mudharat bagi pihak ahli waris, karena mereka tidak bisa memanfaatkannya dan mentasharufkannya.

Dan karena kematian tidaklah dijadikan sebagai pembatal atau penggugur hak-hak, akan tetapi kematian adalah waktu untuk penggantian dan alamat untuk pewarisan. Rasulullah saw. bersabda, *"Barangsiapa meninggal dunia dengan meninggalkan hak atau harta, maka itu untuk ahli warisnya."*[667]

2. BENTUK KETERIKATAN UTANG YANG ADA DENGAN HARTA PUSAKA

Kebanyakan ulama[668] berpendapat bahwa utang yang ada tetap berada dalam tanggungan si mayat seperti semula dan terikat dengan harta pusaka yang ditinggalkannya seperti ke-

---

664 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 282; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 435; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 327.

665 Hal ini ditunjukkan oleh hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah Ibnu Umar r.a., bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, *"Apabila ada seseorang meninggal dunia sementara ada orang yang memiliki tanggungan utang kepadanya dan ia pun memiliki tanggungan utang kepada orang lain, maka tanggungan utangnya kepada orang lain itu berubah menjadi telah jatuh tempo, sedangkan tanggungan utang orang lain kepadanya temponya tetap seperti semula (seperti yang telah disepakati sebelumnya, tidak ikut berubah menjadi telah jatuh tempo)."* Lihat, *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 327.

666 HR. Ahmad, at-Tirmidzi, Ibnu Majah dan al-Hakim dari Abu Hurairah r.a. Ini adalah hadits shahih.

667 HR. Ahmad dan Ibnu Majah dari Abu Karimah. Lihat, *al-Jaami'ul Kabiir*, juz 3 hlm. 178.

668 *Syarhus Siraajiyyah*, hlm. 4 dan berikutnya; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 284; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 319 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 144 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 436; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 327.

terikatan hak-hak pihak yang berpiutang dengan harta orang muflis ketika *al-Hajr* diberlakukan terhadapnya, atau seperti keterikatan utang dengan barang yang dijadikan jaminan (borg, gadaian). Alasannya adalah karena hal itu lebih bisa menjamin kebaikan bagi si mayat, karena dengan begitu para ahli waris tidak bisa melakukan pentasharufan terhadap harta pusaka sebelum utang yang ada terbayarkan. Pendapat yang lebih shahih menurut ulama Syafi'iyyah adalah, bahwa status harta pusaka sebagai jaminan untuk utang yang ada berlaku umum baik apakah utang tersebut adalah utang *mustaghriq* (menghabiskan harta pusaka yang ada, jika digunakan untuk melunasinya, maka akan habis semuanya) atau yang lainnya. Sehingga oleh karena itu, pentasharufan ahli waris terhadap sebagian dari harta pusaka itu status hukumnya tidak berlaku efektif.

Berdasarkan hal ini, maka seandainya ada seseorang menjual suatu barang, kemudian si pembeli keburu meninggal dunia sebelum membayar harga barang itu, maka si penjual adalah pihak yang paling berhak terhadap barangnya tersebut menurut ulama Syafi'iyyah, sebagaimana dalam kasus kepailitan. Dalil mereka adalah, hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abi Dzi`b dengan sanadnya dari Abu Hurairah r.a., ia berkata, "Rasulullah saw. bersabda, *"Barangsiapa meninggal dunia atau mengalami kepailitan, maka si pemilik barang (yang berada pada orang tersebut) adalah yang paling berhak terhadap barangnya itu."*

Sementara itu, ulama Hanabilah, ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah[669] mengatakan bahwa si pemilik barang statusnya adalah *uswatul ghuramaa`*, dengan berdasarkan dalil riwayat Abu Bakar Ibnu Abdirrahman dari Abu Hurairah r.a. yang kandungannya adalah, *"Barangsiapa meninggal dunia atau mengalami kepailitan, lalu ada sebagian dari pihak-pihak yang berpiutang mendapati barangnya, maka ia statusnya adalah* uswatul ghuramaa`."

3. APAKAH KEBERADAAN UTANG MENJADI PENGHALANG HARTA PUSAKA PINDAH KE TANGAN AHLI WARIS?

Terdapat dua versi pendapat menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah,[670] sedangkan yang shahih di antara keduanya adalah, bahwa keterikatan utang dengan harta pusaka tidak menjadi penghalang pewarisan, karena keterikatan utang dengan harta pusaka tidak lebih hanya seperti keterikatan hak *murtahin* (orang yang menerima gadai) dengan barang yang digadaikan, keterikatan hak pihak yang berpiutang dengan harta orang yang berutang yang muflis dan keterikatan hak pihak yang menjadi korban kejahatan dengan harta orang yang melakukan kejahatan. Semua itu tidak menghilangkan kepemilikan si penggadai, si muflis dan si pelaku tindak kejahatan tersebut. Maka karena itu, keterikatan utang dengan harta pusaka tidak menjadi penghalang perpindahan kepemilikan ke tangan ahli waris.

Karena itu, seandainya ahli waris melakukan pentasharufan terhadap harta pusaka yang ada dengan menjualnya atau yang lainnya, maka pentasharufan mereka itu sah dan mereka terbebani keharus melunasi utang yang ada. Jika utang itu ternyata tidak bisa terbayarkan, maka pentasharufan mereka tersebut difasakh. Pertambahan-pertambahan yang

669 Ini adalah yang disebutkan oleh Ibnu Rusyd dalam kitab, *"Bidaayatul Mujtahid,"* karena ia membedakan antara kasus pailit dengan kematian. Pada kondisi pailit, si pemilik barang adalah pihak yang paling berhak terhadap barangnya, sedangkan pada kasus kematian, si pemilik barang statusnya adalah *uswatul ghuramaa`*. Adapun pengarang kitab, *"Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah,"* maka ia menyamakan di antara keduanya jika memang barang yang ada masih utuh. Namun jika sudah rusak, maka statusnya adalah *uswatul ghuramaa`*.

670 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 145 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 327; *Al-Mughnii*, juz 4 hlm. 437.

terjadi pada harta pusaka, seperti hasil pertanian jika harta pusaka itu adalah berupa harta pertanian atau anak jika harta pusaka itu berupa binatang, semua itu adalah hak ahli waris. Karena pertambahan-pertambahan tersebut terjadi pada sesuatu milik mereka. Seandainya ahli waris melakukan pentasharufan terhadap harta pusaka, sementara waktu itu si mayat tidak memiliki tanggungan utang, namun kemudian muncul suatu tanggungan utang karena barang yang pernah dijual si mayat semasa hidupnya dikembalikan karena mengandung cacat misalnya, maka menurut pendapat yang lebih shahih, pentasharufan yang dilakukan si ahli waris itu statusnya tetap berlaku efektif. Akan tetapi, jika utang tersebut ternyata tidak terbayarkan, maka pentasharufannya itu difasakh, supaya si pemilik hak bisa mendapatkan haknya.

Tidak ada perbedaan pendapat lagi dalam hal bahwa ahli waris boleh menahan harta pusaka yang ada dan melunasi utang (si mayat yang ada) dengan menggunakan hartanya sendiri (harta si ahli waris sendiri). Karena status waris adalah pengganti orang yang diwarisi (si mayat) dan harta pusaka itu sebelumnya adalah miliknya semasa ia masih hidup.

Jika harta si mayat atau harta orang muflis telah dibagi di antara pihak-pihak yang berpiutang, kemudian setelah itu ternyata terdapat pihak yang berpiutang lainnya, maka ia bisa meminta haknya kepada pihak-pihak yang berpiutang tersebut dan berbagi dengan mereka di dalam apa yang telah mereka ambil, sesuai dengan kadar utangnya. Karena pembagian tersebut, berdasarkan hukum zhahir dilakukan dalam keadaan sudah tidak ada pihak yang berpiutang lainnya, maka jika ternyata muncul sesuatu yang tidak sesuai dengan zhahir tersebut, yaitu ternyata masih ada pihak yang berpiutang lainnya, maka pembagian tersebut harus dibatalkan.

Sedangkan pendapat yang kedua yang *marjuuh* dari kedua pendapat di atas mengatakan, bahwa keberadaan utang menjadi penghalang berpindahnya harta pusaka ke tangan ahli waris, berdasarkan firman Allah SWT *"sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar utangnya."*[671] Di dalam ayat ini, harta pusaka dijadikan untuk ahli waris setelah dipenuhinya wasiat si mayat dan dibayar utangnya, maka kepemilikan terhadap harta pusaka itu tidak bisa tertetapkan sebelum dipenuhinya wasiat dan dibayarnya utang. Sehingga karena itu, seandainya ahli waris melakukan pentasharufan terhadap harta pusaka, maka pentasharufan mereka itu tidak sah, karena mereka berarti melakukan pentasharufan terhadap sesuatu yang bukan milik mereka, kecuali jika pihak-pihak yang berpiutang memberi ijin kepada mereka.

671 An-Nisaa`: 12.

BAGIAN 4
KEPEMILIKAN (*AL-MILKIYYAH*) & KONSEKUENSINYA

Bagian ini akan membahas masalah kepemilikan dalam dua bab.

I. Kepemilikan, terdiri dari pendahuluan dan enam pasal seperti berikut,

1. Pasal pertama, definisi *al-Milkiyyah* dan *al-Milku* (kepemilikan).
2. Pasal kedua, bisa tidaknya suatu harta untuk dimiliki.
3. Pasal ketiga, macam-macam kepemilikan.
4. Pasal keempat, macam-macam kepemilikan tidak sempurna atau tidak utuh.
5. Pasal kelima, sebab-sebab kepemilikan sempurna.
6. Pasal keenam, karakteristik kepemilikan, atau apakah kepemilikan individu di dalam syariat Islam bersifat mutlak ataukah dibatasi?

II. Bab kedua, mengkaji seputar konsekuensi-konsekuensi kepemilikan

Pembahasannya kami bagi menjadi dua belas pasal yang akan kami sebutkan setelah kata pendahuluan berikut ini,

PENDAHULUAN

Sesungguhnya kepemilikan dan karakteristik-karakteristiknya merupakan salah satu tema terpenting yang menjadi landasan sistem ekonomi pada masa lampau maupun pada masa sekarang. Kepemilikan merupakan poros atau inti perbedaan antara sistem ekonomi kapitalis dan sistem ekonomi sosialis. Oleh karena itu, kajian seputar tema kepemilikan dan konsekuensi-konsekuensinya merupakan salah satu isu dan tema penting yang selalu menjadi perhatian dunia.

Pembaca akan menemukan sebuah kenyataan bahwa terdapat banyak sisi kesamaan dan titik temu antara tatanan dan sistem-sistem yang ada saat ini di dalam tujuan-tujuannya yang luhur dengan sistem dan aturan Islam tentang masalah kepemilikan, dalam suatu bingkai yang bisa menjamin terciptanya kemaslahatan individu dan kemashlahatan bersama, atau kemaslahatan rakyat dan negara. Oleh karena itu, problem konflik tentang masalah kepemilikan bisa terurai dan mencair dengan sistem Islam yang menjamin dan melindungi asas kepemilikan, akan tetapi dibarengi dengan bentuk-bentuk pembatasan yang ketat dan beragam demi untuk menciptakan kemaslahatan bersama, serta mengontrolnya dengan kontrol agama yang akan selalu menjaga dan melindungi setiap kemaslahatan umum serta memberi motivasi yang kuat untuk senantiasa ikut berperan aktif mendukung terciptanya kemaslahatan umum.

Begitu juga, pembaca akan menemukan –dengan sejumlah catatan tentang perbedaan sudut pandang fiqh–bahwa aset kekayaan publik seperti minyak bumi dan hasil tambang adalah hak milik bersama seluruh komunitas masyarakat yang tecermin dalam sebuah bingkai negara. Begitu juga, banyak produk-produk hukum fiqh klasik yang diambil dan diadopsi ke dalam berbagai produk undang-undang hukum positif modern, baik dalam bidang akad (transaksi) ataupun di dalam masalah pelanggaran dan kejahatan terhadap harta, denda atas tindakan pengrusakan terhadap harta dengan berlandaskan asas keadilan, kesesuaian dan keseimbangan antara kerugian yang ditimbulkan dan denda ganti rugi yang harus dibayarkan, melindungi dan menghormati hak kepemilikan, membela dan melindungi hal-hal yang "sakral," berupa nyawa, harta dan kehormatan. Semua itu menjadi bukti tentang keluhuran dan ketinggian pandangan serta teori Islam dan keadilannya di dalam perealisasian dan

penegakannya. Hanya Allah SWT Dzat Yang Maha memberi taufik kepada jalan yang lurus.

Pada bagian terdahulu, tepatnya pada kajian seputar teori-teori fiqh, telah dibahas tentang tema kepemilikan ini, definisinya, sebab-sebabnya dan macam-macamnya. Di sini, tema ini akan diulas kembali secara lebih komprehensif, disertai dengan pembahasan seputar karakteristik kepemilikan atau apakah kepemilikan individu di dalam Islam bersifat mutlak ataukah dibatasi? Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan seputar hal-hal yang berkaitan dengan kepemilikan, yang kesemuanya akan dikaji dengan dibagi menjadi dua belas Bab yang kesemuanya merupakan tema bab kedua, yaitu,

1. Pasal pertama, hukum-hukum pertanahan.
2. Pasal kedua, membuka dan menggarap lahan tidak bertuan (menghidupkan lahan mati).
3. Pasal ketiga, hukum-hukum pertambangan, *al-Himaa* dan *al-Iqthaa'.*
4. Pasal keempat, hak guna suatu harta tidak bergerak untuk kepentingan harta tidak bergerak lainnya tanpa memandang siapa pemiliknya (hak *al-Irtifaaq*).
5. Pasal kelima, berbagai akad pemanfataan lahan, *al-Muzaara'ah, al-Musaaqaah* dan *al-Mughaarasah.*
6. Pasal keenam, kesepakatan pembagian.
7. Pasal ketujuh, penggashaban (penyerobotan) dan pengrusakan.
8. Pasal kedelapan, perlawanan terhadap orang yang ingin berbuat jahat.
9. Pasal kesembilan, menemukan suatu barang dan barang yang ditemukan.
10. Pasal kesepuluh, barang hilang.
11. Pasal kesebelas, hadiah untuk suatu perlombaan (*as-Sabaq*).
12. Pasal kedua belas, *asy-Syuf'ah.*

BAB PERTAMA
AL-MILKIYYAH (KEPEMILIKAN) DAN BERBAGAI KARAKTERISTIKNYA

A. DEFINISI KEPEMILIKAN DAN HAK MILIK

Al-Milkiyyah atau *al-Milku* (kepemilikan, hak milik) adalah hubungan keterikatan antara seseorang dengan harta yang dikukuhkan dan dilegitimasi keabsahannya oleh syara'[672] yang hubungan keterikatan itu menjadikan harta tersebut hanya khusus untuknya dan ia berhak melakukan semua bentuk pentasharufan terhadap harta itu selagi tidak ada suatu hal yang menjadi penghalang dirinya dari melakukan pentasharufan.

Kata *al-Milku*, sebagaimana digunakan untuk menunjukkan arti hubungan keterikatan di atas, juga biasa digunakan untuk menunjukkan arti sesuatu yang dimiliki, seperti perkataan, *"Hadzaa milkii,"* yang artinya, ini adalah sesuatu milikku. Makna inilah yang dimaksudkan di dalam definisi *al-Milku* yang dikemukakan oleh Jurnal Hukum (materi nomor 125), yaitu, bahwa *al-Milku* adalah sesuatu yang dimiliki oleh seseorang, baik itu berupa barang maupun kemanfaatan. Dengan berdasarkan makna inilah, dipahami perkataan ulama Hanafiyyah, bahwa kemanfaatan-kemanfatan dan hak-hak adalah termasuk kategori *al-Milku* bukan harta.

Berdasarkan hal ini, berarti menurut ulama Hanafiyyah, *al-Milku* (kepemilikan) lebih umum daripada harta.

Al-Milku secara etimologi artinya adalah, penguasaan seseorang terhadap harta, dalam artian hanya dirinya yang berhak melakukan pentasharufan terhadapnya. Para fuqaha mengemukakan sejumlah definisi *al-Milku* yang kesemuanya hampir mirip serta memiliki kandungan maksud dan makna yang sama.[673] Di antara definisi-definisi tersebut, barangkali yang paling baik adalah seperti berikut.

Al-Milku adalah, keterkhususan terhadap sesuatu yang orang lain tidak boleh mengambilnya dan menjadikan pemiliknya bisa melakukan pentasharufan terhadapnya secara mendasar kecuali adanya suatu penghalang yang ditetapkan oleh syara'.

Oleh karena itu, jika ada seseorang menguasai dan mendapatkan harta dengan cara

672 Hak kepemilikan dan yang lainnya tidak bisa berlaku kecuali harus dengan adanya pengukuhan, pelegitimasian dan pengakuan syara', karena syara' adalah sumber yang memunculkan hak-hak. Di dalam syariat, hak kepemilikan bukanlah hak alamiah yang muncul dengan sendirinya, akan tetapi merupakan sebuah anugerah Tuhan yang diberikan oleh Sang Khaliq kepada individu-individu sesuai dengan kemashlahatan publik.

673 Lihat, *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 74; *Al-Furuuq* karya Al-Qarafi, juz 3 hlm. 208 dan halaman berikutnya.

yang legal, maka harta itu terkhusus untuknya, dan keterkhususan harta itu untuknya membuatnya bisa memanfaatkannya dan mentasharufkannya kecuali jika ada alasan atau sebab yang ditetapkan syara' yang menghalanginya dari melakukan hal itu, seperti gila, idiot, sifat *as-Safah*, masih anak-anak dan lain sebagainya. Sebagaimana pula, keterkhususan harta itu untuknya menghalangi orang lain dari memanfaatkan atau melakukan pentasharufan terhadap harta tersebut kecuali jika ada alasan atau sebab yang ditetapkan oleh syara' yang memperbolehkan hal itu untuknya, seperti perwalian, *al-Wishaayah* (pengampuan, ditunjuk sebagai *Washi*) atau perwakilan.

Pentasharufan seorang wali atau *Washi* atau wakil terhadap harta tersebut tidaklah berlaku secara mendasar, akan tetapi dengan berdasarkan jalur pemandatan dan perwakilan yang ditetapkan oleh syara', sehingga anak kecil atau orang gila atau lain sebagainya adalah tetap sebagai pemilik harta tersebut, hanya saja ia dilarang melakukan pentasharufan terhadapnya dikarenakan status kelayakan dan kepatutannya yang tidak sempurna atau karena kehilangan kelayakan dan kepatutan tersebut, dan hak untuk melakukan pentasharufan terhadap harta tersebut bisa kembali lagi kepadanya ketika alasan atau sebab yang menjadikan dirinya dilarang melakukan pentasharufan terhadap hartanya tersebut hilang.

B. BISA TIDAKNYA SUATU HARTA UNTUK DIMILIKI

Pada dasarnya, harta bisa untuk dimiliki, hanya saja terkadang muncul suatu hal yang dalam semua keadaan atau dalam beberapa keadaan menjadikannya tidak bisa untuk dimiliki. Berdasarkan hal ini, harta dalam kaitannya dengan bisa tidaknya untuk dimiliki terbagi menjadi tiga macam,

1. Harta yang sama sekali tidak bisa dimilikkan (*at-Tamliik*, menjadikannya milik orang lain) dan tidak pula bisa dimiliki oleh diri sendiri.

   Yaitu harta yang dikhususkan untuk kepentingan dan kemanfaatan umum, seperti misalnya jalan umum, jembatan, benteng, rel kereta api, sungai, museum, perpustakaan-perpustakaan umum, taman-taman umum dan lain sebagainya. Hal-hal semacam ini tidak bisa untuk dimiliki karena memang dikhususkan untuk kepentingan dan kemanfaatan umum. Maka karena itu, jika harta tersebut tidak berstatus seperti itu lagi, dengan kata lain sifat berupa dikhususkan untuk kepentingan umum itu hilang dari harta tersebut, harta tersebut kembali kepada status asalnya, yaitu bisa untuk dimiliki. Sebuah jalan umum, ketika sudah tidak dibutuhkan lagi atau tidak difungsikan lagi, maka bisa untuk dimiliki.

2. Harta yang tidak bisa dimiliki kecuali dengan adanya sebab yang ditetapkan oleh syara' yang karena dengan adanya sebab tersebut harta itu bisa untuk dimiliki, seperti harta wakaf dan aset-aset *baitul maal* (aset-aset negara), atau yang dikenal dengan sebutan aset bebas menurut istilah para pakar hukum. Oleh karena itu, harta wakaf tidak bisa dijual dan tidak bisa pula dihibahkan kecuali jika roboh atau biaya perawatannya lebih tinggi daripada keuntungan yang dihasilkannya, maka jika begitu pihak pengadilan bisa mengeluarkan izin untuk ditukarkan.[674]

674 Ulama Hanafiyyah memperbolehkan mengganti dan menukarkan harta wakaf yang berupa tanah jika memang kondisi yang ada menghendakinya dan ada maslahat. Mereka mengatakan, seorang hakim yang bersih dan jujur bisa mengeluarkan izin dan rekomendasi untuk menukarkan tanah wakaf, dengan yarat, tanah wakaf itu memang sudah tidak bisa termanfaatkan secara keseluruhan, tanah wakaf itu sudah tidak memiliki hasil pemasukan yang bisa digunakan untuk memakmurkannya, penjualannya tidak boleh dengan *al-Ghabnul faahisy* (harga penjualan yang nilainya jauh lebih rendah), dan harus ditukarkan dengan harta tidak bergerak, tidak boleh dengan harta berupa dinar dan dirham. Lihat, *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 3 hlm. 425.

Aset-aset *baitul maal* (departemen keuangan atau pemerintah) tidak boleh dijual kecuali harus berdasarkan pendapat dan pandangan pemerintah karena alasan darurat atau kemaslahatan yang potensial, seperti karena butuh dana, atau ada yang berminat membelinya dengan harga sangat tinggi dan lain sebagainya. Karena aset dan kekayaan negara posisinya adalah seperti harta kekayaan anak yatim di tangan seorang *Washi* (orang yang ditunjuk untuk mengurusi dan mengelola harta anak yatim), ia tidak bisa melakukan pentasharufan terhadap harta kekayaan si anak yatim itu kecuali untuk tujuan memenuhi kebutuhan si anak yatim atau adanya maslahat. Khalifah Umar ibnul Khaththab r.a. berkata, "Aku memposisikan diriku terhadap aset kekayaan baitul mal seperti posisi seseorang yang menjadi *Washi* bagi seorang anak yatim."

3. Harta yang bisa dimiliki (*at-Tamalluk*) dan dimilikkan (*at-Tamliik*) secara mutlak tanpa ada suatu syarat atau pembatasan tertentu, yaitu harta selain kedua macam harta di atas.

C. MACAM-MACAM KEPEMILIKAN

Kepemilikan adakalanya sempurna atau utuh dan adakalanya tidak sempurna.

1. KEPEMILIKAN SEMPURNA ATAU UTUH

Yaitu kepemilikan atas sesuatu secara keseluruhan, baik zatnya (bendanya) maupun kemanfaatannya (penggunaannya), sekiranya si pemilik memiliki semua hak-hak yang diakui hukum terhadap sesuatu tersebut.

Di antara karakteristiknya yang terpenting adalah bahwa itu adalah kepemilikan yang mutlak, permanen yang tidak terbatasi oleh masa tertentu selama sesuatu yang dimiliki itu masih ada, dan tidak bisa digugurkan (maksudnya menjadikan sesuatu itu tanpa pemilik). Oleh karena itu, seandainya ada seseorang mengghashab (menyerobot) suatu barang milik orang lain, lalu si pemilik barang itu berkata, "Aku menggugurkan kepemilikanku," maka kepemilikannya tidak bisa gugur dan barang itu statusnya tetap menjadi miliknya. Akan tetapi yang bisa dilakukan hanyalah memindahkan kepemilikan. Karena tidak boleh sesuatu itu tanpa ada pemilik. Pemindahan kepemilikan bisa melalui cara akad yang memindahkan suatu kepemilikan seperti jual beli, pewarisan atau wasiat.

Seseorang yang memiliki kepemilikan sempurna terhadap sesuatu diberi kewenangan-kewenangan yang utuh berupa kebebasan menggunakan, mengembangkan, menginvestasikan dan melakukan pentasharufan terhadap sesuatu miliknya itu sekehendak dirinya. Oleh karena itu, ia boleh menjualnya, menghibahkannya, mewakafkannya atau mewasiatkannya. Sebagaimana pula ia juga boleh meminjamkannya dan menyewakannya. Karena ia memang memiliki sesuatu itu secara keseluruhan, yaitu bendanya dan kemanfaatannya sekaligus. Maka oleh karena itu, ia boleh melakukan pentasharufan terhadap bendanya dan kemanfaatannya sekaligus, ataupun hanya kemanfaatannya saja.

Apabila si pemilik merusakkan apa yang ia miliki, maka tidak ada denda apa pun atas dirinya. Karena tidak mungkin dibayangkan ada sifat sebagai pemilik dan sebagai pembayar denda sekaligus pada satu individu. Dengan kata lain, tidak bisa dibayangkan ada satu individu memiliki dua status, status sebagai pemilik sesuatu dan status sebagai pihak yang harus membayar denda atas pengrusakan sesuatu tersebut. Akan tetapi ia terkena sanksi agama (dosa), sebab merusakkan harta hukumnya adalah haram. Namun terkadang, mungkin ia juga bisa terkena sanksi hukum, yaitu diberlakukannya *al-Hajr* terhadap dirinya jika memang terbukti bahwa ia memiliki sifat *safah*.

2. KEPEMILIKAN TIDAK SEMPURNA

Yaitu kepemilikan sesuatu, akan tetapi hanya zatnya (bendanya) saja, atau kemanfaatannya (penggunaannya) saja. Kepemilikan kemanfaatan atau penggunaan sesuatu (*milkul manfa'ah*) disebut hak pemanfaatan atau hak penggunaan (*haqqul intifaa'*). Kepemilikan terhadap kemanfaatan atau hak penggunaan sesuatu bisa berupa hak yang bersifat personal (*haqq syakhsyi*) bagi si pemilik hak penggunaan tersebut, maksudnya hak itu mengikuti individu pemilik hak tersebut bukan mengikuti zat atau bendanya. Misalnya, *al-Muushaa lahu* (seseorang yang diberi harta wasiatan) berupa pemanfaatan sesuatu selama hidupnya (sehingga apabila ia telah meninggal dunia, maka berakhir pula hak tersebut). Atau bisa berupa hak yang bersifat kebendaan (*haqq 'aini*), maksudnya hak itu mengikuti bendanya tanpa mempedulikan individu yang memanfaatkan dan menggunakannya (sehingga, hak itu bisa berpindah-pindah dari satu individu ke individu yang lain). Ini disebut *haqqul irtifaaq* (di bagian mendatang akan dijelaskan maksudnya) dan hanya berlaku untuk harta tidak bergerak.

D. MACAM-MACAM KEPEMILIKAN TIDAK SEMPURNA

Berdasarkan keterangan di atas, maka kepemilikan tidak sempurna ada tiga macam,

1. KEPEMILIKAN TERHADAP SESUATU, AKAN TETAPI HANYA BENDANYA SAJA (MILKUL 'AIN)

Yaitu sesuatu yang bendanya milik seseorang sedangkan penggunaan dan kemanfaatan-kemanfaatannya milik orang lain, misalnya seperti si A mewasiatkan untuk si B bahwa ia (si B) boleh menempati rumah si A atau menggarap sawahnya selama si B hidup atau selama tiga tahun misalnya, maka ketika si A meninggal dunia dan si B menerima wasiat itu, maka rumah itu, maksudnya bendanya tetap milik ahli waris si A berdasarkan hak waris. Sedangkan penggunaan dan kemanfaatannya adalah milik si B selama hidupnya atau selama batas waktu yang telah ditentukan tersebut. Jika batas waktu yang ditetapkan telah habis, maka kemanfaatan rumah itu kembali menjadi milik ahli waris, sehingga kepemilikan ahli waris terhadap rumah itu kembali sempurna dan utuh.

Dalam hal ini, si pemilik benda (dalam contoh di atas adalah ahli waris si A) tidak boleh melakukan pemanfaatan terhadap benda tersebut (seperti menempatinya) dan tidak boleh pula melakukan pentasharufan terhadap kemanfaatannya (seperti menyewakannya) atau terhadap bendanya (seperti menjualnya). Ia wajib memasrahkan benda itu (dalam contoh di atas adalah rumah) kepada pihak yang memiliki kemanfaatannya (dalam contoh di atas adalah si B) supaya ia bisa mendapatkan haknya berupa kemanfaatan benda itu (dalam kasus contoh di atas adalah, menempati rumah tersebut). Apabila si pemilik benda itu tidak bersedia memasrahkannya, maka ia harus dipaksa.

Berdasarkan keterangan di atas, nampak bahwa hanya kepemilikan benda (*milkul 'ain*) saja yang bisa bersifat permanen dan akan selalu berujung kepada kepemilikan sempurna (yaitu ketika batas waktu pemanfaatannya telah habis). Sedangkan kepemilikan manfaat atau hak penggunaan adalah bersifat temporal dan tidak permanen, karena kemanfaatan tidak bisa diwariskan menurut ulama Hanafiyyah.

2. KEPEMILIKAN ATAS MANFAAT SUATU BARANG YANG BERSIFAT PERSONAL ATAU HAK PEMANFAATAN DAN PENGGUNAAN (HAQQUL INTIFAA')[675]

Ada lima sebab atau faktor munculnya kepemilikan manfaat atau hak pemanfaatan dan penggunaan, yaitu, peminjaman, penyewaan, pewakafan, wasiat dan *al-Ibaahah* (pembolehan).

Peminjaman (*al-I'aarah*), menurut jumhur ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah adalah, pemilikan manfaat tanpa suatu ganti imbalan (secara cuma-cuma, tanpa biaya). Maka oleh karena itu, pihak peminjam bisa memanfaatkan sendiri sesuatu yang dipinjamnya itu dan ia juga boleh meminjamkannya kepada orang lain, akan tetapi ia tidak boleh menyewakannya. Karena peminjaman adalah akad *ghairu laazim* (tidak tetap, tidak mengikat, boleh dibatalkan dan dicabut kembali sewaktu-waktu oleh salah satu pihak tanpa harus dengan persetujuan pihak yang lain), sementara sewa adalah akad *laazim* (akad yang mengikat, yang tidak bisa dibatalkan kecuali jika kedua belah pihak sepakat untuk itu). Sementara akad yang lemah (yaitu akad *ghairu laazim*) tidak bisa menanggung akad yang lebih kuat (yaitu akad *laazim*). Begitu juga, menyewakan barang yang dipinjam merugikan pemiliknya.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah mengatakan, peminjaman adalah pembolehan terhadap kemanfaatan (*ibaahatul manfa'ah*, pembolehan memanfaatkan dan menggunakan) tanpa suatu ganti imbalan (cuma-cuma). Maka oleh karena itu, berdasarkan definisi ini, si peminjam tidak boleh meminjamkan barang yang dipinjamnya kepada orang lain (orang ketiga).

Sedangkan penyewaan (*ijaarah*) adalah, pemilikan manfaat dengan suatu ganti imbalan (upah, biaya sewa). Pihak yang menyewa boleh memanfaatkan dan menggunakan sendiri barang yang disewanya itu atau dimanfaatkan oleh orang lain secara cuma-cuma maupun dengan biaya, jika memang kemanfaatan tersebut tidak berbeda karena perbedaan pihak yang memanfaatkan, bahkan walaupun pihak yang menyewakan mensyaratkan pihak yang menyewa harus memanfaatkan dan menggunakan sendiri barang yang disewa tersebut sekalipun. Namun jika jenis pemanfaatannya berbeda, maka harus dengan izin si pemilik barang tersebut (pihak yang menyewakan).

Sedangkan wakaf adalah menahan suatu barang dari dimilikkan kepada seorang pun se-

---

675 Ulama Hanafiyyah berpandangan bahwa tidak ada perbedaan antara kepemilikan manfaat dan hak pemanfaatan, keduanya adalah sama. Oleh karena itu, orang yang memiliki hak pemanfaatan dan penggunaan suatu barang bisa memanfaatkan dan menggunakan sendiri atau ia memberikan haknya itu kepada orang lain, kecuali jika ada larangan yang jelas dari si pemilik barang tersebut, atau ada hal-hal yang secara adat kebiasaan melarang hal itu. Maka oleh karena itu, barangsiapa mewakafkan rumahnya untuk asrama para siswa yang berasal dari daerah yang jauh, maka mereka hanya memiliki hak menempatinya saja, sementara hak memanfaatkan dan menggunakan fasilitas-fasilitas umum seperti sekolahan, universitas, rumah sakit dan tempat-tempat pengobatan dibatasi hanya untuk diri si pemanfaat dan penggunanya saja, ia tidak boleh memilikkannya kepada orang lain. Ini adalah pendapat yang dipraktekkan menurut hukum perundang-undangan. Sementara itu, ulama Malikiyyah berpandangan bahwa terdapat perbedaan antara kepemilikan manfaat dan hak pemanfaatan dan penggunaan. Kepemilikan manfaat adalah kekhususan yang memberi pihak yang bersangkutan hak memanfaatkan dan menggunakan sendiri, atau menyerahkan haknya itu kepada orang lain, baik dengan biaya maupun secara cuma-cuma. Adapun hak pemanfaatan dan penggunaan, maka itu hanya sekedar izin pemanfaatan dan penggunaan yang bersifat personal berdasarkan adanya izin yang bersifat umum, seperti hak memanfaatkan dan menggunakan fasilitas-fasilitas umum seperti jalan, sungai, sekolahan, rumah sakit dan lain sebagainya. Atau berdasarkan izin khusus seperti hak memanfaatkan sesuatu milik orang lain yang mengizinkan dirinya untuk itu, seperti ikut menaiki kendaraannya, bermalam di rumahnya, membaca buku-bukunya dan lain sebagainya. Pihak yang bersangkutan tidak boleh menyerahkan kemanfaatan itu kepada orang lain. Dengan begitu, pemilikan hak memanfaatkan dan menggunakan adalah pihak yang bersangkutan memanfaatkan dan menggunakannya sendiri. Sedangkan pemilikan kemanfaatan lebih umum dan lebih luas dari itu, ia boleh menggunakan dan memanfaatkannya sendiri atau mempersilahkan orang lain (orang ketiga) untuk ikut memanfaatkan dan menggunakannya, baik dengan biaya seperti menyewakannya kepada orang lain teresbut, maupun secara cuma-cuma seperti meminjamkannya kepadanya. Lihat, *Al-Furuuq* karya Al-Qarafi, juz 1 hlm. 187.

dangkan kemanfaatannya diberikan kepada pihak yang diwakafi. Dengan begitu, wakaf berarti pemilikan manfaat (barang yang diwakafkan) untuk pihak yang diwakafi (*al-Mauquuf 'alaih*, pihak yang menerima wakafan, pihak yang barang wakafan itu diperuntukkan baginya). Ia boleh memanfaatkannya sendiri atau dengan orang lain jika memang pihak yang mewakafkan memperbolehkan dan mengizinkan barang yang diwakafkan itu dikembangkan dan diinvestasikan. Namun jika ia secara jelas dan tegas melarang dilakukannya pengeksploitasian terhadap barang yang diwakafkan itu atau hal itu adalah tidak biasa berlaku, maka ia (*al-Mauquuf 'alaih*) tidak boleh melakukannya.

Sedangkan pewasiatan suatu kemanfaatan berfaedah pemilikan manfaat barang yang diwasiatkan saja (untuk pihak yang diberi wasiatan). Pihak yang diberi wasiat bisa mengambil sendiri kemanfaatannya itu atau dengan orang lain baik dengan biaya maupun cuma-cuma, jika memang pihak yang berwasiat memperbolehkan kepadanya untuk mengeksploitasinya.

Adapun *al-Ibaahah* (pembolehan) adalah, izin untuk mengkonsumsi atau menggunakan sesuatu, seperti seseorang mengizinkan kepada orang lain untuk mengkonsumsi makanan atau buah-buahan miliknya, juga seperti izin yang bersifat umum untuk memanfaatkan dan menggunakan fasilitas-fasilitas umum seperti lewat di jalan, duduk di taman-taman, masuk sekolahan dan tempat-tempat pengobatan, juga seperti izin khusus menggunakan sesuatu milik seseorang tertentu seperti menaiki kendaraannya atau tinggal di rumahnya.

Baik apakah *al-Ibaahah* berfaedah pemilikan hak memanfaatkan dan menggunakan sesuatu secara nyata atau dengan menguasakannya sebagaimana pendapat ulama Hanafiyyah, ataukah berfaedah hanya berupa pemanfaatan yang bersifat personal sebagaimana pendapat ulama Malikiyyah, namun para fuqaha sepakat bahwa pihak yang bersangkutan tidak boleh menyerahkan pemanfaatan sesuatu tersebut kepada orang lain, baik itu dengan cara meminjamkannya maupun membolehkannya untuk orang ketiga, akan tetapi hanya dirinya saja yang bisa memanfaatkan dan menggunakannya, tidak boleh ia berikan kepada orang lain.

a. Perbedaan antara al-Ibaahah dan kepemilikan

Perbedaan di antara keduanya adalah, bahwa kepemilikan memberi si pemilik, hak melakukan pentasharufan terhadap barang yang dimiliki selama tidak ada suatu alasan yang menghalangi.

Sedangkan *al-Ibaahah* adalah, hak seseorang untuk memanfaatkan sendiri sesuatu berdasarkan adanya suatu izin. Izin di sini bisa dari si pemilik sesuatu tersebut, seperti izin menaiki kendaraannya, atau dari syara' seperti memanfaatkan dan menggunakan fasilitas-fasilitas umum berupa jalan, sungai, tempat merumput dan lain sebagainya. Jadi, pihak yang bersangkutan tidak memiliki sesuatu tersebut dan tidak pula memiliki kemanfaatannya, akan tetapi ia hanya berhak ikut memanfaatkan dan menggunakan sendiri berdasarkan izin tersebut, hal ini berbeda dengan sesuatu yang dimiliki atau kepemilikan.

b. Karakteristik-karakteristik hak kemanfaatan atau hak memanfaatkan dan menggunakan yang bersifat personal

Kepemilikan tidak sempurna atau hak kemanfaatan yang bersifat personal memiliki beberapa karakteristik, di antara yang terpenting adalah seperti berikut,

1. Kepemilikan tidak sempurna atau tidak utuh bisa terbatasi dengan ruang, waktu dan sifat pada saat dilakukannya pemunculan kepemilikan tidak sempurna tersebut. Maka oleh karena itu, barangsiapa meminjamkan kendaraannya atau mewa-

siatkan kemanfaatan rumahnya untuk seseorang, maka ia boleh membatasinya dengan batas waktu atau limit tertentu satu bulan misalnya, membatasinya dengan ruang tertentu seperti kendaraan itu harus dinaiki di daerah perkotaan tidak boleh di gurun misalnya, dan ia harus menaikinya sendiri tidak boleh dengan orang lain misalnya.

2. Tidak bisa diwarisi menurut pendapat ulama Hanafiyyah, berbeda dengan pendapat jumhur fuqaha. Maka oleh karena itu, menurut ulama Hanafiyyah, kemanfaatan tidak bisa diwarisi, karena warisan adalah berlaku untuk harta yang ada ketika si pemiliknya meninggal dunia, sementara menurut mereka kemanfaatan bukanlah termasuk kategori harta sebagaimana yang telah kami singgung di bagian terdahulu.

   Sedangkan menurut selain ulama Hanafiyyah, kemanfaatan bisa diwarisi untuk sisa waktu yang ada dari batas waktu atau limit yang ditetapkan sebelumnya. Karena kemanfaatan menurut mereka adalah termasuk kategori harta sebagaimana yang telah kami jelaskan pada bagian terdahulu. Sehingga bisa diwarisi sebagaimana harta benda yang lainnya. Maka oleh karena itu, barangsiapa sebut saja si A berwasiat untuk si B bahwa dirinya boleh menempati rumahnya selama jangka waktu tertentu dua tahun misalnya, kemudian si B meninggal dunia sebelum batas waktu yang ditetapkan itu berakhir, misalnya ia baru menempatinya satu tahun, kemudian ia meninggal dunia, maka pihak ahli waris si B memiliki hak menempati rumah tersebut untuk sisa waktu yang masih ada hingga batas waktu yang ditetapkan berakhir (yaitu satu tahun lagi). Ini adalah pendapat yang *raajih*, karena kemanfaatan juga termasuk kategori harta.

3. Pemilik hak kemanfaatan berhak menerima barang yang akan ia manfaatkan dan gunakan dari si pemiliknya meskipun dengan cara paksa. Kapan ia telah menerimanya, maka barang itu statusnya adalah barang amanat di tangannya, ia harus menjaganya seperti ia menjaga miliknya sendiri. Apabila barang itu rusak atau mengalami cacat, maka ia tidak dituntut untuk bertanggung jawab, kecuali jika hal itu terjadi karena ada unsur pelanggaran atau tindakannya yang tidak semestinya terhadap barang itu atau karena kecerobohan dan keteledorannya di dalam menjaganya. Adapun selain itu, maka tidak ada tuntutan terhadap dirinya untuk bertanggung jawab.

4. Pihak yang memanfaatkan dan menggunakan barang tersebut adalah yang harus menanggung semua ongkos perawatan yang diperlukan oleh barang tersebut jika memang pemanfaatan dan penggunaannya adalah secara cuma-cuma, seperti di dalam pinjaman. Namun jika pemanfaatan dan penggunaan itu adalah dengan ganti imbalan (biaya) seperti di dalam sewa, maka yang menanggung ongkos perawatan barang tersebut adalah si pemilik barang.

5. Setelah pihak yang memanfaatkan dan menggunakan telah mendapatkan haknya secara penuh yaitu berupa kemanfaatan barang yang ada, maka ia harus menyerahkan kembali barang tersebut kepada pemiliknya ketika ia memintanya kecuali jika hal itu merugikan pihak yang memanfaatkan, seperti ketika waktu panen tanaman yang ditanam di atas tanah sewaan atau pinjaman belum tiba misalnya, maka ia bisa tetap mempertahankan tanah itu di tangannya sampai musim panen, akan tetapi dengan syarat ia harus membayar kompensasi atau sewa untuk kelebihan masa pemanfaatan tersebut sesuai dengan biaya sewa standar yang berlaku.

c. Berakhirnya hak kemanfaatan

Hak kemanfaatan adalah hak yang bersifat temporal sebagaimana yang telah kita ketahui, sehingga hak tersebut berakhir dengan adanya hal-hal seperti berikut.

1. Berakhirnya batas waktu atau limit yang telah ditentukan sebelumnya.
2. Rusaknya barang yang dimanfaatkan dan digunakan atau mengalami cacat yang sekiranya tidak dimungkinkan lagi untuk dilanjutkan pemanfaatannya, seperti robohnya rumah yang ditempati, atau lahan pertanian berubah menjadi lahan yang bergaram sehingga tidak bisa ditanami. Jika hal itu terjadi karena tindakan tidak semestinya (pelanggaran) yang dilakukan oleh si pemilik barang tersebut, maka ia harus bertanggung jawab dengan menyerahkan barang yang lain sebagai gantinya. Misalnya seperti si A berwasiat untuk si B bahwa ia boleh menaiki kendaraan miliknya, lalu si A melakukan tindakan yang menyebabkan kendaraan itu mogok dan tidak bisa dijalankan, maka ia harus menyerahkan kendaraan pengganti yang lain.
3. Pihak yang memanfaatkan (pihak yang memiliki kemanfaatan atau hak kemanfaatan) meninggal dunia menurut ulama Hanafiyyah. Karena menurut mereka, kemanfaatan tidak bisa diwarisi.
4. Pihak pemilik barang meninggal dunia jika hak pemanfaatan itu adalah berdasarkan pinjaman atau penyewaan. Adapun dalam kaitannya dengan pinjaman, maka karena pinjaman adalah akad yang bersifat derma, dan akad yang bersifat derma berakhir dengan meninggalnya pihak yang berderma. Sedangkan dalam kaitannya dengan penyewaan, maka karena kepemilikan barang yang disewakan berpindah ke tangan ahli waris pihak yang menyewakan. Ini adalah menurut ulama Hanafiyyah. Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah berpandangan, bahwa akad pinjaman adalah akad yang tidak berlaku mengikat (*ghairu laazim*), sehingga pihak yang meminjamkan atau ahli warisnya bisa membatalkan dan mencabut kembali, baik apakah akad pinjaman itu berbentuk mutlak maupun diberi batas limit. Sedangkan ulama Malikiyyah mengatakan, akad pinjaman yang diberi batasan limit atau waktu adalah akad yang *laazim* (berlaku mengikat), maka oleh karena itu, barangsiapa meminjamkan sebuah kendaraan untuk digunakan sampai pada suatu tempat tertentu misalnya, maka ia tidak boleh mengambilnya kembali sebelum sampai pada tempat yang ditentukan tersebut. Namun jika tidak dibatasi dengan suatu batas atau limit, maka ia harus membiarkan kendaraan itu di tangan pihak yang dipinjami sampai jangka waktu tertentu yang barang yang dipinjamkan itu biasanya digunakan selama jangka waktu tersebut.

   Dengan begitu, maka bisa diketahui bahwa jumhur berpendapat, bahwa akad pinjaman tidak berakhir dengan meninggalnya pihak yang meminjamkan atau pihak yang meminjam. Begitu juga akad sewa, tidak berakhir dengan meninggalnya salah satu pihak, karena akad sewa adalah akad yang berlaku mengikat (*laazim*) seperti akad jual beli.

Adapun jika kemanfaatan itu adalah berdasarkan wasiat atau wakaf, maka hak kemanfaatan tidak berakhir dengan kematian pihak yang berwasiat atau pihak yang mewakafkan. Karena wasiat memang baru dimulai untuk direalisasikan setelah meninggalnya orang yang berwasiat. Sedangkan wakaf, maka karena wakaf adakalanya bersifat selamanya, atau bersifat temporal. Jika memang bersifat temporal, maka berakhir dengan berakhirnya limit atau batas waktu yang ditentukan.

3. KEPEMILIKAN ATAS MANFAAT YANG BERSIFAT KEBENDAAN ATAU HAQQUL IRTIFAAQ (HAK MENGGUNAKAN DAN MEMANFAATKAN SUATU BARANG KARENA DEMI KEPENTINGAN BARANG YANG LAIN)

Haqqul irtifaaq adalah, sebuah hak yang ditetapkan atas suatu harta tidak bergerak demi kemanfaatan dan kepentingan harta tidak bergerak lainnya yang dimiliki orang lain. Ini adalah sebuah hak yang berlaku tetap selama kedua harta tidak bergerak itu masih ada tanpa melihat siapa pemiliknya. Seperti, hak atas air irigasi (*haqqusy syirbi*), hak kanal atau saluran air (*haqqul majraa*), hak saluran pembuangan air (*haqqul masiil*), hak lewat, hak berdampingan dan hak karena berada di tempat bagian atas.

a. Hak atas air irigasi (haqqusy syirbi)

Hak atas air irigasi adalah, sejumlah air yang berhak didapatkan untuk keperluan mengairi ladang dan tanaman, atau giliran penggunaan air dalam jangka waktu tertentu untuk menyirami tanah. Sama dengan hak ini adalah, *haqqusy syafah* (hak bibir), yaitu sejumlah air yang berhak didapatkan untuk keperluan air minum orang, binatang dan kebutuhan rumah tangga. Disebut *haqqusy syafah*, karena minum biasanya adalah dengan menggunakan *asy-Syafah* (bibir).

Air, dalam kaitannya dengan hak ini, ada empat macam,[676]

1. Air sungai umum, seperti sungai Nil, sungai Tigris, sungai Efrat dan sungai-sungai besar lainnya. Setiap orang boleh memanfaatkan dan menggunakannya, baik untuk dirinya, binatang ternaknya maupun ladangnya, namun dengan syarat tidak merugikan orang lain, berdasarkan hadits, *"Manusia bersekutu di dalam tiga hal, air, rumput dan api,"* juga berdasarkan hadits, *"Tidak ada kemudharatan dan tidak boleh menimbulkan kemudharatan."*
2. Air parit dan air sungai khusus milik perseorangan. Setiap orang berhak menggunakannya untuk memenuhi kebutuhan air minumnya dan air minum binatangnya (*haqqusy syafah*). Namun selain pemiliknya tidak boleh menggunakannya untuk keperluan mengairi ladang (*haqqusy syurbi*) kecuali dengan izin si pemiliknya.
3. Sumber mata air, air sumur dan air kolam penampungan milik perseorangan. Hak yang berlaku di sini sama dengan hak yang berlaku pada jenis air nomor dua, yaitu *haqqusy syafah*, bukan *haqqusy syirbi*. Apabila si pemiliknya melarang dan menghalang-halangi orang-orang dari menggunakan air tersebut untuk kebutuhan minum diri mereka dan binatang mereka, maka mereka boleh melawan dan memeranginya hingga mereka bisa mendapatkan kebutuhan air mereka, jika memang mereka tidak menemukan air lain yang dekat dengan daerah tersebut.
4. Air yang disimpan di dalam tempat khusus seperti guci dan tanki. Di sini, tidak ada seorang pun yang memiliki hak menggunakannya dalam bentuk apa pun kecuali harus dengan seizin pemiliknya. Karena Rasulullah saw. melarang menjual air kecuali air yang telah diambil dan diletakkan di tempat khusus. Akan tetapi bagi orang yang dalam kondisi darurat dan terpaksa harus menggunakan air tersebut untuk menghilangkan dahaganya yang mengancam keselamatan jiwanya, maka ia boleh mengambil dari air tersebut sesuai dengan yang ia butuhkan, meskipun harus dengan menggunakan kekuatan dan paksaan demi untuk menyelamatkan

676 *Al-Badaa'i'* juz 6 hlm. 188 dan halaman berikutnya; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 8 hlm. 144; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, juz hlm. 339; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4 hlm. 255; *Al-Mughnii*, juz 5 hlm. 531.

jiwanya, akan tetapi ia harus menggantinya sesuai dengan nilainya. Karena kondisi darurat tidak bisa membatalkan dan menggugurkan hak orang lain.

b. Hak aliran air irigasi (haqqul majraa)

Yaitu hak pemilik ladang yang terletak jauh dari kanal untuk mengalirkan air irigasi dengan melewati ladang milik orang lain yang terletak bersebelahan menuju ke ladangnya itu. Seseorang tidak boleh melarang tanahnya dialiri air irigasi yang menuju ke tanah milik orang lain yang terletak bersebelahan dengan tanah miliknya. Jika ia melarang, maka si pemilik tanah yang bersebelahan dengannya itu boleh mengalirkannya secara paksa, dalam rangka menolak kemudharatan dari dirinya.

c. Haqqul masiil

Yaitu saluran air yang terletak di permukaan tanah (got, selokan) atau pipa-pipa yang dibuat yang memiliki fungsi untuk pembuangan air yang sudah tidak dibutuhkan lagi atau yang sudah tidak layak pakai hingga sampai ke saluran pembuangan utama atau penampungan akhir, seperti saluran pembuangan air irigasi, saluran pembuangan air hujan, atau saluran pembuangan air bekas dari rumah-rumah (comberan). Perbedaan antara *al-Masiill* dengan *al-Majraa* adalah, bahwa *al-Majraa* untuk mendatangkan air yang layak pakai ke suatu tanah, sedangkan *al-Masiil* adalah untuk membuang air yang sudah tidak layak dari suatu tanah atau dari rumah. Hukum *haqqul masiil* sama seperti hukum *haqqul majaar*, tidak boleh ada seorang pun yang melarangnya, kecuali apabila terjadi kemudharatan yang nyata.

d. Hak lewat (haqqul muruur)

Yaitu hak pemilik tanah yang terletak di bagian dalam untuk sampai ke tanahnya itu melalui sebuah jalan yang ia lalui, baik apakah jalan tersebut adalah jalan umum yang tidak menjadi milik siapa pun, maupun jalan khusus milik orang lain (lorong). Untuk jalan umum, setiap orang memiliki hak menggunakan dan melewatinya. Sedangkan untuk jalan khusus, para pemiliknya berhak lewat di atasnya, membuka pintu dan jendela yang daunnya sampai ke jalan tersebut. Mereka tidak boleh menutup jalan itu untuk masyarakat umum yang membutuhkannya.

e. Hak bertetangga atau berdampingan (haqqul jiwaar)

Bertetangga atau berdampingan ada dua macam, yaitu, bertetangga dengan posisi bertingkat (satu di bagian bawah dan satu di bagian atas) dan bertetangga dengan posisi bersebelahan. Di sini terdapat dua hak, yaitu,

a. Hak karena berada di bagian atas (*haqqut ta'allii*), yaitu hak yang berlaku bagi orang yang memiliki bagian yang terletak di atas dalam kaitannya dengan orang yang memiliki bagian yang terletak di bawahnya.
b. Hak bertetangga dengan posisi bersebelahan, yaitu hak yang berlaku bagi masing-masing dari dua orang yang bertetangga atas yang lainnya.

Pemilik hak *at-Ta'allii* berhak menetap di atas tingkat yang berada di bawahnya, ini adalah hak yang tetap dan permanen bagi si pemilik bagian atas. Hak ini tidak bisa hilang dengan dirobohkannya keseluruhan bangunannya atau robohnya bangunan yang terletak di bagian bawah. Ia dan ahli warisnya bisa membangunnya kembali kapan pun mereka menginginkannya. Pemilik bagian atas atau bagian bawah tidak boleh melakukan suatu tindakan terhadap bangunannya yang merugikan pihak lain. Apabila bangunan bagian bawah roboh, maka pemiliknya harus membangunnya

kembali. Jika ia menolak, maka secara hukum pengadilan, ia dipaksa melakukannya. Apabila ia menolak, maka si pemilik bagian atas bisa membangunnya kembali dan meminta ganti rugi semua biayanya kepada si pemilik bagian bawah, jika memang itu dibangun berdasarkan izin hakim atau izin si pemilik bagian bawah. Namun jika dibangun tanpa adanya izin tersebut, maka ia hanya berhak meminta ganti rugi berupa nilai bangunan tersebut ketika telah selesai dibangun, bukan semua biaya yang ia keluarkan, karena ia di sini statusnya bukanlah sebagai wakil di dalam pembiayaan tersebut.

Sedangkan tetangga yang posisinya bersebelahan hanya memiliki satu bentuk hak saja, yaitu salah satu dari dua orang yang bersebelahan tidak boleh melakukan hal-hal yang merugikan tetangga yang lain dengan kerugian yang besar dan nyata, yaitu setiap hal yang bisa menghalangi tercapainya kemanfaatan mendasar yang dimaksudkan dari bangunan tersebut, kemanfaatan mendasar itu adalah seperti bertempat tinggal. Atau setiap sesuatu yang bisa menjadi penyebab bangunan yang ada roboh atau menjadi tidak kokoh lagi.

Semua bentuk tindakan yang menimbulkan kemudharatan dan kerugian di dalam semua macam-macam ketetanggaan adalah dilarang.

Adapun tindakan-tindakan yang masih belum jelas dalam kaitannya dengan ketetanggaan bertingkat, sehingga tidak diketahui apakah itu menimbulkan kemudharatan ataukah tidak, seperti membuka pintu dan jendela di lantai bawah, atau meletakkan barang yang berat di lantai atas yang kemungkinan bisa berpengaruh terhadap atap, maka di sini masih diperselisihkan apakah dilarang ataukah tidak.[677] Imam Abu Hanifah mengatakan, tindakan tersebut dilarang kecuali dengan izin tetangganya. Karena menurut hukum asal tindakan-tindakan seseorang terhadap barang miliknya yang terkait dengan hak orang lain adalah dilarang dan tidak boleh. Karena kepemilikannya itu tidak murni, sehingga ia tidak boleh melakukan suatu tindakan terhadap barang miliknya yang terkait dengan hak orang lain tersebut kecuali jika tindakan itu memang nyata-nyata tidak menimbulkan kemudharatan terhadap orang lain tersebut. Sedangkan tindakan yang selain itu, maka harus dengan izin dan persetujuan orang lain si pemilik hak tersebut. Ini adalah pendapat yang difatwakan di dalam madzhab Hanafi. Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah (yaitu Muhammad dan Abu Yusuf) berpandangan, bahwa hukum asal seorang tetangga terhadap miliknya adalah boleh. Karena si pemilik bagian atas melakukan pentasharufan atau tindakan terhadap sesuatu miliknya sendiri, sementara seseorang memiliki kebebasan melakukan pentasharufan atau tindakan terhadap sesuatu miliknya selama itu diyakini tidak menimbulkan kemudharatan bagi orang lain. Jika memang diyakini menimbulkan kemudharatan bagi orang lain, maka itu dilarang. Sedangkan selain itu, maka yang berlaku adalah tetap hukum asalnya, yaitu boleh.

Menurut penilaian saya, pendapat yang kedua inilah pendapat yang rasional yang harus diikuti. Sehingga dengan begitu, hukum ketetanggaan dengan kedua macamnya adalah satu, yaitu diperbolehkan melakukan pentasharufan atau tindakan terhadap sesuatu milik sendiri selama itu tidak berakibat timbulnya kemudharatan yang besar terhadap tetangganya. Jika terjadi suatu kemudharatan, maka pihak yang melakukannya harus menanggungnya, baik apakah kemudharatan itu terjadi karena tindakan tersebut secara langsung maupun hanya sebagai faktor pemicu. Ini

677 *Fathul Qadiir*, juz 5 hlm. 503; *Raddul Muhtaar 'alad Durril Mukhtaar* karya Ibnu Abidin, juz 4 hlm. 373, cet. Al-Babai Al-Halabi; *Al-Badaa'i'*, juz 6 hlm. 264; *Al-Bahrur Raa'iq*, juz 7 hlm. 32; *Tabyiinul Haqaa'iq*, karya Az-Zaila'i, juz 4 hlm. 196.

adalah pendapat ulama Malikiyyah dan ulama-ulama madzhab yang lainnya juga.[678]

f. Tiga hal yang berkaitan dengan hak al-Irtifaaq

1) Perbedaan antara hak al-Irtifaaq dan hak al-Intifaa'

Hak *al-Irtifaaq* memiliki perbedaan dengan hal *al-Intifaa'* dari beberapa sisi seperti berikut,

a. Hak *al-Irtifaaq* selalu ditetapkan atas suatu harta tidak bergerak, sehingga hal itu menyebabkan harta tidak bergerak itu nilainya berkurang. Sedangkan hak *al-Intifaa'* kadang kala terkait dengan harta tidak bergerak, seperti mewakafkan atau mewasiatkan harta tidak bergerak, meminjamkannya atau menyewakannya. Dan kadang kala terkait dengan harta benda bergerak, seperti meminjamkan buku, menyewakan kendaraan dan lain sebagainya.

b. Hak *al-Irtifaaq* ditetapkan untuk harta tidak bergerak kecuali di dalam hak berdampingan (*haqqul jiwaar*) yang terkadang ditetapkan untuk orang atau terkadang bisa ditetapkan untuk harta benda tidak bergerak. Sedangkan hak *al-Intifaa'* hanya ditetapkan untuk individu tertentu atau untuk individu-individu yang masuk ke dalam suatu kategori tertentu.

c. Hak *al-Irtifaaq* adalah hak yang bersifat permanen yang terikat dengan suatu harta benda tidak bergerak tertentu meskipun pemiliknya berbeda-beda dan berganti dari satu pemilik ke pemilik baru yang lain. Sedangkan hak *al-Intifaa'* bersifat temporal yang akan berakhir dengan datangnya kondisi-kondisi tertentu sebagaimana yang telah disinggung di atas.

d. Hak *al-Irtifaaq* bisa diwarisi bahkan menurut ulama Hanafiyyah sekalipun yang memiliki pandangan bahwa hak *al-Irtifaaq* bukan termasuk kategori harta. Karena hak *al-Irtifaaq* terikat dengan harta benda tidak bergerak. Adapun hak *al-Intifaa'*, maka masih diperselisihkan oleh para fuqaha apakah bisa diwarisi ataukah tidak, sebagaimana yang telah kami singgung di atas.

2) Beberapa karakteristik hak al-Irtifaaq

Hak *al-Irtifaaq* memiliki beberapa hukum yang bersifat umum dan khusus.

Hukum-hukum hak *al-Irtifaaq* yang bersifat umum adalah, bahwa hak *al-Irtifaaq* apabila sudah tertetapkan, maka akan terus ada dan berlaku selama keberadaannya tidak berkonsekuensi munculnya suatu kemudharatan bagi pihak lain. Apabila keberadaannya ternyata menimbulkan kemudharatan bagi orang lain, maka harus dihapus. Oleh karena itu, misalnya ada air kotor atau comberan yang mengalir melewati jalan umum, maka harus dihilangkan. Hak atas air irigasi (*haqqusy syirbi*) apabila ternyata menimbulkan mudharat bagi pihak-pihak yang ikut memanfaatkan, maka itu dilarang. Naik kendaraan di jalan umum, apabila bisa mengakibatkan kemudharatan seperti menaikinya dengan laju yang sangat kencang di atas batas kecepatan yang normal atau melawan arus, maka itu tidak boleh. Hal ini berdasarkan hadits, *"Tidak ada kemudharatan dan tidak boleh menimbulkan kemudharatan."* Juga karena menggunakan jalan umum harus terikat dan patuh kepada peraturan-peraturan keselamatan berkendara.[679] Juga karena berdasarkan prinsip, *"Adh-Dharar laa yakuunu qadiiman,"* (sesuatu yang menimbulkan kemudharatan tidak boleh

678 *Al-Muntaqaa 'alal Muwaththa'*, juz 6 hlm. 40 dan halaman berikutnya; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 341; *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 261, cet. Al-'Utsmaniyyah.

679 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 427.

dibiarkan hanya karena alasan sesuatu itu sudah ada atau berlaku terlebih dahulu).

Adapun hukum-hukum hak *al-Irtifaaq* yang bersifat khusus akan kami sebutkan di dalam kajian tentang hak-hak *al-Irtifaaq* yang dikhususkan untuk membahas masing-masing jenisnya.

3) Sebab-sebab munculnya hak al-Irtifaaq

Ada sejumlah sebab munculnya hak-hak *al-Irtifaaq*, di antaranya adalah,

a. Hak umum, seperti fasilitas-fasilitas publik berupa jalan-jalan umum, sungai dan selokan pembuangan umum. Setiap harta tidak bergerak yang terletak dekat fasilitas-fasilitas umum tersebut memiliki hak di dalamnya, yaitu hak lewat, hak mengalirkan air irigasi dan hak pembuangan air. Karena fasilitas-fasilitas tersebut adalah hak bersama, sehingga setiap masyarakat boleh menggunakannya, dengan syarat tidak menimbulkan kemudharatan bagi orang lain.
b. Pensyaratan di dalam akad, seperti si penjual mensyaratkan kepada pihak pembeli, bahwa ia memiliki hak lewat di jalan tersebut, atau hak irigasi untuk tanah miliknya yang lain. Kedua hak ini berlaku dengan adanya syarat tersebut.
c. Berlaku sejak dulu kala, yaitu hak *al-Irtifaaq* untuk suatu harta tidak bergerak yang sudah berlaku sejak dahulu kala dan masyarakat tidak mengetahui secara persis sejak kapan hak *al-Irtifaaq* itu muncul dan berlaku, seperti warisan lahan pertanian yang memiliki hak *al-Majraa* atau hak pembuangan air (hak *al-Masiil*) yang melewati tanah milik orang lain. Karena menurut zhahirnya, hak tersebut muncul dan berlaku berdasarkan sebab yang legal, dengan berlandaskan pandangan positif bahwa pada dasarnya hubungan di antara sesama manusia adalah hubungan yang baik, hingga ada bukti yang menunjukkan sebaliknya.

E. SEBAB-SEBAB KEPEMILIKAN SEMPURNA

Sebab atau hal-hal yang memunculkan kepemilikan sempurna menurut hukum syariat ada empat, yaitu, menguasai sesuatu yang statusnya mubah (tidak milik siapa pun), akad, *al-Khalafiyyah* (pergantian kepemilikan), dan yang keempat adalah muncul dari sesuatu yang dimiliki.

Sedangkan menurut hukum atau undang-undang sipil, sebab-sebab kemunculan kepemilikan sempurna ada enam, yaitu, menguasai sesuatu baik harta bergerak maupun harta tidak bergerak yang tidak bertuan, waris dan *tashfiyatut tirkah*, wasiat, sesuatu yang menempel pada harta tidak bergerak atau harta bergerak, akad, *al-Hiyaazah* dan *at-Taqaadum*.[680]

Sebab-sebab ini sesuai dengan sebab-sebab kepemilikan sempurna menurut syariat,[681] kecuali sebab yang terakhir, yaitu *al-Hiyaazah* dan *at-Taqaadum* (meletakkan kekuasaan atas harta milik orang lain sejak lama). Karena Islam tidak mengakui prinsip *at-Taqaadum al-Muksib* (*at-Taqaadum* yang menjadikan pihak yang bersangkutan sebagai pemiliknya) sebagai sebab munculnya hak milik. Akan tetapi itu hanya sekadar sebagai faktor penyebab tidak diterimanya klaim hak milik yang telah lama berlalu untuk waktu tertentu.[682] Hal ini

680 Lihat, pasal kedua dari hak kepemilikan, sebab-sebab mendapatkan kepemilikan, ayat 828, 836, 876, 879, 894, 907 dan materi setelahnya dari undang-undang sipil Syria.

681 Perlu dicatat bahwa, materi nomor 1248 dari Jurnal Hukum hanya menyebutkan tiga sebab pertama saja. Akan tetapi, seharusnya ditambahkan sebab keempat, yaitu muncul dari sesuatu yang dimiliki, karena ini adalah sebab yang berdiri sendiri.

682 Ulama Fiqh memberikan batasannya dengan 33 tahun, sementara Jurnal Hukum (materi nomor 1661, 1662) memberikan batasan 15 tahun untuk hak-hak khusus, 10 tahun untuk tanah *al-Amiiriyyah*, dan 36 tahun untuk harta wakaf dan harta baitul mal.

sebagai bentuk penghematan terhadap masa peradilan supaya tidak terlalu berlarut-larut, menghindari berbagai kendala pembuktian yang dimunculkan dan karena adanya keraguan terhadap asal hak milik. Adapun asal hak milik, maka secara agama harus tetap diakui sebagai milik pihak yang memilikinya secara sah dan hak itu tetap diberikan kepadanya secara penuh. Oleh karena itu, barangsiapa meletakkan kekuasaannya atas suatu harta milik orang lain, maka menurut syara' ia tetap tidak bisa memilikinya sama sekali.

Begitu juga, Islam tidak mengakui prinsip *at-Taqaadum al-Musqith* (*at-Taqaadum* yang menjadikan hak seseorang atas suatu harta gugur) sebagai faktor penggugur hak karena tidak adanya pengajuan tuntutan dan gugatan untuk jangka waktu yang lama. Mendapatkan hak dan gugurnya hak dengan berlandaskan pada prinsip *at-Taqaadum* adalah suatu hukum yang bertentangan dengan asas keadilan dan moral. Karena hal itu berkonsekuensi orang yang menggashab dan pencuri misalnya, bisa menjadi pemilik barang yang dighashab atau dicurinya. Hanya saja, Imam Malik dalam *"Al-Mudawwanah"* memiliki pandangan yang berseberangan dengan pendapat sebagian besar rekan-rekannya, yaitu bahwa suatu kepemilikan seseorang bisa digugurkan dengan adanya *al-Hiyaazah* (penguasaan oleh seseorang atas suatu harta milik orang lain dalam jangka waktu tertentu, sementara pemiliknya yang sah tidak mengajukan gugatan dan klaim kepemilikan), sebagaimana ia juga berpandangan bahwa seseorang bisa memiliki sesuatu dengan cara *al-Hiyaazah*. Akan tetapi Imam Malik tidak menjelaskan batasan waktu *al-Hiyaazah* tersebut, ia hanya menyerahkannya kepada kebijaksanaan hakim. Batasan waktu tersebut mungkin bisa ditetapkan dengan berlandaskan pada sebuah hadits *mursal* yang diriwayatkan oleh Sa'id Ibnul Musayyab dari Zaid Ibnu Aslam dalam bentuk *marfuu'* kepada Rasulullah saw. *"Barangsiapa menguasai sesuatu selama sepuluh tahun atas pihak lawan dalam suatu persengketaan, maka ia lebih berhak terhadap sesuatu itu daripada lawannya itu."*[683]

Adapun sebab kepemilikan berupa penempelan sesuatu pada harta milik karena dibawa oleh aliran air atau banjir, atau tumpukan pasir karena dibawa oleh tiupan angin kencang, maka tidak ada masalah dan bisa diterima, karena itu adalah suatu bentuk tambahan tanpa ada campur tangan manusia (*az-Ziyaadah as-Samaawiyyah*), sehingga bisa masuk ke dalam prinsip "sesuatu yang muncul dan terlahir dari harta milik."

1. MENGUASAI SESUATU YANG STATUSNYA MUBAH (TIDAK MILIK SIAPA PUN, AL-ISTIILAA` 'ALAL MUBAAH)

Harta mubah adalah harta yang tidak masuk di dalam kepemilikan orang tertentu dan tidak ada suatu alasan yang diakui oleh syara' yang menghalangi untuk memilikinya, seperti air yang terdapat di tempat sumbernya, rumput, kayu dan pohon yang terdapat di tengah gurun, hasil buruan darat dan tangkapan hasil laut.

Sebab kepemilikan ini memiliki beberapa karakteristik khusus seperti berikut,

a. Ini adalah sebuah sebab yang memunculkan kepemilikan atas sesuatu yang sebelumnya tidak milik siapa pun. Adapun sebab-sebab kepemilikan lainnya (seperti akad, warisan dan lain sebagainya), maka

683 Lihat, kajian tentang *al-Hiyaazah* dan *at-Taqaadum* di dalam fiqh Islam, karya Dr. Muhammad Abdul Jawwad, hlm. 18, 50 dan halaman berikutnya, 60, 108, 150 dan halaman berikutnya. Referensi-referensinya adalah seperti, *Al-Mudawwanah*, juz 13 hlm. 23, *Tabshiratul Hukkaam 'alaa Haamisyi Fathil 'Aliy*, juz 2 hlm. 362 dan halaman berikutnya, dan lihat juga, juz 2 hlm. 314, cet. Daarul Fikr, Beirut.

kepemilikan yang dimunculkannya didahului oleh sebuah kepemilikan yang lain, sehingga bisa dikatakan sebab-sebab kepemilikan tersebut adalah masuk kategori sebab pemindahan kepemilikan.

b. Ini adalah sebab kepemilikan yang bersifat tindakan bukan ucapan, sehingga bisa muncul dengan suatu tindakan atau meletakkan penguasaan atau kepemilikan (*wadh'ul yadi*), sehingga kemunculannya dianggap sah dari siapa pun juga termasuk orang yang kewenangannya tidak sempurna seperti anak kecil, orang gila dan orang yang menjalani status *al-Hajr*. Adapun sebab kepemilikan berupa akad, maka kemunculannya tidak sah jika dilakukan oleh ketiga orang tersebut atau ditangguhkan dan digantungkan kepada kehendak dan persetujuan pihak lain. Akad adalah sebab kepemilikan yang bersifat ucapan.

Jalur kepemilikan ini (untuk mendapatkan kepemilikan atas harta mubah), memiliki dua syarat, yaitu,

a. Tidak didahului oleh orang lain, karena *"Barangsiapa lebih dahulu menguasai sesuatu yang belum ada seorang Muslim lain yang mendahuluinya, maka sesuatu itu adalah untuknya,"* sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah saw..
b. Didasari niat dan maksud untuk memilikinya. Oleh karena itu, jika seandainya ada sesuatu masuk ke dalam kepemilikan seseorang tanpa ada kesengajaan dan niat darinya, maka sesuatu itu tidak menjadi miliknya, seperti seandainya ada seekor burung jatuh ke dalam kamar seseorang, maka burung itu tidak menjadi miliknya. Barangsiapa membentangkan jaringnya, maka jika ia bermaksud untuk menangkap buruan, maka buruan yang terperangkap di jaring itu menjadi miliknya. Namun jika ia membentangkannya karena bertujuan ingin mengeringkan jaring tersebut misalnya, maka ia tidak bisa memiliki buruan yang terperangkap di jaring tersebut. Karena, "segala hal adalah sesuai dengan maksud dan tujuannya."

Menguasai sesuatu yang mubah memiliki empat bentuk, yaitu,

a. *Ihyaa'ul mawaat* (menghidupkan lahan mati), yaitu mengolah dan memperbaiki lahan yang mati dan kosong. *Al-Mawaat* atau lahan mati adalah, lahan yang tidak menjadi milik siapa pun, tidak dimanfaatkan sama sekali dan berada di luar kawasan suatu negeri. Maka oleh karena itu, suatu tanah milik seseorang atau tanah yang masih masuk ke dalam kawasan suatu negeri atau berada di luar kawasan negeri tersebut akan tetapi dimanfaatkan oleh masyarakat negeri tersebut seperti tempat untuk mencari kayu bakar atau tempat merumputkan binatang ternak mereka, maka itu tidak bisa disebut lahan mati.

Menghidupkan lahan mati bisa memunculkan kepemilikan, berdasarkan sabda Rasulullah saw. *"Barangsiapa menghidupkan lahan mati, maka lahan itu menjadi miliknya."* Baik apakah itu dilakukan dengan izin hakim maupun tidak menurut jumhur fuqaha. Sementara itu, Imam Abu Hanifah dan Imam Malik berpendapat, harus dengan izin hakim.

Menghidupkan lahan mati adalah dengan menjadikannya layak untuk dimanfaatkan, seperti mendirikan sebuah bangunan di atasnya, menanaminya pohon, menjadikannya sebagai lahan pertanian dan bercocok tanam, menggali sumur dan lain sebagainya.

Tindakan atau aktivitas memperbaiki lahan dengan tujuan untuk menghidupkan-

nya dalam fiqh disebut, *"at-Tahjiir."* Aktifitas ini diberi batasan tiga tahun (sehingga, ketika waktu tiga tahun berlalu dari semenjak dirinya melakukan *at-Tahjiir*, namun ia tidak kunjung menghidupkannya, maka ia tidak lagi lebih berhak terhadap tanah tersebut). Umar Ibnul Khaththab r.a. berkata, "Orang yang melakukan *at-Tahjiir* tidak ada hak lagi baginya setelah tiga tahun."

b. Berburu, yaitu meletakkan "tangan" atas sesuatu yang mubah yang tidak dimiliki oleh siapa pun. Hal ini bisa dilakukan dengan cara penguasaan atas suatu buruan dalam bentuk yang sesungguhnya (*al-Istiilaa` al-Fi'li*), yaitu menangkap dan memegangnya, atau dengan cara penguasaan dalam bentuk tidak sesungguhnya akan tetapi hukumnya sama dengan penguasaan dalam bentuk sesungguhnya (*al-Istiilaa` al-Hukmi*), yaitu mengambil suatu tindakan yang menyebabkan burung atau binatang atau ikan tidak bisa lari, seperti membuat suatu kolam perangkap untuk menangkap ikan, atau membentangkan jaring, atau dengan menggunakan binatang yang dilatih untuk berburu, seperti anjing, macan dan binatang-binatang buas yang terlatih untuk berburu.[684]

Berburu hukumnya halal bagi manusia kecuali jika ia sedang dalam kondisi berihram haji atau umrah, atau berburu binatang yang berada di kawasan tanah haram Makkah atau tanah haram Madinah. Allah SWT berfirman, *"Dihalalkan bagimu binatang buruan laut dan makanan (yang berasal) dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu, dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan; dan diharamkan atasmu (menangkap) binatang buruan darat, selama kamu dalam ihram. Dan bertakwalah kepada Allah Yang kepada-Nyalah kamu akan dikumpulkan."*[685]

Berburu adalah termasuk salah satu sebab kepemilikan, akan tetapi untuk *al-Istiilaa` al-Hukmi* disyaratkan harus dilandasi niat, maksud dan kesengajaan, berdasarkan prinsip, "Segala perkara adalah sesuai dengan niat dan maksudnya." Maka oleh karena itu, barangsiapa membentangkan jaring, lalu ada binatang buruan yang terperangkap di dalamnya, maka apabila ia membentangkan jaring itu pada awalnya adalah hanya bertujuan untuk mengeringkan jaring tersebut, maka binatang buruan yang terperangkap tersebut menjadi milik orang yang lebih dahulu mengambilnya, karena niat si pembentang jaring itu tidak tertuju untuk itu. Namun jika memang ia membentangkan jaring itu dengan tujuan untuk menangkap buruan, maka binatang buruan yang terperangkap di dalamnya adalah menjadi miliknya sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas. Apabila ada orang lain yang mengambilnya, maka ia berarti telah melakukan pelanggaran dan penyerobotan. Seandainya ada seekor burung bersarang dan bertelur di tanah seseorang, maka itu menjadi milik orang yang pertama kali mengambilnya, kecuali jika si pemilik tanah memang menyiapkan dan menyediakan tanah itu untuk sarang dan tempat bertelur burung tersebut.

---

684 Allah SWT berfirman, *"Mereka menanyakan kepadamu: "Apakah yang dihalalkan bagi mereka?" Katakanlah: "Dihalalkan bagimu yang baik-baik dan (buruan yang ditangkap) oleh binatang buas yang telah kamu ajar dengan melatihnya untuk berburu; kamu mengajarnya menurut apa yang telah diajarkan Allah kepadamu. Maka makanlah dari apa yang ditangkapnya untukmu, dan sebutlah nama Allah atas binatang buas itu (waktu melepaskannya) dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah amat cepat hisab-Nya."*

685 Al-Maa`idah: 96.

Apabila ada seekor burung masuk ke dalam rumah seseorang, lalu ia menutup pintu rumah supaya ia bisa menangkap burung itu, maka burung itu adalah miliknya. Namun apabila ia menutup pintu rumahnya itu tidak dengan tujuan supaya bisa menangkap burung tersebut, akan tetapi ia menutupnya hanya secara kebetulan saja, maka burung itu tidak menjadi miliknya. Begitu juga seandainya ada binatang buruan terperangkap di dalam sebuah galian lubang atau selokan, maka apakah binatang buruan itu menjadi milik si pemilik galian ataukah tidak tergantung pada niat dan tujuannya. Jika sebelumnya ia memang tidak ada niat dan maksud berburu, maka binatang buruan yang terperangkap itu milik orang yang paling dulu mengambilnya.

c. Menguasai rerumputan (*al-Kala`*) dan pohon lebat (*al-Aajaam*)

Al-Kala` artinya adalah rerumputan yang tumbuh dengan sendirinya di atas tanah tanpa ditanam, untuk menggembala binatang ternak.

Al-Aajaam adalah, pepohonan lebat yang terdapat di hutan belantara atau tanah tidak bertuan.

Hukum *al-Kala`*, statusnya adalah tidak bisa dimiliki, sekalipun tumbuh di atas lahan yang dimiliki, akan tetapi *al-Kalaa`* adalah sesuatu yang mubah bagi semua orang. Mereka boleh mengambilnya dan menggembalakan binatang ternak di sana. Si pemilik lahan di mana rerumputan itu tumbuh tidak memiliki hak melarang mereka. Karena statusnya tetap seperti hukum asal semula, yaitu mubah. Ini adalah pendapat yang *raajih* menurut keempat madzhab, berdasarkan keumuman hadits,

"Manusia bersekutu di dalam tiga hal, air, rerumputan dan api."[686]

Sedangkan *al-Aajaam*, adalah termasuk harta mubah jika tumbuh di atas lahan tidak bertuan. Oleh karena itu, setiap orang memiliki hak utuk menguasainya dan mengambil apa yang ia butuhkan darinya. Tidak ada seorang pun memiliki hak melarang orang lain dari melakukan hal itu. Apabila ada seseorang menguasai sesuatu dari *al-Aajaam* dan menjaganya, maka itu menjadi miliknya. Akan tetapi, negara memiliki hak membatasi kemubahannya dengan melarang aktivitas penebangan pohon, demi menjaga kemashlahatan umum dan melestarikan cagar alam tumbuhan yang bermanfaat.

Adapun jika tumbuh di atas tanah milik, maka statusnya tidaklah harta mubah lagi, akan tetapi menjadi hak milik si pemilik tanah. Tidak ada seorang pun yang boleh mengambil sesuatu dari pohon itu kecuali dengan seizin si pemilik tanah. Karena pohon yang tumbuh di atas tanah termasuk sesuatu yang memang dimaksudkan dan diinginkan, berbeda dengan rerumputan.

d. Menguasai kekayaan tambang (*al-Ma'aadin*) dan harta terpendam (*al-Kunuuz*)

Al-Ma'aadin adalah, kekayaan alam yang terdapat di dalam perut bumi secara alami, seperti emas, perak, tembaga, besi, timah dan lain sebagainya.

Al-Kunuuz adalah, harta yang dipendam dan disimpan di dalam bumi, baik pada era jahiliyah maupun pada era Islam.

Menurut ulama Hanafiyyah, *al-Ma'aadin* dan *al-Kunuuz* tercakup ke dalam kata, *"ar-Rikaaz,"* yaitu harta yang terkonsentrasi di dalam perut bumi, baik apakah

686 *Al-Badaa'i'*, juz 6 hlm. 193 dan halaman berikutnya; jurnal hukum ayat 1257.

itu berdasarkan asal ciptaan Allah SWT (keberadaannya adalah secara alami) seperti logam besi, logam tembaga dan lain sebagainya, maupun dilakukan oleh manusia seperti harta benda yang dipendam oleh manusia di dalam bumi. Hukum keduanya adalah sama, seperti yang terdapat dalam sebuah hadits, *"Di dalam harta ar-Rikaaz terdapat (hak yang harus dikeluarkan sebanyak) seperlimanya."*[687]

Ulama Malikiyyah, ulama Syafi'yyah dan ulama Hanabilah berpendapat, bahwa *ar-Rikaaz* adalah harta pendaman era jahiliyah, sedangkan *al-Ma'din* adalah harta pendaman ummat Islam.

2. HUKUM AL-MA'AADIN

Para fuqaha berbeda pendapat seputar masalah kepemilikan *al-Ma'aadin* dengan cara menguasainya dan penetapan hak negara terhadap *al-Ma'aadin* jika ditemukan di area lahan tidak bertuan.

Adapun kepemilikan terhadap *al-Ma'aadin,* maka para fuqaha memiliki dua versi pendapat.

Ulama Malikiyyah berdasarkan versi pendapat mereka yang paling populer, mengatakan,[688] semua jenis harta *al-Ma'aadin* tidak bisa dimiliki dengan cara menguasainya, sebagaimana pula juga tidak bisa dimiliki karena mengikuti kepemilikan lahan di mana harta *al-Ma'aadin* itu ditemukan. Akan tetapi semuanya adalah milik negara dan dikelola oleh pemerintah sesuai dengan kemaslahatan. Karena tanah statusnya adalah dimiliki oleh negara dengan berdasarkan aktifitas penaklukan Islam. Juga karena hukum ini adalah demi kemaslahatan.

Sementara itu, ulama Hanafiyyah[689] mengatakan, harta *al-Ma'aadin* dimiliki dengan berdasarkan kepemilikan lahan di mana *al-Ma'aadin* itu ditemukan. Karena suatu lahan apabila telah dimiliki, maka semua bagian-bagiannya juga ikut dimiliki. Apabila ditemukan di lahan milik seseorang, maka itu adalah miliknya. Apabila ditemukan di lahan milik negara, maka itu adalah milik negara. Apabila ditemukan di lahan tidak bertuan, maka itu menjadi milik si penemunya, karena dengan begitu *al-Ma'aadin* tersebut statusnya adalah harta mubah mengikuti status lahan di mana *al-Ma'aadin* itu berada. Masalah ini akan dikupas lebih jauh lagi pada kajian seputar *al-Ma'aadin* dan *al-Iqthaa'.* Menurut ulama Syafi'iyyah, *al-Ma'aadin* yang terdapat dalam perut bumi (*al-Ma'aadin al-Baathiniyyah*) adalah milik orang yang menghidupkan lahan di mana *al-Ma'aadin* itu berada. Sedangkan menurut ulama Hanabilah, orang yang menghidupkan lahan memiliki *al-Ma'aadin* yang terdapat di dalamnya yang berbentuk beku atau keras.

Adapun bagian hak negara di dalam *al-Ma'aadin,* maka ada dua pendapat juga.

Ulama Hanafiyyah mengatakan, bagian yang menjadi hak negara adalah seperlimanya. Karena *ar-Rikaaz* menurut mereka berdasarkan arti secara bahasa mencakup harta *al-Ma'aadin* dan *al-Kunuuz.* Sedangkan sisanya adalah untuk si penemunya sendiri. Ketentuan ini berlaku untuk tambang berupa logam keras yang bisa ditempa dan dilebur seperti emas, perak, besi, tembaga dan timah. Adapun hasil tambang berupa logam keras yang tidak bisa ditempa seperti intan, yaqut dan batu bara, atau bahan tambang berbentuk cair seperti air raksa dan minyak bumi, maka negara tidak memiliki hak bagian di dalamnya, karena hasil

---

687 HR. *Al-Jamaa'ah* dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar,* juz 4 hlm. 147.

688 *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah,* hlm. 102; *Asy-Syarhul Kabiir ma'ad Dasuqi,* juz 1 hlm. 486 dan halaman berikutnya.

689 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* juz 1 hlm. 61 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 162; *Al-Mughnii,* juz 3 hlm. 28; juz 5 hlm. 520.

tambang yang pertama menyerupai batu dan debu, sedangkan yang kedua menyerupai air, sementara negara tidak memiliki bagian hak di dalam batu, debu dan air, kecuali air raksa, maka negara memiliki bagian hak di dalamnya, yaitu seperlimanya.

Ulama Syafi'iyyah mengatakan, untuk hasil tambang, negara sama sekali tidak memiliki bagian hak di dalamnya, tidak seperlima dan tidak pula yang lainnya. Akan tetapi, di dalamnya hanya berlaku ketentuan zakat, berdasarkan sabda Rasulullah saw. *"Kerusakan yang diakibatkan oleh binatang adalah* jubaar *(sia-sia, tidak berlaku denda ganti rugi di dalamnya), kecelakaan yang diakibatkan oleh sumur adalah* jubaar, *kecelakaan yang diakibatkan oleh aktivitas penambangan adalah* jubaar, *dan di dalam harta* ar-Rikaaz *terdapat kewajiban mengeluarkan seperlimanya."*[690]

Di dalam hadits ini, Rasulullah saw. menetapkan bahwa di dalam harta *ar-Rikaaz*, yaitu harta pendaman era jahiliyah, terdapat kewajiban menyerahkan seperlimanya. Sementara beliau tidak menetapkan apa pun dalam kaitannya dengan hasil tambang. Karena kata, *"jubaar,"* maknanya adalah, tidak ada suatu kewajiban apa pun di dalamnya. Adapun penetapan zakat di dalam hasil tambang menurut mereka, adalah berdasarkan keumuman dalil-dalil tentang zakat. Kata, *"al-Ma'din,"* arti secara bahasa adalah markas atau tempat konsentrasi setiap sesuatu. *Al-Ma'aadin* adalah, tempat-tempat penambangan material bumi berupa emas, perak, tembaga dan lain sebagainya. Kata, *"al-Ma'din,"* menurut bahasa ilmu pengetahuan juga digunakan untuk menyebut hasil tambang berupa bahan-bahan logam atau metal.

3. HUKUM AL-KUNUUZ (HARTA TERPENDAM)

Adapun *al-Kunuuz* adalah, harta benda yang dipendam oleh manusia, baik pada era jahiliyah maupun pada era Islam. Harta terpendam ada dua, yaitu harta terpendam Islam dan harta terpendam jahiliyah.

Harta terpendam Islam adalah, harta terpendam yang memiliki semacam tanda atau tulisan yang menunjukkan bahwa harta itu dipendam setelah kemunculan Islam, seperti tulisan kalimat syahadat atau mushhaf, atau ayat Al-Qur`an atau nama khalifah Muslim.

Harta terpendam jahiliyah adalah, harta terpendam yang memiliki semacam tanda atau tulisan yang menunjukkan bahwa harta itu dipendam sebelum era Islam, seperti pahatan gambar arca atau patung, atau tulisan nama penguasa jahiliyah dan lain sebagainya.

Adapun harta terpendam yang tidak bisa dipastikan apakah itu dipendam pada era Islam ataukah pada era jahiliyah dikarenakan tidak ditemukannya suatu tanda atau indikator yang menunjukkan hal itu, maka ulama Hanafiyyah generasi awal mengatakan, bahwa

---

690 HR. *As-Sittah* di dalam kitab-kitab hadits mereka dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 2 hlm. 380; *Syarhu Muslim*, juz 11 hlm. 226. Potongan hadits, *"Kecelakaan yang diakibatkan oleh aktifitas penambangan adalah jubaar,"* maknanya adalah, ada seseorang melakukan penggalian penambangan di tanah miliknya atau di tanah mati, lalu ada orang lain lewat di sana dan terperosok ke dalam galian itu hingga menyebabkannya meninggal dunia, atau mempekerjakan orang-orang untuk melakukan aktifitas penambangan di sana, lalu terjadi kecelakaan yang menimpa mereka di sana hingga menyebabkan mereka meninggal dunia, maka di sini ia tidak dituntut untuk bertanggung jawab. Begitu juga dengan potongan hadits, *"kecelakaan yang diakbitkan oleh sumur adalah jubaar,"* maknanya adalah, seseorang membuat galian sumur di tanah miliknya atau di tanah mati, lalu terjadi kecelakaan ada orang atau yang lainnya jatuh terperosok ke dalamnya, maka ia tidak dituntut untuk bertanggung jawab. Begitu juga, seandainya seseorang mempekerjakan orang lain untuk membuat galian sumur, lalu si pekerja itu terjatuh ke dalamnya hingga menyebabkannya mati, maka ia tidak dituntut untuk bertanggungjawab. Adapun jika ia membuat galian sumur di jalanan kaum Muslimin atau di atas tanah milik orang lain tanpa seizinnya, lalu tejadi kecelakaan ada orang terperosok ke dalamnya, maka ia dituntut harus bertanggungjawab. Begitu juga jika yang jatuh ke dalamnya adalah selain orang, maka harus ada ganti rugi yang diambil dari harta si pembuat sumur tersebut.

harta itu dianggap sebagai harta terpendam jahiliyah. Sedangkan ulama Hanafiyyah generasi terakhir mengatakan, bahwa harta itu dianggap sebagai harta terpendam Islam.

Jika ditemukan harta terpendam yang memiliki dua tanda atau alamat, yaitu tanda Islam dan tanda jahiliyah, maka harta terpendam itu dianggap sebagai harta terpendam Islam. Karena berdasarkan zhahirnya, itu adalah milik seorang Muslim sementara tidak diketahui jika kepemilikannya telah hilang dari harta itu.

Harta terpendam Islam statusnya tetap menjadi milik si pemiliknya. Oleh karena itu tidak bisa menjadi milik orang yang menemukannya, akan tetapi dikategorikan sebagai harta temuan (*al-Luqathah*), sehingga si penemunya harus mengumumkannya. Apabila ia menemukan pemiliknya, maka ia harus menyerahkan kepadanya. Namun jika tidak, maka ia menyedekahkannya kepada kaum fakir miskin, dan si fakir halal memanfaatkannya. Ini adalah pendapat ulama Hanafiyyah.[691]

Sementara itu, ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[692] berpandangan, bahwa si penemunya boleh memilikinya dan memanfaatkannya, akan tetapi jika di kemudian hari si pemilik yang asli muncul, maka ia harus menggantinya.

Adapun harta terpendam jahiliyah, maka para imam madzhab sepakat bahwa seperlimanya adalah untuk baitul mal (kas negara). Adapun sisanya, yaitu empat perlimanya, di sini terdapat perbedaan pendapat. Ada versi pendapat mengatakan, sisanya itu adalah untuk si penemunya secara mutlak, baik apakah ia menemukannya di lahan milik maupun tidak. Ada versi pendapat lain mengatakan, sisanya itu adalah untuk si penemunya jika ia menemukan harta terpendam jahiliyah itu di lahan tanpa pemilik (lahan tidak bertuan) atau di lahan yang sebelumnya adalah lahan mati lalu ia menghidupkannya sehingga menjadi miliknya. Namun jika harta terpendam jahiliyah itu ditemukan di lahan milik, maka sisanya itu adalah untuk pemilik pertama lahan tersebut atau untuk ahli warisnya jika memang mereka diketahui, namun jika tidak diketahui, maka untuk baitul mal.

Sementara itu, undang-undang sipil Suriah (ayat 830) menetapkan pola pembagian harta terpendam seperti berikut, tiga perlimanya untuk si pemilik lahan tempat ditemukannya harta terpendam tersebut. Seperlimanya untuk orang yang menemukannya, sedangkan seperlimanya lagi untuk kas negara.

4. AKAD-AKAD PEMINDAH KEPEMILIKAN

Sejumlah akad seperti, akad jual beli, hibah, wasiat dan sebagainya termasuk sebab atau sumber munculnya kepemilikan yang paling penting, paling umum dan paling banyak terjadi di dalam kehidupan masyarakat. Karena akad-akad tersebut memerankan aktifitas ekonomi yang mampu memenuhi kebutuhan-kebutuhan manusia melalui jalur transaksi. Adapun sebab-sebab kepemilikan lainnya bisa dikatakan jarang terjadi di dalam kehidupan.

Ada dua hal yang masuk ke dalam cakupan akad-akad yang menjadi sebab kepemilikan secara langsung, yaitu,[693]

1. Akad-akad yang bersifat paksaan yang diberlakukan oleh otoritas pengadilan secara langsung mewakili pemilik yang sebenarnya, seperti menjual secara paksa harta dan aset kekayaan pihak yang berutang

691 *Fathul Qadiir*, juz 3 hlm. 307; *Al-Badaa'i'*, juz 6 hlm. 202; *Al-Mabsuuth*, juz 11 hlm. 4 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 3 hlm. 351.

692 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2 hlm. 301; *Asy-Syarhul Kabiir ma'ad Dasuqi*, juz 4 hlm. 121; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 430; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 415; *Al-Mughnii*, juz 5 hlm. 636.

693 *Al-Madkhalul Fiqhil 'Aam*, karya Prof. Az-Zarqa', pasal 105.

untuk menutupi utang-utangnya, dan menjual harta benda timbunan. Pihak yang ingin memiliki harta benda itu bisa memilikinya dengan melalui mekanisme akad jual beli yang jelas berdasarkan maklumat yang dikeluarkan oleh pihak pengadilan.

2. Pencabutan kepemilikan secara paksa. Di sini terdapat dua bentuk,
   a. *Syuf'ah* (hak untuk mengambil alih kepemilikan secara paksa). Menurut ulama Hanafiyyah, *syuf'ah* adalah, hak *syariik* (seseorang yang ikut memiliki bagian dari suatu harta tidak bergerak yang dijual) atau hak seseorang yang memiliki harta tidak bergerak yang berdampingan dan berdempetan dengan harta tidak bergerak yang dijual tersebut (*al-Jaar al-Mulaashiq*) untuk mengambil alih kepemilikannya secara paksa dari pihak pembeli dengan cara memberinya ganti harga dan ongkos perawatan harta tidak bergerak itu yang telah dikeluarkan oleh pihaknya (gambarannya adalah seperti ada sebidang tanah milik bersama dua orang sebut saja si A dan si B, sementara tanah itu belum dibagi dan ditentukan tapal batasnya. Lalu si B menjual bagiannya kepada si C dengan harga 100 misalnya, maka di sini si A memiliki hak *syuf'ah* untuk mengambil alih bagian si B yang dibeli si C itu secara paksa dengan mengganti harga pembelian yang telah diserahkan si C, yaitu 100). Sedangkan jumhur fuqaha hanya membatasi pemberlakuan *syuf'ah* untuk *syariik* saja.
   b. Mengambil alih kepemilikan demi kepentingan umum, yaitu mengambil alih kepemilikan suatu tanah milik seseorang secara paksa dengan memberinya kompensasi sesuai dengan harga yang adil untuk tanah itu karena ada kondisi darurat atau demi kemaslahatan umum, seperti untuk memperluas masjid, memperluas jalan dan sebagainya.

Pihak yang mengambil alih kepemilikan terhadap harta tidak bergerak melalui cara ini, ia bisa memilikinya berdasarkan akad pembelian secara paksa yang ditetapkan berdasarkan keputusan otoritas penguasa.

Berdasarkan hal ini, maka bisa diambil kesimpulan bahwa akad yang menjadi sebab kepemilikan ada dua macam, yaitu ada yang berdasarkan persetujuan dan kerelaan si pemilik, dan ada yang bersifat paksaan. Sementara yang bersifat paksaan ada kalanya bersifat jelas, seperti dalam kasus penjualan harta dan aset kekayaan orang yang berutang untuk menutupi utang-utangnya, atau ada kalanya hanya bersifat perkiraan atau asumsi, seperti dalam kasus *syuf'ah* dan pencabutan kepemilikan.

5. AL-KHALAFIYYAH (PERGANTIAN KEPEMILIKAN)

Al-Khalafiyyah adalah, seorang individu menjadi pengganti bagi seorang individu yang lain di dalam apa yang dimilikinya, atau sesuatu menempati posisi sesuatu yang lain. Maka oleh karena itu, *al-Khalafiyyah* ada dua macam, yaitu, pergantian antara individu dengan individu yang lain, yaitu pewarisan, dan pergantian antara sesuatu dengan sesuatu yang lain, yaitu pendendaan (*at-Tadhmiin*).

Waris merupakan sebab kepemilikan yang bersifat paksaan yang dengannya si pewaris berdasarkan hukum dan ketentuan syara' menerima harta benda yang ditinggalkan oleh orang yang meninggalkan warisan.

Pendendaan (*at-Tadhmiin*) adalah, penetapan denda ganti rugi atau kompensasi atas orang yang merusakkan sesuatu milik orang

lain, atau menggashab sesuatu darinya lalu sesuatu yang dighashab itu binasa atau hilang, atau menimpakan suatu kemudharatan terhadapnya dengan melakukan tindak kejahatan terhadap dirinya atau melakukan suatu tindakan yang menyebabkan terjadi kemudharatan terhadapnya. Termasuk di sini adalah, berbagai bentuk diyat dan *ursy jinaayaat*, yaitu ganti rugi atau kompensasi berbentuk harta yang ditetapkan secara syara' yang menjadi kewajiban pihak pelaku kejahatan berbentuk kekerasan terhadap fisik.

6. SESUATU YANG MUNCUL DAN TERLAHIR (TERHASILKAN) DARI SESUATU YANG DIMILIKI

Maksudnya adalah, bahwa apa yang terlahir atau terhasilkan (disebut *al-Far'u*) dari sesuatu yang dimiliki (disebut *al-Ashlu*), maka itu adalah milik si pemilik sesuatu tersebut. Karena pemilik *al-Ashlu* juga adalah pemilik *al-Far'u*. Baik apakah keterhasilan itu terjadi karena tindakan si pemilik *al-Ashlu* maupun terjadi secara alamiah. Oleh karena itu, orang yang mengghashab suatu lahan, lalu ia menanaminya, maka tanaman itu adalah miliknya menurut jumhur fuqaha selain ulama Hanabilah. Karena tanaman itu adalah hasil pertumbuhan benih miliknya yang ia taburkan. Namun ia berkeharusan untuk membayar biaya sewa lahan tersebut dan membayar ganti rugi kepada si pemilik lahan untuk kerugian lahan tersebut akibat penanaman tersebut. Adapun buah suatu pohon, anak binatang, bulu domba dan air susunya, maka itu menjadi milik si pemilik *al-Ashlu* (pohon, binatang dan domba).

Sementara itu, ulama Hanabilah mengatakan, bahwa tanaman itu menjadi milik si pemilik lahan, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh *al-Khamsah* kecuali an-Nasa'i dari Rafi' Ibnu Khadij r.a., bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, *"Barangsiapa bercocok tanam di atas lahan milik suatu kaum tanpa seizin mereka, maka ia tidak memiliki hak apa pun atas tanaman itu, ia hanya berhak mendapatkan ganti rugi ongkos yang telah dikeluarkannya untuk biaya bercocok tanam tersebut."* Al-Bukhari mengatakan, bahwa ini adalah hadits *hasan*.[694]

F. KARAKTERISTIK KEPEMILIKAN ATAU APAKAH KEPEMILIKAN INDIVIDU DALAM HUKUM ISLAM BERSIFAT MUTLAK ATAUKAH DIBATASI?

Jual beli, sebagaimana yang telah diketahui bersama, menjadi sebuah mekanisme hukum yang mengatur transaksi antar individu dan hak-hak untuk memiliki. Di antara sebab atau faktor terpenting yang melatarbelakangi munculnya batasan dan aturan-aturan jual beli adalah, melindungi hak-hak alamiah (hak-hak dasar) manusia di dalam harta benda yang mereka miliki. Maka oleh karena itu, kepemilikan seseorang tidak boleh berpindah ke tangan orang lain kecuali di dalam koridor kebenaran dan keadilan, tanpa mengandung unsur penipuan, pengelabuan, manipulasi, pengeksploitasian, atau *al-Jahaalah* (ketidakpastian) yang berdampak terhadap terjadinya perselisihan, kerancuan dan ketidakpastian transaksi, atau memakan harta orang lain dengan jalan yang batil. Inilah faktor-faktor terpenting yang bisa mempengaruhi status hukum akad jual beli yang dilakukan sehingga menjadikannya rusak atau batal dan tidak sah, yang hal itu menjadi titik sentral diharamkannya akad di dalam syariat Islam.

Oleh karena itu, di sini kita layak untuk bertanya, apakah kebebasan individu melakukan berbagai pentasharufan dan aktifitas kerja, mencari penghasilan dan keinginan memiliki adalah bersifat mutlak ataukah di sana ada aturan dan batasan-batasan dari syara' terhadap hak memiliki?

---

694 *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 318 dan halaman berikutnya.

KATA PENGANTAR

Pada era sekarang ini, ada dua sistem ekonomi yang menguasai dunia yang keduanya saling bertolak belakang, yaitu sistem kapitalis dan sistem sosialis.

Sistem kapitalis, mengakui hak individu untuk memiliki harta benda secara pribadi, baik apakah harta benda itu termasuk kategori harta benda konsumtif maupun harta benda produktif. Hanya saja, tidak ada ketentuan bahwa semua harta benda adalah dimiliki oleh individu-individu. Akan tetapi, negara atau salah satu instansinya boleh memiliki sebagian dari harta benda tersebut. Sebagaimana juga tidak ada aturan bahwa hak kepemilikan individu adalah bersifat mutlak, akan tetapi boleh ada batasan-batasan yang diberlakukan terhadapnya karena alasan kemanfataan dan kepentingan umum.

Sistem kapitalisme berlandaskan pada asas liberalisasi ekonomi bagi individu, tanpa ada campur tangan negara untuk membatasi aktivitas mereka di bidang ekonomi. Di dalam sistem kapitalis, upaya mendapatkan profit sebanyak mungkin adalah menjadi motif yang mendorong dan menggerakkan aktivitas perekonomian.

Sistem ini banyak menuai kritik, karena sistem ini berdampak terjadinya ketimpangan di dalam pemerataan aset kekayaan di antara para individu dan terbaginya masyarakat ke dalam dua kelas, yaitu kelas pemilik modal dan kelas yang berpendapatan terbatas seperti para buruh, petani dan lain sebagainya. Sistem ini juga berakibat terkonsentrasinya kekayaan di tangan sekelompok kecil orang saja, terjadi banyak pengangguran dan praktek-praktek monopoli sumber daya alam dan industri. Akibatnya adalah, sistem kapitalisme ini gagal dalam menciptakan stabilisasi perekonomian dan jaminan kehidupan yang makmur bagi umat manusia.

Kegagalan ini menimbulkan reaksi kontradiktif, dari satu sisi, campur tangan negara di bidang ekonomi semakin jauh, dan dari sisi yang lain banyak prinsip-prinsip sosialisme diterapkan.[695]

Sementara itu, sistem sosialis berlandaskan pada asas bahwa berbagai macam sarana dan sumber produksi[696] dikuasai oleh negara, seperti industri, pertanian, kekayaan alam dan pelayanan-pelayanan publik. Sehingga berikutnya yang terjadi adalah, tidak ada yang namanya kepemilikan individu dan kebebasan ekonomi secara mutlak bagi individu kecuali pada batasan yang diperbolehkan dan diatur oleh masyarakat.

Di dalam sistem sosialis, kepemilikan pribadi tidak dihapuskan sama sekali, karena kepemilikan barang-barang konsumtif berupa peralatan rumah tangga, uang dan komoditi masih diakui. Kepemilikan terhadap barang-barang konsumtif ini bisa berpindah ke tangan orang lain melalui jalur waris.[697]

Adapun kepemilikan sarana-sarana produksi, maka itu adalah kepemilikan sosialistis yang tergambar pada bentuk kepemilikan negara atau pada bentuk kepemilikan kooperatif. Namun meskipun begitu, kepemilikan pribadi terhadap sarana-sarana produksi tidak dihapuskan secara keseluruhan di Rusia. Konstitusi Rusia memperbolehkan para petani dan pemilik usaha di daerah-daerah pedesaan menjalankan sendiri proyek-proyek ekonomi berskala kecil yang berkaitan dengan dunia usaha mereka. Namun dengan syarat, di dalam menjalankannya mereka tidak memanfaatkan dan mengeksploitasi tenaga orang lain.[698] Hal ini se-

695 Lihat, *Ushuulul Iqtishaad*, karya Prof. Dr. Muhammad Hilmi Murad, hlm. 151-183.

696 Yaitu, tanah, modal dan pekerjaan.

697 Ini adalah isi ayat ke sepuluh dari undang-undang dasar Uni Soviet.

698 Ini adalah bunyi ayat kesembilan dari undang-undang dasar Uni Soviet. Bunyi ayat ketujuh juga memiliki kandungan yang mirip

lanjutnya memunculkan kategori proyek atau usaha pertanian ketiga, yaitu usaha pertanian individu, di samping usaha pertanian milik negara dan usaha pertanian milik bersama. Berdasarkan hal ini, maka berarti kepemilikan individu bukan merupakan hak yang bersifat mutlak dan permanen. Akan tetapi ia mengalami perkembangan di dalam ruang lingkupnya menuju kepada kepemilikan kolektif atau bersama. Karena kepemilikan itu sendiri adalah sebuah fungsi sosial untuk melayani kepentingan dan kemaslahatan bersama.

Tujuan inti sistem sosialis adalah menciptakan keadilan sosial. Oleh karena itu, masalah yang berada pada daftar urutan pertama yang menjadi perhatian sistem ini adalah, memenuhi semua kebutuhan-kebutuhan individu, akan tetapi disesuaikan dengan tingkat kepentingan dan prioritasnya[699] demi menciptakan taraf kehidupan materi dan non materi yang layak bagi manusia, kemudian secara terus-menerus berusaha menaikkan tingkat taraf kehidupan tersebut. Hal inilah yang menjadi faktor banyaknya masyarakat kelompok bawah mengarahkan pandangan mereka ke sistem ekonomi sosialis, karena dianggap sebagai penyelamat dari berbagai bencana sistem kapitalis.

Para pengkritik sistem ini menyatakan, bahwa sistem sosialis melanggar hak dasar individu yang harus dihormati, yaitu hak kepemilikan. Sebagaimana juga, sistem sosialis memberikan berbagai kekuasaan, otoritas dan kewenangan yang luas kepada komunitas yang tersimbol pada negara dengan mengesampingkan individu. Juga, sistem ini membatasi kebebasan ekonomi.

Adapun sistem ekonomi dan sosial Islam, adalah sistem yang adil dan tengah-tengah antara sistem kapitalis dan sistem sosialis. Atau dengan ungkapan yang lebih tepat, sistem ekonomi dan sosial Islam adalah sistem yang berdiri sendiri dan memiliki pandangan dan konsep sosial sendiri. Islam mengakui nilai eksistensi individu, sebagaimana juga mengakui hak-hak masyarakat umum. Sehingga Islam menciptakan keseimbangan di antara keduanya. Bahkan Islam menjadikan peran individu untuk masyarakat dan menjadikan masyarakat untuk kepentingan individu melalui jalur solidaritas umum di antara para individu. Jadi, sistem ekonomi dan sosial Islam bukan bersifat murni individual saja yang bisa berujung kepada sistem kapitalis, juga bukan bersifat murni kelompok yang bisa berujung kepada sistem Marxisme. Akan tetapi, sistem Islam memberikan kebebasan kepada individu dalam batasan yang tidak sampai mengganggu dan melanggar eksistensi para individu yang lain, juga memberi komunitas masyarakat atau negara yang mewakilinya suatu kekuasaan, otoritas dan wewenang yang luas di dalam mengatur hubungan sosial dan ekonomi dengan berdasarkan pada asas kasih sayang yang timbal balik antara individu dan kelompok, bukan berdasarkan kebencian dan menimbulkan permusuhan dan konflik horisontal di antara manusia.

Berdasarkan hal ini, maka sistem Islam mengakui hak manusia untuk mendapatkan kepemilikan individu, memberinya hak memanfaatkan dan mengembangkan hartanya, dan melakukan pentasharufan terhadap hartanya selama hidupnya sampai setelah meninggal dunia pada batasan-batasan tertentu

dengan ayat kesembilan itu, yaitu, "Setiap keluarga dari para keluarga petani kooperatif, di samping pendapatan pokok yang ia dapatkan dari hasil ekonomi pertanian kooperatif sosialistis, mereka juga mendapatkan sepetak lahan yang khusus bagi mereka yang terletak berdempetan dengan rumah tempat tinggal. Mereka juga mendapatkan sumber ekonomi tambahan, rumah tempat tinggal, binatang ternak yang produktif, unggas dan peralatan pertanian sederhana sebagai milik pribadi.

699 Tujuan sistem kapitalis adalah memenuhi kebutuhan individu sesuai dengan daya beli yang ada. Hal ini berdampak pada munculnya permasalahan ada sebagian individu yang tidak mampu memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokok mereka, sementara di pihak lain, ada sebagian kelompok yang mampu memenuhi berbagai bentuk kemewahan-kemewahan hidup.

yang bisa dibilang jauh lebih luas daripada apa yang diberikan oleh sistem komunisme. Akan tetapi, di sisi lain, sistem Islam tidak memberikan kekuasaan dan wewenang yang mutlak kepada seseorang terhadap harta yang dimilikinya tanpa ada suatu batasan dan kontrol apa pun sebagaimana yang dilakukan oleh sistem kapitalis. Sistem Islam tidak memperbolehkan tindakan riba dan monopoli, juga tidak memperbolehkan sikap menjadikan kepemilikan sebagai jalan untuk pemanfaatan dan pengeksploitasian yang haram dan melampaui batas. Oleh karena itu, sistem Islam menggabungkan antara nilai-nilai yang baik dari masing-masing sistem kapilatis dan sistem sosialis, serta meninggalkan jauh-jauh sisi-sisi yang menyimpang dan ekstrim yang terdapat di dalam kedua sistem itu.[700]

Tidak bisa dikatakan bahwa sistem ekonomi Islam adalah sistem kapitalis atau sosialis. Karena kapitalisme atau sosialisme pada masa sekarang ini memiliki konsep dan pengertian tertentu yang menjadi ciri khasnya di dalam menangani kehidupan ekonomi.

Akan tetapi, sistem Islam adalah sebuah sistem yang berdiri sendiri yang tidak berafiliasi kepada aliran baru ataupun lama. Misi sistem Islam adalah mempertalikan antara kekuatan-kekuatan kehidupan dan berbagai potensi manusia dengan sumber-sumber alam yang tampak maupun tersembunyi. Sehingga selanjutnya terjadi hubungan interaksi di antara kedua belah pihak dan terciptanyaperadaban yang baik berkat berbagai potensi akal dan jiwa yang dimiliki oleh manusia serta berbagai potensi kekayaan alam yang tersimpan. Juga berkat sistem Islam yang memiliki berbagai macam *problem solving* untuk memecahkan berbagai permasalah kehidupan, memiliki aturan-aturan untuk individu dan masyarakat dalam hal hak dan kewajiban. Jika memang di dalam sistem sosialis ditemukan beberapa nilai kemanusiaan yang dibawa oleh Islam, yaitu nilai dan semangat solidaritas sosial, namun hal itu bukan berarti bahwa sistem Islam adalah sistem sosialis Marxisme.

1. HARTA KEKAYAAN DAN KEPEMILIKAN DALAM PENILAIAN DAN PERSPEKTIF ISLAM

Harta kekayaan menurut ulama Hanafiyyah sebagaimana yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu adalah, sesuatu yang secara alamiah dicenderungi oleh manusia dan bisa disimpan untuk digunakan pada waktu butuh.

Sedangkan menurut jumhur fuqaha adalah, setiap sesuatu yang memiliki nilai jual meskipun kecil dan orang yang merusakkannya berkewajiban menggantinya serta sesuatu yang tidak dibuang oleh orang-orang seperti uang recehan dan lain sebagainya. Definisi ini diambil dari Imam asy-Syafi'i.[701]

Berdasarkan definisi yang pertama, kemanfaatan dan hak murni bukan terkategorikan harta kecuali kemanfaatan barang yang disewakan.

Sedangkan berdasarkan definisi yang kedua, kemanfaatan termasuk kategori harta yang memiliki nilai tersendiri yang mungkin untuk diwarisi.

Kepemilikan adalah, kekhususan yang menjadi batas (*haajiz*) yang secara syara' menjadikan seseorang boleh melakukan pentasharufan terhadap apa yang dimilikinya kecuali jika ada suatu hal yang menjadi penghalang untuk itu.[702]

700 *Al-Fikrul Islaamiyyul Hadiits*, karya Dr. Muhammad al-Bahi, hlm. 387; *Syubuhaat haulal Islaam*, karya Prof. Muhammad Quthub, hlm. 27; *Nazhariyyatul Islaam as-Siyaasiyyah*, karya al-Maududi, hlm. 57.

701 *Al-Asybaah wan Nazhaa'ir*, karya Imam As-Suyuthi, hlm. 258.

702 *Al-Madkhalul Fiqhi*, karya Prof. Mushthafa az-Zarqa, jilid I, juz 1, hlm. 220. Yang dimaksud dengan kata, *"haajiz,"* pada definisi di atas adalah, sesuatu yang memberikan hak dan kewenangan kepada seseorang untuk melarang dan menghalangi orang lain dari

Harta kekayaan pada hakekatnya adalah milik Allah SWT sebagaimana yang dijelaskan dalam Al-Qur`an, seperti ayat, *"Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi dan apa yang ada di dalamnya; dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu."*[703] Sementara, kepemilikan manusia terhadap harta hanyalah bersifat "majaz" atau tidak dalam arti yang sesungguhnya. Dalam artian, harta di tangan manusia hanya sebagai amanat dan status manusia hanya sebagai khalifah di dalam menguasai harta, sebagaimana ayat, *"dan nafkahkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya."*[704]

Urwah r.a. berkata, *"Aku bersaksi bahwasanya Rasulullah saw. menetapkan, bahwasanya tanah adalah tanah Allah SWT manusia adalah para hamba Allah SWT dan barangsiapa menghidupkan tanah mati, maka ia adalah orang yang lebih berhak terhadap tanah itu."* Hal ini berarti bahwa manusia harus terikat dengan perintah-perintah Allah SWT di dalam kepemilikan harta sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh Sang Pemilik sesungguhnya. Status manusia adalah sama, mereka memiliki hak di dalam ikut memiliki kekayaan bumi. Kepemilikan individu adalah sebuah hak yang dianugerahkan oleh Allah SWT. Harta kekayaan itu sendiri sebenarnya bukanlah yang menjadi tujuan yang diinginkan, akan tetapi harta kekayaan hanyalah sebagai sarana untuk mendapatkan berbagai kemanfaatan dan jaminan terpenuhinya berbagai kebutuhan.[705]

Perlu disebutkan di sini, bahwa di dalam sejarah perjalanan Islam tidak pernah terjadi harta orang kaya diambil tanpa izin dan kerelaannya lalu diberikan kepada orang miskin walau seberat apa pun kondisi butuh dan kemiskinan yang dialaminya. Akan tetapi, Rasulullah saw. hanya menganjurkan dan mendorong kaum Muslimin untuk memberi dan bederma dengan anjuran yang tidak bersifat perintah maupun *'aziimah*. Lalu, pada suatu ketika, Abu Bakar Ash-Shiddiq r.a. datang dengan membawa harta kekayaannya secara keseluruhan, Umar Ibnul Khaththab r.a. datang dengan membawa separuh harta kekayaannya, dan Utsman Ibnu Affan r.a. mempersiapkan pasukan pada kejadian *al-'Usrah* dengan semua biaya dan ongkos yang dibutuhkan, lalu Rasulullah saw. pun bersabda, *"Setelah hari ini, apa (dosa) yang diperbuat oleh Utsman r.a. tidak apa-apa baginya (sudah diampuni)."*[706]

2. PEMBATASAN KEPEMILIKAN

Ada sebagian penulis mengatakan, bahwa karena harta kekayaan sejatinya adalah milik Allah SWT manusia semuanya adalah para hamba-Nya dan kehidupan yang di dalamnya manusia bekerja, berkarya dan membangunnya dengan menggunakan harta Allah SWT juga, karena semua itu adalah milik-Nya, maka sudah seharusnya harta kekayaan–meskipun terikat dengan nama orang tertentu–adalah untuk semua hamba Allah SWT dan dimanfaatkan untuk kepentingan mereka. Allah SWT

---

apa yang dimlikinya. Makna ini mirip dengan pengertian kepemilikan secara bahasa yang menunjukkan makna *al-Isti`tsar* dan *al-Istibdaad* (penguasaan eksklusif dan monopoli). Sedangkan yang dimaksud dengan kalimat, "menjadikan seseorang boleh melakukan pentasharufan terhadap apa yang dimilikinya," adalah, bahwa kepemilikan adalah sebuah kekuasaan asal, bukannya didapatkan dari orang lain.

703 Al-Maa`idah: 120.

704 Al-Hadiid: 7.

705 Lihat, *Isytiraakiyyatul Islaam*, karya Dr. Mushthafa As-Siba'i, hlm. 77 dan berikutnya; *At-Takaaful Ijtimaa'i fil Islaam*, karya Syaikh Muhammad Abu Zahrah, hlm. 14 dan berikutnya.

706 Lihat, tulisan tentang, *"Al-Milkiyyah al-Fardiyyah fil Islaam,"* karya Prof. Muhammad Abdullah Kanun, yang dimuat dan diterbitkan bersama dengan hasil-hasil muktamar pertama *Majma'ul Buhuuts* di Al-Azhar, hlm. 186. Hadits Utsman Ibnu Affan r.a. di atas lihat di dalam kitab, *"At-Talkhiishul Habiir,"* hlm. 278.

berfirman, *"Dia-lah Allah, Yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu."*[707]

Dengan begitu, berarti harta kekayaan memiliki fungsi sosial yang tujuannya adalah menyejahterakan masyarakat dan memenuhi kebutuhan-kebutuhan serta kemaslahatan-kemaslahatannya. Jadi dengan begitu, kepemilikan individu di dalam pandangan Islam adalah merupakan sebuah fungsi sosial.[708]

Syaikh Abu Zahrah berpendangan, bahwa tidak ada halangan untuk mengatakan bahwa kepemilikan adalah fungsi sosial. Akan tetapi harus diketahui bahwa itu adalah harus berdasarkan ketentuan Allah SWT bukan ketentuan para hakim, karena mereka tidaklah selalu orang-orang yang adil.[709]

Menurut penilaian saya, sesungguhnya Islam adalah sebuah manhaj atau sistem yang sudah jelas. Penggunaan ungkapan seperti ini yang diambil dari ajaran-ajaran komunisme atau sosialis Marxisme akan menjerumuskan Islam ke dalam "kubangan lumpur" ajaran dan prinsip-prinsip Marxisme, bertentangan dengan kebebasan dasar manusia di dalam keinginan untuk memiliki, dan menyesatkan pikiran di dalam memahami hakekat pandangan Islam terhadap kepemilikan. Karena kepemilikan individu adalah sebuah hak yang dihormati dan dilindungi dalam Islam kecuali pada batasan-batasan hak individu lain dan kemaslahatan masyarakat umum. Maka oleh karena itu, hak kepemilikan bukanlah fungsi sosial yang menjadikan si pemilik hanya sekadar sebagai "pegawai" untuk kepentingan kelompok, akan tetapi yang benar adalah bahwa hak kepemilikan memiliki fungsi sosial sebagaimana ia juga memiliki sifat individual. Penghapusan kepemilikan dinilai bertentangan dengan fitrah manusia, berbenturan dengan emosi dan kecintaan manusia untuk memiliki serta dianggap sebagai sebab yang nyata di dalam pembungkaman dan peredupan berbagai energi dan potensi manusia, kecenderungan berkarya dan keinginan diri untuk maju.

Dengan kata lain, sesungguhnya Islam tidak melarang kepemilikan individu secara mutlak, namun juga tidak membebaskan dan membiarkannya tanpa batas. Allah SWT berfirman,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ .... ﴿٢٩﴾

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu."[710]

"Dan orang-orang yang dalam hartanya tersedia bagian tertentu, bagi orang (miskin) yang meminta dan orang yang tidak mempunyai apa-apa (yang tidak mau meminta)."[711]

"Dan Allah melebihkan sebahagian kamu dari sebagian yang lain dalam hal rezki."[712]

"Demikianlah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah mempunyai karunia yang besar."[713]

707 Al-Baqarah: 29.
708 Lihat, artikel Syaikh Al-Azhar Mahmud Syaltut yang dimuat di dalam surat kabar Al-Jumhuriyyah edisi 22 Desember 1961; *Isytiraakiyyatul Islaam*, karya As-Siba'i, hlm. 80.
709 *At-Takaafulul Ijtimaa'i fil Islaam*, karya Syaikh Muhammad Abu Zahrah, hlm. 23.
710 An-Nisaa': 29.
711 Al-Ma'aarij: 24-25.
712 An-Nahl: 71.
713 Al-Jumu'ah: 4.

Rasulullah saw. bersabda,

"Setiap Muslim atas setiap Muslim lainnya adalah haram darahnya, hartanya dan kehormatannya."[714]

"Sesungguhnya darah kamu sekalian dan harta kamu sekalian adalah haram atas kamu sekalian seperti keharaman hari kamu sekalian ini di negeri kamu ini dan di bulan kamu ini."[715]

"Tidak halal harta seorang Muslim kecuali dengan kerelaan hatinya."[716]

Berdasarkan keterangan di atas, maka haram hukumnya tindakan pelanggaran terhadap kepemilikan individu selama kepemilikan itu adalah legal dan sah. Rasulullah saw. bersabda,

"Barangsiapa menyerobot sejengkal tanah milik orang lain secara zhalim, maka Allah SWT akan menjadikan sejengkal tanah itu tujuh bumi lalu mengalungkannya ke lehernya kelak di akhirat."[717]

Islam menetapkan hukuman atas tindakan pencurian, *ghashab* (penyerobotan), perampasan, penipuan, penarikan pajak secara zhalim dan sebagainya, juga menuntut denda ganti rugi atas pengrusakan harta orang lain.

Adapun kepemilikan ilegal dan tidak sah, maka negara berhak melakukan intervensi di dalam menanganinya untuk mengembalikan harta benda kepada pemiliknya yang sah. Bahkan lebih jauh dari itu, negara berhak menyita kepemilikan ilegal tersebut, baik itu berupa harta benda bergerak maupun harta benda tidak bergerak, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Umar Ibnul Khaththab r.a. di dalam membagi menjadi dua bagian (*musyaatharah*) harta yang dibawa oleh sebagian gubernurnya yang bukan hak mereka, demi suatu kemaslahatan umum, yaitu menjauhkan jabatan gubernur dari berbagai hal yang tidak baik dan supaya jabatan itu tidak dimanfaatkan sebagai sarana menumpuk kekayaan.[718] Karena kepemilikan dibatasi hanya pada harta yang baik dan mubah. Adapun harta haram yang didapatkan melalui cara-cara ilegal, seperti suap, penipuan, riba, kecurangan di dalam menakar dan menimbang, penimbunan dan monopoli, memanfaatkan pengaruh, jabatan dan kekuasaan untuk menumpuk kekayaan, maka semua itu tidak bisa menjadi sebab yang legal untuk kepemilikan.

Begitu juga, bahkan negara berhak melakukan intervensi terhadap kepemilikan-kepemilikan pribadi yang legal sekalipun guna menciptakan keadilan dan kemaslahatan umum, baik terhadap asal hak kepemilikan itu sendiri, maupun di dalam melarang suatu harta yang mubah dan larangan memilikinya baik sebelum Islam maupun sesudah Islam apabila penggunaannya bisa menimbulkan dampak negatif dan kerugian yang bersifat umum, seperti yang nampak pada sisi-sisi negatif kepemilikan berdasarkan *al-Iqthaa'* (feodalisme). Dari sini, seorang penguasa yang adil berhak untuk menerapkan aturan dan batasan-batasan terhadap suatu kepemilikan pada awal mendapatkan-

714 HR. Muslim dan yang lainnya dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *At-Targhiib wat Tarhiib*, juz 3 hlm. 609 dan halaman berikutnya.

715 HR. Muslim, Abu Dawud dan An-Nasa'i dari Jabir Ibnu Abdillah r.a. Lihat, *Jam'ul Fawaa'id*, karya Ibnu Sulaiman ar-Raudani, juz 6 hlm. 474.

716 HR. Ad-Daraquthni di dalam Sunannya dengan redaksi, *"Tidak halal bagi seseorang sesuatu dari harta saudaranya kecuali yang berdasarkan kerelaan hatinya."* Hadits ini memiliki sejumlah versi redaksi dan riwayat yang cukup banyak, di antaranya adalah yang diriwayatkan oleh al-Hakim dan Ibnu Hibban di dalam kitab Shahih milik keduanya dari Abu Humaid As-Sa'idi dengan redaksi, *"Tidak halal bagi seseorang mengambil tongkat milik saudaranya tanpa kerelaan hatinya."* Lihat, *Majma'uz Zawaa'id*, juz 4 hlm. 171; *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 169; *Subulus Salaam*, juz 3 hlm. 60; *Nailul Awthaar*, juz 8 hlm. 152.

717 HR. Al-Bukhari, Muslim dan Ahmad dari Aisyah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 317.

718 *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 254.

nya pada kasus menghidupkan lahan mati. Sehingga ia berhak membatasinya pada ukuran luas lahan tertentu, atau mencabutnya dari para pemiliknya dengan memberi mereka kompensasi yang adil[719] apabila memang hal itu menjadi suatu tuntutan demi menciptakan kemaslahatan umum bagi kaum Muslimin.[720] Di antara yang sudah menjadi ketetapan menurut para fuqaha adalah, bahwa *waliyyul amri* (pemerintah) bisa membatasi suatu kepemilikan dengan mengeluarkan peraturan batasan larangan untuknya jika suatu kemaslahatan menghendaki hal itu, sehingga apa yang melewati batas larangan tersebut, maka itu statusnya tidak boleh. Karena menaati *waliyyul amri* hukumnya adalah wajib, berdasarkan ayat, *"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (nya), dan ulil amri di antara kamu."*[721] *Ulul amri* adalah para sultan dan gubernur, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abdullah Ibnu Abbas r.a. dan Abu Hurairah r.a., dan ini adalah pendapat yang lebih tepat sebagaimana yang dikatakan oleh ath-Thabari.

Di antara contoh kasus tindakan intervensi *waliyyul amri* terhadap kepemilikan adalah, hadits yang diriwayatkan oleh Muhammad al-Baqir dari ayahnya, Ali Zainul Abidin, bahwasanya ia berkata, *"Bahwasanya Samurah Ibnu Jundub r.a. memiliki sebuah pohon kurma yang terdapat di lahan kebun milik seorang sahabat laki-laki dari Anshar. Dan ia (si pemilik kebun) biasa berada di kebunnya bersama isterinya. Sementara Samurah Ibnu Jundub r.a. sering keluar masuk untuk melihat pohon kurmanya tersebut. Hal ini ternyata membuat si pemilik kebun merasa terganggu dan keberatan. Lalu si pemilik kebun itu datang menghadap Rasulullah saw. dan menyampaikan permasalah tersebut. Mendengar laporan tersebut, Rasulullah saw. pun lantas meminta kepada Samurah Ibnu Jundub r.a. untuk menjual pohon kurmanya itu kepada si pemilik kebun, namun lagi-lagi Samurah Ibnu Jundub r.a. tidak mau. Lalu Rasulullah saw. memintanya untuk bersedia pohon kurmanya itu diganti dengan pohon kurma lain yang terdapat di lokasi lain. Namun lagi-lagi, Samurah Ibnu Jundub r.a. menolak. Lalu beliau berkata kepada Samurah Ibnu Jundub r.a., "Berikanlah pohon kurmamu itu kepadanya dan kamu mendapatkan pahala serupa di surga. Namun Samurah Ibnu Jundub r.a. tetap menolak. Lalu beliau menoleh kepada Samurah Ibnu Jundub r.a. dan berkata, "Jika begitu, berarti kamu adalah orang yang mengganggu dan merugikan orang lain." Lalu beliau menoleh kepada si sahabat Anshar pemilik kebun tersebut dan berkata, "Pergi dan tebanglah pohon kurmanya itu."*[722]

Di dalam kejadian ini terdapat suatu petunjuk bahwa Rasulullah saw. tidak menghormati kepemilikan yang melanggar, dan beliau bersabda berkenaan dengan hak-hak *al-Irtifaaq*, *"Laa dharara wa laa dhiraara (Tidak boleh menimbulkan kemudharatan dan tidak boleh menghadapi kemudharatan dengan kemudharatan)."*[723]

---

719 Namun apabila harta yang ada didapatkan dengan cara-cara ilegal seperti penyerobotan, korupsi dan pencurian, atau didapatkan melalui cara yang masih disangsikan keabsahannya, maka harta itu disita tanpa ada kompensasi. Rasulullah saw. dan para sahabat terkhusus Umar Ibnul Khaththab r.a. menyita harta para pejabat yang mereka menyebutkan harta itu mereka dapatkan melalui cara-cara ilegal, seperti "hadiah," atau mereka tidak menjelaskan asal-usulnya dan darimana mereka mendapatkannya.

720 Lihat, tulisan karya Syaikh Ali Al-Khafif dengan tema, *"Al-Milkiyyah al-Fardiyyah wa Tahdiiduhaa fil Islaam,"* hlm. 113, 128 dan halaman berikutnya yang dimuat dalam buku kumpulan hasil-hasil muktamar pertama *Majma'ul Buhuuts Al-Islaamiyyah.*

721 An-Nisaa': 59.

722 Lihat, *Al-Ahkaam As-Sulthaaniyyah*, karya Abu Ya'la, penerbit Al-Babai Al-Halabi, hlm. 285.

723 HR. Imam Malik dalam kitab, *"Al-Muwaththa',"* secara *mursal* dari Amr Ibnu Yahya dari ayahnya. Hadits ini diriwayatkan secara *musnad* dari Abu Sa'id Al-Khudri r.a. oleh Imam Ahmad dalam Musnadnya, Ibnu Majah dalam *Sunan*nya dan Ad-Daraquthni dalam *Sunan*nya. Hadits ini memiliki sejumlah jalur periwayatan yang saling menguatkan antara satu dengan yang lainnya. Yang dimaksud dengan *adh-Dharar* adalah menimpakan kemudharatan terhadap orang lain. Sedangkan *adh-Dhiraar* adalah, melawan dan menghadapi kemudharatan dengan kemudharatan.

Abu Hurairah r.a. meriwayatkan, bahwasannya Rasulullah saw. bersabda, *"Janganlah salah seorang dari kamu sekalian melarang tetangganya meletakkan dan menyandarkan kayunya pada dindingnya."*[724]

Islam mensyariatkan hak *syuf'ah* atas suatu kepemilikan, dalam rangka menolak kemudharatan dan pengukuhan prinsip atau asas kemashlahatan.

Di antara contohnya yang lain adalah, apa yang diriwayatkan oleh Imam Malik dalam kitab, *"Al-Muwaththa',"* bahwasanya ada seorang laki-laki bernama Adh-Dhahhak Ibnu Khalifah membuat saluran air dari al-'Aridh (sebuah lembah di Madinah), lalu ia ingin melewatkannya di tanah milik Muhammad Ibnu Maslamah, namun Muhammad Ibnu Maslamah tidak memperbolehkannya. Lalu Adh-Dhahhak menyampaikan permasalahan itu kepada Umar Ibnul Khaththab r.a., lalu Umar r.a. pun memanggil Muhammad Ibnu Maslamah dan memerintahkannya supaya membiarkan Adh-Dhahhak melewatkan saluran air itu di atas tanah miliknya. Namun Muhammad Ibnu Maslamah berkata, "Tidak." Umar r.a. pun berkata kepadanya, "Kenapa kamu menghalangi saudaramu dari apa yang bermanfaat baginya? Sementara itu juga bermanfaat bagi kamu juga, karena kamu bisa ikut menggunakannya untuk mengairi tanahmu dan itu sama sekali tidak merugikanmu." Muhammad Ibnu Maslamah pun tetap bersikukuh dan berkata, "Tidak, demi Allah." Lalu Umar r.a. pun berkata, "Sungguh, ia boleh melewatkannya meskipun di atas perutmu sekalipun." Lalu Umar Ibnul Khaththab r.a. pun menyuruh Adh-Dhahhak untuk melewatkannya di atas tanah milik Muhammad Ibnu Maslamah, lalu Adh-Dhahhak pun melakukannya."[725] Di sini terkandung petunjuk bahwa tidak cukup hanya larangan menimbulkan kemudharatan, akan tetapi wajib atas seorang Muslim berkenaan dengan hak miliknya untuk melakukan apa yang bermanfaat bagi orang lain selama itu tidak merugikan dirinya di dalam hak miliknya itu.

Hal-hal yang mungkin bisa dianggap sebagai alasan pembenar untuk mengatur atau memberikan batasan-batasan terhadap kepemilikan—berdasarkan prinsip, keadaan darurat memperbolehkan hal-hal yang dilarang, juga berdasar atas undang-undang kemashlahatan umum dan prinsip *saddudz dzaraa'i'* (menutup celah-celah yang bisa menjadi pintu masuk menuju hal-hal yang dilarang)—adalah, si pemilik tidak menunaikan hak-hak Allah SWT atau memanfaatkannya sebagai jalan untuk bersikap otoriter, sewenang-wenang, aniaya dan melampaui batas. Di antaranya lagi adalah, sikap boros, penghambur-hamburan dan penyia-nyiaan harta, terjerumus ke dalam "kubangan lumpur" perbuatan tidak terpuji dan sikap korup, menyalakan api fitnah, konflik dan kekacauan di antara manusia, tindakan monopoli, penimbunan dan mempermainkan harga, usaha-usaha penyelundupan barang, atau demi untuk menangani kondisi kemiskinan yang menimpa sekelompok manusia, atau demi untuk menghapus kekayaan yang dikumpulkan dari aktifitas riba,[726] dengan syarat pengaturan dan pembatasan kepemilikan yang dilakukan itu adalah hanya sebuah langkah penanganan pengecualian yang hanya diambil pada saat memang dibutuhkan (kondisional dan temporal), bukan sebagai undang-undang yang berlaku perma-

724 HR. Muslim, Malik, Ahmad dan Ibnu Majah. *Syarhu Shahiihi Muslim*, juz 11 hlm. 47.

725 Al-Muwaththa', juz 2 hlm. 218 dan berikutnya. Di dalam Al-Muwaththa' terdapat kasus lain yang serupa dengan kasus ini.

726 Riba dan monopoli adalah bencana sistem kapitalis, karena pemberlakuan sistem ini berarti kita memberikan kesempatan kepada sekelompok kecil manusia untuk secara pelan-pelan mengumpulkan dan menumpuk kekayaan di tangan mereka sementara kebanyakan masyarakat tidak bisa mendapatkannya. Lihat, *Jaahiliyyatul Qarnil 'Isyriina* (kejahiliyahan abad dua puluh), karya Muhammad Quthb, hlm. 278.

nen, juga dengan syarat pokok harta yang ada tidak dihilangkan dan dimusnahkan.

3. BATASAN-BATASAN KEPEMILIKAN

Batasan-batasan kepemilikan ada tiga kategori. *Pertama*, batasan-batasan itu berkisar pada ruang lingkup menolak kemudharatan. *Kedua*, tidak semua hal bisa dimiliki secara individu atau pribadi. *Ketiga*, kelompok atau negara memiliki hak-hak yang ditetapkan atas kepemilikan pribadi.

a. Batasan pertama, tidak menimbulkan kemudharatan dan kerugian bagi orang lain

Sesungguhnya hak-hak yang ditetapkan atas suatu kepemilikan memiliki dua asas, yaitu,

1. Tidak menimbulkan mudharat dan kerugian bagi orang lain. Karena setiap hak di dalam Islam dibatasi dengan syarat tidak menimbulkan mudharat dan kerugian.
2. Memberikan manfaat bagi orang lain jika memang di sana tidak ada kemudharatan dan kerugian yang menimpa si pemilik.[727]

Kemudharatan menurut para ulama ada empat kategori,[728] seperti berikut,

1. Kemudharatan yang bisa dipastikan terjadi, yaitu pentasharufan yang dilakukan oleh seseorang terhadap hak miliknya berdampak menimbulkan mudharat bagi orang lain yang bisa dipastikan ketika ia menggunakan haknya yang diperbolehkan itu. Hukumnya adalah, jika ia memang bisa menggunakan haknya itu tanpa menimbulkan mudharat bagi orang banyak, maka dipersilahkan. Namun jika tidak bisa, maka tidak boleh. Karena jika ada dua kemudharatan yang satu bersifat khusus dan yang satu lagi bersifat umum, maka yang harus dihindari adalah kemudharatan yang bersifat umum. Namun apabila kemudharatan itu hanya menimpa perseorangan saja, maka hak si pemilik hak lebih diprioritaskan.
2. Kemudharatan yang sangat rentan terjadi, yaitu kemudharatan yang memang kebanyakan terjadi ketika suatu tindakan dilakukan. Hukum kemudharatan yang kedua ini disamakan dengan hukum kemudharatan nomor satu. Karena dugaan kuat menempati posisi yakin di dalam hukum-hukum praktis.
3. Kemudharatan yang besar namun tidak lumrah terjadi, yaitu kemudharatan yang unsur kerusakan dan kerugiannya besar jika memang kemudharatan itu terjadi akibat dari suatu tindakan, namun terjadinya kemudharatan itu tidak lumrah terjadi. Di sini, para fuqaha berbeda pendapat. Ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah berpandangan untuk menerapkan prinsip menolak dan mencegah kemudharatan didahulukan daripada menarik kemaslahatan. Juga, potensi atau dimungkinkannya suatu kemudharatan itu terjadi sudah cukup untuk melarang tindakan tersebut. Sementara itu, ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyyah berpandangan, bahwa suatu perbuatan pada dasarnya adalah diperbolehkan. Kemungkinan kemudharatan tidak layak dijadikan sebagai dalil atau indikator untuk kemudharatan yang potensial. Oleh karena itu, suatu hak tidak bisa dilarang hanya karena semata-mata adanya kemungkinan kemudharatan yang ditimbulkan.
4. Kemudharatan yang kecil, yaitu terjadinya kemudharatan yang ditimbulkan oleh suatu penggunaan hak yang diperbolehkan adalah langka atau unsur kerusakan dan

---

727 *At-Takaaful Al-Ijtimaa'i*, karya Muhammad Abu Zahrah, hlm. 24.

728 Ibid, hlm. 64-66.

kerugian yang terdapat di dalam kemudharatan itu adalah kecil atau ringan. Kemudharatan ini sama sekali tidak diperhitungkan, karena langka terjadi atau ringan. Karena yang diperhitungkan adalah asal hak yang tetap, maka oleh karena itu asal hak itu tidak boleh diabaikan kecuali karena adanya kemudharatan yang bisa menimpa orang lain yang sifatnya berat atau lumrah terjadi.

b. Batasan kedua, larangan terhadap suatu kepemilikan pribadi atau individu dalam beberapa kondisi tertentu

Tidak semua harta bisa untuk dimiliki secara individu (perseorangan). Ada tiga macam harta yang tidak bisa dimiliki secara perseorangan, akan tetapi statusnya adalah milik bersama.[729] Adapun selain ketiga macam harta itu, berupa berbagai prasarana pribadi seperti hasil produksi pertanian dan industri, maka individu boleh memilikinya dan melakukan pentasharufan terhadapnya.

Ketiga macam harta yang tidak bisa dimiliki secara individu adalah seperti berikut,

a. Harta kekayaan yang memiliki kemanfaatan umum, seperti masjid, sekolahan, jalan, sungai, harta wakaf untuk kepentingan sosial dan fasilitas-fasillitas umum lainnya yang fungsinya tidak bisa dicapai kecuali jika statusnya adalah milik umum.

b. Harta kekayaan yang sudah ada secara alamiah, seperti barang tambang, minyak bumi, batu, air, rerumputan dan api. Barang-barang ini keberadaannya tidak karena diproduksi oleh manusia, akan tetapi ada secara alamiah berdasarkan penciptaan Allah SWT. Berbagai aset kekayaan hasil tambang semuanya adalah dimiliki negara dan digunakan untuk kepentingan umum. Ini adalah pendapat yang benar dan pendapat yang *raajih* menurut ulama Malikiyyah. Ini juga pendapat ulama Hanabilah berkenaan dengan aset kekayaan hasil tambang yang zhahir atau yang berbentuk cair, seperti garam, air, belerang, minyak bumi, batu celak, yaqut dan lain sebagainya. Adapun barang-barang tambang yang berbentuk padat, maka kepemilikannya mengikuti kepemilikan tanah di mana barang tambang itu berada.[730]

   Adapun ulama Hanafiyyah, mereka memiliki sejumlah perincian dan klasifikasi yang bisa diketahui di dalam karya-karya mereka. Akan tetapi mereka menetapkan bahwa negara memiliki hak bagian yang cukup besar di dalam harta ini.

   Pendapat ulama Hanabilah tecerminkan di dalam pernyataan Ibnu Qudamah Al-Hanbali berikut ini, "Secara garis besar, bahwa barang-barang pertambanganyang zhahir, yaitu barang tambang yang di dapatkan tanpa biaya yang diambil dan dimanfaatkan oleh orang-orang seperti garam, air, sulfat, ter, *al-Muumiyaa`* (sejenis obat), minyak bumi, batu celak, bebatuan, yaqut dan lain sebagainya tidak bisa dimiliki oleh seseorang dengan berdasarkan aktivitas menghidupkan lahan mati di mana barang tambang itu berada, juga tidak boleh dipasrahkan kepada perseorangan dan tidak boleh pula dikuasai oleh perseorangan. Karena hal itu akan merugikan dan mempersempit kehidupan kaum Muslimin secara umum."[731]

c. Harta kekayaan yang status kepemilikannya akan berpindah dari tangan individu

729 *At-Takaaful Al-Ijtimaa'i*, karya Muhammad Abu Zahrah, hlm. 29 dan berikutnya.

730 *Al-Mughnii*, juz 3 hlm. 28, juz 5 hlm. 520.

731 *Al-Mughnii*, juz 5 hlm. 520.

ke tangan negara, atau harta kekayaan yang negara memiliki kewenangan terhadapnya.

Harta kekayaan yang status kepemilikannya akan berpindah dari tangan individu ke tangan negara misalnya adalah, harta kekayaan yang statusnya akan masuk ke dalam baitul mal, seperti harta hilang atau harta kekayaan orang yang meninggal dunia dan tidak ada pihak yang berhak menjadi warisnya. Karena baitul mal adalah, "pewaris orang yang tidak memiliki ahli waris."

Harta kekayaan yang negara memiliki kewenangan terhadapnya misalnya adalah, lahan-lahan pertanian yang dibebani pajak (*al-Araadhil kharaajiyyah*) yang didapatkan oleh kaum Muslimin berdasarkan aktivitas penaklukkan, seperti tanah Syam, Mesir, Irak, Persia dan kawasan-kawasan yang terletak di belakangnya, statusnya adalah seperti lahan tambang yang kepemilikannya ada di tangan negara. Sedangkan orang yang mengelola dan mengolahnya hanyalah sebagai pihak yang berhak memanfaatkannya saja, bukan memilikinya secara utuh (yang dimiliki olehnya dari lahan-lahan itu hanyalah hak memanfaatkan dan mengolahnya saja, bukan barangnya. Adapun status tanah itu tetap milik negara). Jika mayoritas lahan kaum Muslimin adalah lahan *al-Kharaajiyyah* dan orang yang mengolahnya bukanlah pemiliknya secara utuh (akan tetapi hanya memiliki hak mengolahnya, bukan memilikinya secara utuh), maka pada keadaan terpaksa pemerintah boleh mengambil dan menarik kembali lahan-lahan itu dari tangan para pengolahnya dan mereka diberi kompensasi, jika memang kemaslahatan umum menghendaki penarikan tersebut. Dalam sebuah hadits disebutkan, bahwasanya Rasulullah saw. menetapkan sebuah lahan di Madinah, yaitu yang dikenal dengan sebutan *An-Naqii'* (sebuah tempat terkenal yang terletak di Madinah) sebagai lahan *al-Himaa* (lahan terlarang) yang difungsikan sebagai lahan untuk menggembala dan merumputkan kuda kaum Muslimin.[732] Maksudnya, Rasulullah saw. menjadikannya sebagai lahan milik bersama untuk semua orang, atau menurut bahasa sekarang adalah menasionalisasikannya. Umar Ibnul Khaththab r.a. menetapkan kawasan Ar-Rabadzah dan Asy-Syaraf (keduanya terletak di antara Makkah dan Madinah) sebagai kawasan *al-Himaa* dan memperuntukkan rumputnya bagi seluruh kaum Muslimin. Lalu para penduduk kedua kawasan itu datang mengadu kepada Umar r.a. dan berkata, "Wahai Amirul Mukminin, itu adalah tanah kami. Pada masa jahiliyah kami berperang di atas tanah itu demi membelanya, dan kami pun masuk Islam di atas tanah itu. Oleh karena itu, atas dasar apa Anda menetapkannya sebagai kawasan *al-Himaa*?" Mendengar penuturan mereka itu, Umar r.a. pun menggeleng-gelengkan kepala dan berkata, "Harta adalah harta Allah SWT dan ma-

---

732 Imam Ahmad dan Ibnu Hibban meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Umar r.a., *"Bahwasanya Rasulullah saw. menetapkan kawasan An-Naqii' sebagai kawasan al-Himaa untuk kuda kaum Muslimin."* Imam Ahmad dan Abu Dawud juga meriwayatkan dari Ash-Sha'b Ibnu Jatstsamah, *"Bahwasannya Rasulullah saw. menetapkan lahan An-Naqii' sebagai lahan al-Himaa, dan beliau bersabda, "Tidak ada pemberlakuan al-Himaa kecuali yang diberlakukan dan ditetapkan oleh Allah SWT dan Rasul-Nya."* Imam al-Bukhari meriwayatkan, *"Tidak ada pemberlakuan al-Himaa kecuali yang diberlakukan dan ditetapkan oleh Allah SWT dan Rasul-Nya."* Al-Bukhari berkata, "Telah sampai kepadaku bahwasannya Rasulullah saw. menetapkan kawasan An-Naqii' sebagai kawasan *al-Himaa*, bahwasannya Umar Ibnul Khaththab r.a. menetapkan kawasan asy-Syaraf dan ar-Rabadzah sebagai kawasan *al-Himaa*." Lihat, *Jaami'ul Ushuul*, 3 hlm. 331, *Majma'uz Zawaa'id*, 4 hlm. 171; *Nailul Awthaar*, 5 hlm. 308. Menetapkan suatu kawasan sebagai kawasan *al-Himaa* adalah, menjadikannya sebagai tempat terlarang bagi orang lain untuk merumput atau tinggal di dalamnya. Maksud dan tujuan *al-Himaa* pada awalnya adalah hanya sekedar menjadikan pemanfaatan lahan itu untuk si *al-Haamii* (yang menjadikan lahan itu sebagai *al-Himaa*) saja untuk jangka waktu tertentu sesuai dengan seberapa lama lahan itu layak untuk dijadikan tempat merumput. Apabila lahan itu sudah tidak layak lagi untuk tempat merumput, maka berakhir pula statusnya sebagai lahan *al-Himaa*.

nusia adalah para hamba-Nya. Sungguh demi Dzat Yang jiwaku berada di genggaman-Nya, seandainya bukan karena harta (kuda) yang saya peruntukkan untuk mengangkut pasukan yang berperang di jalan Allah SWT tentu aku tidak akan menetapkan sedikit pun dari tanah mereka itu sebagai *al-Himaa* meski hanya sejengkal sekali pun." Zhahir *atsar* ini menunjukkan, bahwa Umar Ibnul Khaththab r.a. memberlakukan status *al-Himaa* terhadap suatu kawasan yang di dalamnya terdapat fasilitas dan sarana bagi para penduduk di sekitarnya, namun hal itu tidak menghalangi Umar r.a. untuk menetapkannya sebagai kawasan *al-Himaa* ketika kemaslahatan dan kepentingan umum menghendaki hal itu,[733] seperti untuk kawasan sarana pengadaan air minum, listrik, pertambangan minyak bumi, jalur transportasi udara, darat dan laut, serta berbagai sarana prasarana dan fasilitas vital publik lainnya.

c. Batasan ketiga, adanya hak-hak kelompok yang terdapat di dalam kepemilikan individu

Kelompok komunitas atau negara memiliki hak-hak yang terdapat di dalam harta kekayaan dan kepemilikan individu yang penunaian hak-hak itu bisa menjadi sarana "pemecahan" dan pemerataan kekayaan yang besar. Karena Islam tidak menginginkan kondisi di mana aset-aset kekayaan dan kepemilikan hanya menumpuk dan terakumulasi di tangan orang-orang tertentu saja.[734] Oleh karena itu, orang-orang yang dalam kondisi butuh sudah seharusnya memiliki bagian di dalam harta kekayaan orang-orang kaya demi menciptakan keadilan sosial dalam hal pemerataan kekayaan. Begitu juga, orang-orang kaya harus ikut andil menyokong dan menopang sumber-sumber pendapatan kas negara demi menjaga eksistensi umat. Hak-hak umum kelompok komunitas di dalam harta kekayaan orang-orang kaya, atau sumber-sumber pendapatan negara adalah seperti berikut,

1) Zakat

Zakat adalah sebuah peraturan dalam Islam yang bersifat keharusan yang diberlakukan atas orang-orang kaya. Negara bertugas mengumpulkan zakat dari para pemilik kapital dan berhak memaksa mereka untuk membayarnya. Zakat bukanlah sedekah yang remeh sebagaimana dipahami oleh sebagian penulis di koran-koran pada masa sekarang, sebagaimana pula zakat bukanlah bentuk penghinaan dan peremehan terhadap orang miskin. Akan tetapi zakat adalah hak yang tetap dan wajib baik secara agama maupun undang-undang. Zakat diambil dari aset-aset kekayaan yang berkembang dan produktif, yaitu ada empat macam menurut tradisi kaum Muslimin pada masa lalu,

a. Binatang ternak, yaitu unta, lembu dan kambing yang pada masa satu tahun, lebih sering digembalakan di kawasan merumput yang mubah. Tentang perincian dan jumlah zakat yang diambil dari binatang ternak bisa diketahui di dalam kitab-kitab hadits dan fiqh.

---

733 *Al-Amwaal*, karya Abu Ubaid, hlm. 294-302; Tulisan karya Ali Al-Khafif dengan judul, *"Al-Milkiyyah al-Fardiyyah wa Tahdiiduhaa fil Islaam,"* hlm. 108 yang dibukukan bersama kumpulan tulisan muktamar pertama *Majma'ul Buhuutsil Islaamiyyah*.

734 Banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang mengisyaratkan tema ini, seperti ayat, *"Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahkannya pada jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih."* (At-Taubah: 34). *"Dan seandainya Allah melapangkan rezki kepada hamba-hamba-Nya tentulah mereka akan melampaui batas di muka bumi, tetapi Allah menurunkan apa yang dikehendaki-Nya dengan ukuran. Sesungguhnya dia Maha mengetahui (keadaan) hamba-hamba-Nya lagi Maha Melihat."* (Asy-Syuuraa: 27). *"Ketahuilah! Sesungguhnya manusia benar-benar melampaui batas, karena dia melihat dirinya serba cukup."* (Al-'Alaq: 6-7). *"supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu."* (Al-Hasyr: 7). *"Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (keni'matan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan."* (Al-Qashash: 77).

b. Emas dan perak (dinar dan dirham) dengan kadar zakat yang harus dibayarkan adalah seperempat puluh (2,5%), dan pada masa sekarang diperankan oleh mata uang kertas.
c. Aset-aset dagang dengan kadar zakat yang harus dibayarkan adalah 2,5%.
d. Hasil pertanian dan buah-buahan dengan kadar zakat yang harus dibayarkan adalah sepersepuluh (10%) untuk hasil pertanian dan buah-buahan yang pengairannya tanpa menggunakan alat, sedangkan jika dengan menggunakan alat maka kadar zakat yang harus dikeluarkan adalah seperduapuluh (5%).

2) Suplai pendanaan untuk memenuhi berbagai kebutuhan yang diperlukan untuk membela dan mempertahankan negara (militer)

Apabila kas negara tidak mencukupi untuk pendanaan kebutuhan bela negara atau jihad di jalan Allah SWT maka negara harus menerapkan semacam pajak yang diambil dari harta penduduk dengan jumlah yang disesuaikan dengan yang dibutuhkan sebagai bentuk pengamalan prinsip *al-Mashaalihul mursalah.* Banyak ulama Islam yang menegaskan hal ini, di antaranya adalah Al-Ghazali, Al-Qarafi, Asy-Syathibi, Al-Qurthubi, Ibnu Hazm, Al-'Izz Ibnu Abdis Salam dan Ibnu Abidin.[735]

3) Dana bantuan untuk masyarakat miskin

Negara juga berhak menuntut orang-orang kaya untuk memberi bantuan kepada kelompok masyarakat miskin. Rasulullah saw. bersabda di dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Ali Ibnu Abi Thalib r.a., *"Sesungguhnya Allah SWT mewajibkan atas masyarakat kaya dari kaum Muslimin di dalam harta mereka sekadar yang bisa membantu memenuhi kebutuhan masyarakat miskin dari kaum Muslimin. Orang-orang miskin tidak akan mengalami kepayahan tatkala mereka lapar atau telanjang kecuali akibat ulah dan perbuatan orang-orang kaya. Ketahuilah, bahwa sesungguhnya Allah SWT akan menghisab mereka dengan hisab yang berat dan menyiksa mereka dengan siksaan yang pedih."*[736]

Rasulullah saw. juga bersabda, *"Manakala ada komunitas penduduk suatu daerah yang di dalamnya terdapat seseorang yang kelaparan, maka perlindungan dan jaminan Allah SWT terlepas dari mereka."*[737]

Dalam sebuah hadits yang lain, Rasulullah saw. bersabda, *"Sesungguhnya di dalam harta kekayaan juga terdapat hak lain di samping kewajiban zakat."*[738]

---

735 Lihat, *Al-Wasiith fii Ushuulil Fiqh*, karya Prof. Dr. Wahbah Az-Zuhaili, hlm. 424; *Al-I'tishaam*, juz 2 hlm. 121, cet. at-Tijaariyyah; *Al-Furuuq*, juz 1 hlm. 141, cet. Daaru Ihyaa'il Kutub; *Al-Mustashfaa*, juz 1 hlm. 303; *Haasyiyatu Ibni Abidin*, juz 2 hlm. 42, cet. Al-Maimaniyyah; *Al-Muhallaa*, juz 6 hlm. 156-159, cet. Tahun 1349 H.

736 HR. Ath-Thabrani dalam kitab, *"Al-Mu'jamul Awsath,"* dan, *"Al-Mu'jamush Shaghiir."* Ath-Thabrani berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh Tsabit Ibnu Muhammad Az-Zahid seorang diri." Al-Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Perawi bernama Tsabit Ibnu Muhammad az-Zahid adalah perawi *tsiqah* dan *shaduuq*. Al-Bukhari dan yang lainnya meriwayatkan hadits darinya. Sedangkan para perawinya yang lain terdiri dari para perawi *laa ba'sa bihi*. Hadits ini juga diriwayatkan dalam bentuk riwayat *mauquuf* pada Ali Ibnu Abi Thalib r.a., dan riwayat yang *mauquuf* ini adalah yang nampaknya lebih kuat." Lihat, *At-Targhiib wat Tarhiib*, juz 1 hlm. 538; *Majma'uz Zawaa'id*, juz 3 hlm. 62.

737 HR. Ahmad dan Al-Hakim dengan redaksi, *"Barangsiapa menimbun makanan selama empat puluh malam, maka sungguh ia telah berlepas diri dari Allah SWT dan Allah SWT berlepas diri dari dirinya. Dan manakala ada sebuah komunitas penduduk suatu daerah yang di dalamnya terdapat seseorang yang kelaparan, maka perlindungan dan jaminan Allah SWT terlepas dari mereka."* Di dalam sanadnya terdapat perawi bernama Ashbagh Ibnu Zaid dan Katsir Ibnu Murrah. Perawi bernama Ashbagh Ibnu Zaid adalah perawi yang masih diperselisihkan. Adapun perawi bernama Katsir Ibnu Murrah, maka Ibnu Hazm menilainya sebagai perawi *majhuul* (tidak dikenal). Sedangkan selain Ibnu Hazm menilainya sebagai perawi *ma'ruuf* (dikenal) dan dinilai sebagai perawi *tsiqah* oleh Ibnu Sa'd. Ada sejumlah ulama hadits yang meriwayatkan hadits dari perawi bernama Katsir Ibnu Murrah ini dan An-Nasa'i menjadikan hadits riwayatnya sebagai hujjah. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 221.

738 HR. At-Tirmidzi dari Fathimah binti Qais dengan redaksi, *"Sesungguhnya di dalam harta kekayaan terdapat hak lain selain zakat." Kemudian Rasulullah saw. membacakan ayat, "Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan,*

Umar Ibnul Khaththab r.a. berkata, "Seandainya sebelumnya aku mengetahui apa yang aku ketahui sekarang ini, niscaya aku akan mengambil kelebihan harta orang-orang kaya lalu aku berikan kepada orang-orang miskin."

Ibnu Hazm[739] dalam kitab, *"Al-Muhallaa,"* menuturkan, bahwa diharuskan bagi orang-orang kaya setiap kawasan untuk memperhatikan nasib dan kondisi orang-orang miskin. Pihak penguasa bisa memaksa mereka untuk melakukan hal itu apabila dana hasil pengumpulan zakat yang ada dan dana-dana dari harta kaum Muslimin yang lainnya tidak mampu menutupi kebutuhan pokok orang-orang miskin kawasan tersebut. Dalam kondisi seperti itu, penguasa bisa memaksa orang-orang kaya untuk mengeluarkan sebagian hartanya sekadar yang bisa memenuhi kebutuhan pokok orang-orang miskin, berupa makanan pokok, pakaian musim dingin dan musim panas, dan tempat tinggal yang layak yang bisa melindungi mereka dari hujan, panasnya terik matahari dan mata orang-orang yang lewat."[740]

4) Nafkah kerabat

Seseorang berkewajiban memenuhi nafkah kerabatnya ketika mereka dalam kondisi butuh, seperti orang tua, kakek nenek, anak dan cucu. Adapun saudara, keponakan, paman dan bibi dari jalur ayah (saudara ayah), paman dan bibi dari jalur ibu (saudara ibu), maka para fuqaha berbeda pendapat seputar masalah memberi nafkah kepada mereka. Ulama Hanafiyyah mewajibkan untuk memberi nafkah kepada setiap kerabat mahram, seperti paman dari jalur ayah, saudara, keponakan, bibi dari jalur ayah dan paman dari jalur ibu. Sedangkan ulama Hanabilah mewajibkan untuk memberi nafkah kepada setiap kerabat yang berhak mendapatkan warisan baik berdasarkan bagian *al-Furuudh* maupun *'ashabah*, seperti saudara, paman dari jalur ayah dan putra paman dari jalur ayah, sedangkan kerabat *dzawil arhaam*, maka tidak wajib, seperti anak perempuan paman dari jalur ayah, paman dari jalur ibu dan bibi dari jalur ibu.

---

akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa." (al-Baqarah: 177). At-Tirmidzi berkata, "Sanadnya adalah *laisa bidzaaka*." Lihat, *At-Talkhiishul Habiir*, hlm. 177, *Ahkaamul Qur'aan*, karya Al-Jashshash, juz 1 hlm. 153. Ibnu Hazm meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Umar r.a, bahwasannya ia berkata, "Di dalam hartamu terdapat hak lain selain zakat." Kemudian Ibnu Hazm berkata, "Terdapat riwayat dari Asy-Sya'bi, Mujahid, Thawus dan yang lainnya bahwa mereka semua berkata, "Di dalam harta terdapat hak lain selain zakat." Kemudian Ibnu Hazm menuturkan, bahwa tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini kecuali pendapat dari Adh-Dhahhak Ibnu Muzahim, namun pendapatnya itu tidak bisa dijadikan sebagai hujjah.

739 Ibnu Hazm dinilai sebagai pemikir sosialis Islam setelah Abu Dzarr Al-Ghifari r.a. Ia adalah termasuk ulama pertama yang di dalam mengambil kesimpulan hukum mengarahkan pandangannya kepada kehidupan manusia yang hukum-hukum yang ada datang tidak lain untuk mengaturnya. Maka oleh karena itu, ia memahami dan menyadari betul masalah kemiskinan di dalam masyarakat. Bentuk-bentuk kemiskinan yang paling penting adalah, kelaparan, kekurangan sandang dan tidak memiliki tempat tinggal. Ketiga hal ini, pada hakekatnya merupakan kebutuhan dasar hidup manusia. Kemudian, Ibnu Hazm menetapkan bahwa zakat bukanlah satu-satunya kewajiban, bahwa kewajiban yang diinginkan Islam tidak bisa tercapai kecuali dengan menciptakan dan memenuhi berbagai sarana prasarana serta fasilitas untuk hidup yang layak bagi kelas bawah. Dengan begitu, masyarakat miskin memiliki hak di dalam harta orang-orang kaya yang tidak hanya terbatas pada zakat saja, bahwa sebuah negara berwenang mengambil dari harta orang-orang kaya sekadar yang bisa menutupi kebutuhan-kebutuhan masyarakat miskin. Lihat, tulisan Dr. Ibrahim Al-Labban dengan tema, *"Hak masyarakar miskin di dalam harta orang-orang kaya,"* yang dibukukan bersama kumpulan tulisan hasil Muktamar pertama *Majma'ul Buhuutsil Islaamiyyah*, hlm. 249 dan halaman berikutnya.

740 *Al-Muhallaa*, juz 6 hlm. 452.

5) Zakat fitrah

Seseorang wajib mengeluarkan zakat fitrah untuk orang yang wajib ia nafkahi, seperti isteri, anak dan pembantu.

6) Hewan kurban

Menurut Imam Abu Hanifah, memotong hewan kurban hukumnya wajib dalam setiap tahun. Sedangkan menurut jumhur, hukumnya hanya sunnah *mu'akkadah*.

7) Penunaian nadzar dan kafarat

Seorang Muslim wajib hukumnya menunaikan nadzar apabila ia bernadzar untuk berderma dengan harta karena Allah SWT Sebagaimana ia juga wajib membayar kafarat dengan memberi makan kaum fakir miskin karena melakukan suatu perbuatan dosa tertentu, seperti melanggar sumpah dan melanggar sumpah *zhihaar*, atau melakukan pelanggaran terhadap sebagian kewajiban agama, seperti berbuka pada siang bulan Ramadhan bagi orang yang tidak mampu melaksanakannya atau orang yang melakuan perbuatan yang dilarang pada siangnya bulan puasa dengan melakukan persetubuhan pada siang bulan Ramadhan, dan lain sebagainya seperti ritual-ritual yang wajib ditunaikan pada saat sedang dalam keadaan berihram haji.

Di samping itu semua, terdapat banyak bentuk-bentuk berinfak di jalan Allah SWT yang sangat dianjurkan oleh Islam. Sebagaimana pula terdapat sumber-sumber pendapatan untuk baitul mal, seperti wakaf dan ghanimah. Semua itu merupakan sarana untuk menciptakan dan merealisasikan nilai dan semangat solidaritas sosial di dalam Islam.

Di sana juga terdapat aturan dan batasan-batasan moralitas agama bagi kepemilikan harta kekayaan. Maka oleh karena itu, negara sudah semestinya memperhatikan dengan serius terhadap berbagai sarana dan sumber-sumber penghasilan guna mencegah terjadinya praktek-praktek eksploitasi dan terganggunya keseimbangan pemerataan kekayaan, seperti pengharaman riba, penimbunan dan monopoli, judi, berbagai bentuk penipuan dan manipulasi, penggelapan, curang di dalam menimbang dan menakar, dan lain sebagainya.

Kesimpulannya adalah, banyak bentuk-bentuk batasan dan aturan atas hak kepemilikan individu dalam Islam. Di antaranya ada yang bersifat peraturan yang mengikat dan ada pula yang bersifat moral agama yang menghendaki suatu pemahaman yang benar dan penerapan yang komprehensif terhadap agama Islam. Karena Islam adalah manhaj atau sebuah sistem yang umum dan komprehensif serta merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisah-pisahkan. Semua aturan hukum dan undang-undang yang ditetapkan Islam bahkan aspek ibadahnyan sekalipun, antara satu dengan yang lainnya saling melengkapi untuk menangani semua tuntutan-tuntutan kehidupan kekinian dan semua keniscayaan-keniscayaan perekonomian modern.

BAB KEDUA
KONSEKUENSI-KONSEKUENSI KEPEMILIKAN

Bab ini terdiri dari dua belas pasal seperti berikut,

HUKUM-HUKUM PERTANAHAN

Tanah atau kawasan yang berada di bawah kekuasaan Islam ada yang sifatnya baru, yaitu tanah yang berpindah ke tangan kaum Muslimin berdasarkan penguasaan atau penaklukan (*al-Fath*), dan ada yang sejak awal memang milik kaum Muslimin dan menjadi tempat mereka. Kedua macam tanah atau kawasan ini akan kami kaji seperti berikut,

1. Hukum-hukum tanah yang dikuasai melalui cara penaklukan.
2. Hukum-hukum tanah yang sejak awal menjadi bagian dari kawasan negara.

A. HUKUM-HUKUM TANAH YANG DIKUASAI MELALUI CARA PENAKLUKAN (AL-FATHU)

Tanah atau kawasan yang dikuasai kaum Muslimin terbagi menjadi tiga. *Pertama*, tanah atau kawasan yang dikuasai dan dimiliki secara paksa. *Kedua*, tanah yang dimiliki secara kebetulan karena ditinggal oleh penduduknya. *Ketiga*, tanah yang dikuasai dengan cara damai.

1. TANAH ATAU KAWASAN YANG DITAKLUKKAN DENGAN CARA PAKSA

Kepemilikan tanah tersebut berpindah ke tangan pihak-pihak yang menaklukkannya ketika mereka berhasil menguasainya menurut ulama Malikiyyah berdasarkan pendapat yang populer, ulama Hanabilah, Syi'ah Imamiyyah dan Syi'ah Zaidiyyah. Karena tanah itu adalah harta yang kepemilikan musuh telah hilang dari tanah itu dengan dikuasainya tanah itu oleh pasukan kaum Muslimin. Sehingga statusnya menjadi seperti tanah mubah yang bisa dimiliki oleh orang yang pertama kali mendapatkannya, sehingga tanah itu bisa menjadi miliknya dengan cara mengambil dan menguasainya.

Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah, tanah dan harta bergerak yang ada bisa dimiliki dengan menguasainya dan pembagian sesuai dengan kesepakatan dan persetujuan, atau menghendaki untuk memilikinya.

Sementara itu, ulama Hanafiyyah mengatakan, bahwa kepemilikan tanah tersebut tidak bisa berpindah kecuali dengan diintregasikan ke dalam negeri Islam, atau dengan menguasai dan memasukkannya ke dalam kepemilikan dalam bentuk yang nyata serta menjadikannya sebagai bagian dari negeri Islam.

Berdasarkan kesepakatan ulama, lahan mati kawasan yang ditaklukkan dengan cara paksa atau dengan cara damai tidak bisa dimiliki kecuali dengan cara menghidupkannya.[741]

Fuqaha berbeda pendapat seputar status hukum pemilik tanah yang ada setelah ditaklukkan dan dikuasai oleh kaum Muslimin.

Jumhur sahabat, ulama Syafi'iyyah dan ulama Zhahiriyyah[742] berpendapat, bahwa kepemilikan tanah tersebut berpindah dari tangan para pemiliknya ke tangan kaum Muslimin, sama seperti ghanimah, dan seperlimanya adalah untuk pihak-pihak yang disebutkan oleh ayat tentang ghanimah, yaitu, *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqaan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu."* **(al-Anfaal: 41)**

Ghanimah adalah harta yang didapatkan dari tangan kaum kafir harbi melalui jalan peperangan.

Sedangkan empat perlima sisanya adalah untuk para pasukan yang ikut bertempur. Apabila para pasukan itu dengan suka rela bersedia untuk tidak mengambilnya baik dengan mendapatkan ganti atau yang lainnya, maka pihak penguasa mewakafkannya untuk kepentingan dan kemashlahatan kaum Muslimin.

Sementara itu, ulama Malikiyyah berdasarkan pendapat yang masyhur menurut mereka, dan ulama Syiah Imamiyyah[743] mengatakan bahwa dengan dikuasainya tanah kawasan tersebut, maka secara otomatis statusnya menjadi wakaf untuk kaum Muslimin tanpa butuh kepada rekomendasi dan keputusan penguasa untuk mewakafkannya. Tanah tersebut tidak menjadi milik siapa pun. Sedangkan *kharaaj*-nya[744] digunakan untuk kepentingan kaum Muslimin untuk menggaji pasukan, membangun masjid, jembatan dan tujuan-tujuan kebaikan lainnya, kecuali jika suatu waktu penguasa melihat bahwa kemaslahatan yang ada menghendaki untuk membaginya.

Sementara itu, ulama Hanabilah berdasarkan versi riwayat yang *azhhar* dari imam Ahmad,[745] menyatakan bahwa imam (pemimpin) melakukan apa yang menurut penilaiannya itu adalah lebih baik, apakah membaginya ataukah mewakafkannya, sebagai bandingan *kharaaj* (pajak) permanen yang ditetapkan atas tanah tersebut, sehingga tanah itu statusnya adalah tanah *'usyriyyah kharaajiyyah*, yaitu pihak penggarap berkewajiban membayar pajak penghasilan dari tanah itu sebanyak sepersepuluh (*usyr*) di samping pajak tanahnya itu sendiri (*kharaaj*).

Sementara itu, ulama Hanafiyyah dan Syiah Zaidiyyah mengatakan, bahwa dalam hal ini imam bisa memilih antara membagi tanah tersebut di antara kaum Muslimin seperti yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw.

---

741 *Al-Kharasyi*, cet II, juz 3 hlm. 128; *Ta'siis An-Nazhar* karya Ad-Dabusi, hlm. 57; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4 hlm. 234; *Al-Muhadzdzab*, juz 2 hlm. 241; *Al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab, hlm. 189, 411 dan halaman berikutnya; *Al-Mughni*, juz 8 hlm. 422; *Miftaahul Karaamah*, juz 7 hlm. 7; *Al-Bahr Az-Zakhkhaar*, juz 2 hlm. 215.

742 *Al-Umm*, juz 4 hlm. 103, 192; manuskrip kitab *Ar-Raudhah* karya An-Nawawi; *Al-Muhallaa*, juz 7 hlm. 241.

743 *Al-Kharasyi*, juz 3 hlm. 128; *Al-Mudawwanah*, juz 3 hlm. 27; *Al-Hathaab*, juz 3 hlm. 366; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 148 penerbit Tunisia; *Al-Kafi* karya Al-Kilyani, juz 1 hlm. 626; *Miftaahul Karaamah*, juz 4 hlm. 239 dan halaman berikutnya; *Asy-Syarh Ar-Radhawi*, hlm. 310; *Ar-Raudhah Al-Bahiyyah*, juz 1 hlm. 222; *Al-Mukhtashar An-Naafi' fi Fiqh Al-Imamiyyah*, hlm. 138.

744 *Kharaaj* secara bahasa artinya adalah, sesuatu yang didapatkan berupa hasil bumi atau hasil dari penyewaannya, upah budak dan lain sebagainya. Kemudian kata ini digunakan untuk menyebut sesuatu yang diambil oleh penguasa. Maka oleh karena itu, kata ini mencakup *dhariibah*, *jizyah* dan harta fai'. Namun biasanya kata ini terkhusus untuk *dhariibah* tanah (pajak bumi).

745 *Zaadul Ma'aad*, juz 2 hlm. 173; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Al-Maqdisi, juz 1 hlm. 538; *Al-Muharrar*, juz 2 hlm. 178; *Ahkaam Ahlidz Dzimmah*, karya Ibnul Qayyim, hlm. 102.

terhadap tanah Khaibar, atau tetap membiarkannya di tangan para pemiliknya dengan mewajibkan mereka membayar jizyah (upeti) dan *kharaaj* (pajak) tanah mereka. Sehingga dengan begitu, tanah tersebut statusnya adalah sebagai tanah *kharaaj* dan para pemiliknya adalah sebagai ahli dzimmah. Ibnu Abidin mengatakan, membagi tanah tersebut di antara para pasukan yang ikut berperang menaklukkannya adalah lebih utama ketika mereka sedang membutuhkan. Sedangkan jika tidak sedang membutuhkan, maka yang lebih baik adalah membiarkannya tetap berada di tangan para pemiliknya, supaya bisa dijadikan sebagai bekal persediaan kaum Muslimin di masa mendatang.

- **Dalil-dalil yang menjadi landasan dalam masalah ini**

Dari pemaparan di atas bisa diketahui bahwa fuqaha sepakat bahwa harta ghanimah boleh dibagi di antara para pasukan yang ikut berperang, berdasarkan keumuman ayat, *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil."* **(al-Anfaal: 41)**

Yakni, seperlima harta ghanimah adalah untuk pihak-pihak yang disebutkan di dalam ayat tersebut. Sedangkan empat perlima sisanya adalah milik para pasukan yang ikut berperang (*al-Ghaanimuun*), tanpa diperselisihkan lagi di antara para imam madzhab yang ada. Hal ini berdasarkan dalil disandarkannya hak di dalam harta ghanimah kepada para pasukan yang ikut berperang pada potongan ayat, *"ghanimtum."* Hak tersebut disandarkan kepada mereka dengan bentuk penyandaran kepemilikan kepada pemiliknya.

Juga berdasarkan dalil hadits Rasulullah saw. baik berupa hadits ucapan maupun tindakan nyata. Adapun hadits yang berupa ucapan adalah seperti hadits, *"Mana saja suatu kawasan yang kamu sekalian datangi dan kamu menempatinya, maka bagian kamu sekalian adalah di dalamnya. Mana saja suatu kawasan yang menentang dan membangkang terhadap Allah SWT dan Rasul-Nya, maka seperlimanya adalah untuk Allah SWT dan Rasul-Nya, kemudian kawasan itu (sisanya, yaitu empat perlimanya) adalah untuk kamu sekalian."*[746]

Yang dimaksud dengan kawasan yang pertama dalam hadits ini adalah harta fai` dan ditasharufkan sesuai dengan aturan pentasharufan harta fai`. Sedangkan yang dimaksud dengan kawasan kedua adalah, kawasan yang ditaklukkan secara paksa, sehingga statusnya adalah harta ghanimah yang harus dikeluarkan seperlimanya, sedangkan sisanya yaitu empat perlimanya adalah untuk para pasukan yang ikut berperang menaklukkannya. Ini adalah makna potongan hadits, *"kemudian kawasan itu adalah untuk kamu sekalian,"* maksudnya adalah sisanya, yaitu empat perlima.

Adapun hadits berupa praktek Rasulullah saw. adalah, bahwa yang pasti beliau membagi tanah Khaibar di antara para pasukan yang ikut berperang menaklukkannya setelah tanah Khaibar ditaklukkan secara paksa bukan secara damai. Rasulullah saw. juga membagi harta benda milik bani Quraizhah dan bani An-Nadhir, sebagaimana yang disebutkan oleh Ibnul Qayyim dalam kitab, *"Zaadul Ma'aad."*

Adapun kota Madinah adalah ditaklukkan dengan Al-Qur`an dan para penduduknya berbondong-bondong masuk Islam, maka oleh karena itu, kota Madinah tetap dikukuhkan dan dibiarkan seperti sedia kala. Sedangkan

746 HR. Ahmad, Muslim dan Abu Dawud. Lihat, *Syarh Shahih Muslim*, karya An-Nawawi, juz 1 hlm. 69; *Al-Amwaal* karya Abu Ubaid, hlm. 57.

kota Makkah sendiri, maka Rasulullah saw. menaklukkannya secara paksa, dan beliau tidak membaginya.

Umar Ibnul Khaththab r.a. berkata, "Ketahuilah, sungguh demi Dzat Yang jiwaku berada di genggaman-Nya, seandainya bukan karena aku meninggalkan orang-orang di belakang dalam keadaan tidak memiliki apa-apa, maka tidak ada suatu kawasan yang ditaklukkan kecuali pasti akan aku bagi sebagaimana Rasulullah saw. membagi Khaibar. Akan tetapi, aku membiarkannya tanpa dibagi sebagai perbekalan bagi mereka dan mereka saling berbagi di dalamnya."[747]

2. APAKAH MEMBAGI TANAH ITU ADALAH SEBUAH KEHARUSAN BAGI IMAM ATAUKAH IA BEBAS MEMILIH UNTUK MELAKUKAN HAL-HAL LAIN SELAIN MEMBAGINYA?

a. Pendapat ulama Syafi'iyyah dan ulama Zhahiriyyah

Mereka berpendapat bahwa tanah itu wajib dibagi di antara pasukan yang ikut berperang, sama seperti harta-harta ghanimah yang lainnya, berdasarkan dalil-dalil dari Al-Qur`an dan hadits. Karena tidak ada perbedaan antara harta tidak bergerak dan harta bergerak. Keumuman ayat ghanimah, *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil,"*[748] yang menunjukkan keharusan membagi harta ghanimah, sesuai dengan praktek yang dicontohkan oleh Rasulullah saw. yang statusnya adalah sebagai penjelas untuk dalil yang masih berbentuk *mujmal,* terlebih lagi untuk dalil yang masih bersifat umum.[749]

Adapun ayat pada surat Al-Hasyr, *"Dan apa saja harta (fai`) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) mereka, maka untuk mendapatkan itu kamu tidak mengerahkan seekor kudapun dan (tidak pula) seekor untapun, tetapi Allah yang memberikan kekuasaan kepada Rasul-Nya terhadap apa saja yang dikehendakiNya. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu,"* maka ayat ini menjelaskan tentang harta fai` (yaitu harta yang diperoleh kaum Muslimin dari musuh tanpa terjadinya pertempuran), sebagaimana zhahir ayat.

Apabila imam tidak membagi tanah itu, maka ia harus memberikan semacam penghibur hati kepada pasukan yang ikut berperang dengan memberi mereka kompensasi atau yang lainnya, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw. pada kejadian perang Hunain, juga pada kejadian perang Khaibar dan perang bani Quraizhah,[750] juga sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Umar Ibnul Khaththab r.a. setelah penaklukan kawasan Irak. Sehingga selanjutnya, tanah tersebut berubah statusnya menjadi tanah wakaf, yakni tanah fai` untuk kepentingan dan kemaslahatan umum setelah sebelumnya merupakan ghanimah. Umar Ibnul Khaththab r.a. memberikan kompensasi kepada Jarir Al-Bajali sebagai ganti bagian yang seharusnya ia dapatkan. Umar Ibnul Khaththab r.a. juga memberikan kompensasi kepada seorang perempuan dari bani Al-Bajali sebagai ganti untuk

747 Maksudnya adalah, karena jika ia membagi kawasan yang ditaklukkan di antara para pasukan yang ikut berperang dalam proses penaklukan, maka hal itu tentunya berdampak tidak baik, yaitu akan menyebabkan orang-orang yang tidak mendapatkan bagian ghanimah dan orang-orang Islam yang datang setelah mereka tidak memiliki apa-apa. Maka oleh karena itu, Umar Ibnul Khaththab r.a. membiarkannya tanpa dibagi di antara para pasukan yang ikut berperang, supaya bisa digunakan untuk kepentingan semua kaum Muslimin. Lihat, *Fathul Baarii,* juz 7 hlm. 395; *An-Nihaayah* karya Ibnul Atsir, juz 1 hlm. 69.

748 Al-Anfaal: 41.

749 *Bidaayatul Mujtahid,* juz 1 hlm. 388; *Majma'uz Zawaa'id,* juz 5 hlm. 340.

750 HR. Al-Bukhari, Al-Baihaqi dan yang lainnya. Lihat, *Sunan Al-Baihaqi,* juz 9 hlm. 64, 136; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 4 hlm. 352.

bagian yang seharusnya didapatkan ayahnya. Alasannya adalah, karena hak para pasukan yang ikut berperang terhadap harta ghanimah posisinya sudah tetap dan positif ketika kawasan yang ditaklukkan telah berhasil dikuasai, sehingga oleh karena itu pemimpin tidak memiliki wewenang untuk membatalkan hak itu dengan tetap membiarkan kawasan itu berada di tangan penduduknya seperti harta bergerak. Dan barangsiapa di antara mereka (para pasukan yang ikut berperang tersebut) yang tidak rela, maka ia lebih berhak untuk mendapatkan haknya.[751]

b. Pendapat ulama Ulama Malikiyyah dan ulama Syiah Imamiyyah[752]

tanah kawasan itu secara otomatis statusnya menjadi tanah wakaf untuk kepentingan dan kemaslahatan umum bersamaan dengan dikuasainya kawasan tersebut, dalam artian itu sudah menjadi konsekuensi alamiah yang tetap dan mengikat tanpa harus butuh kepada pernyataan imam maupun persetujuan dan kerelaan hati para pasukan yang ikut berperang. Dalam hal ini, mereka berargumentasi dengan praktek Umar Ibnul Khaththab r.a. yang menjadikan berbagai kawasan yang ia taklukkan seperti Mesir, Syam dan Irak, sebagai kawasan wakaf untuk kepentingan dan kemaslahatan umum (tidak dibagikan kepada para pasukan yang ikut berperang dalam proses penaklukan).

c. Pendapat ulama Hanafiyyah dan ulama Hanabilah

bahwa prinsip asal yang telah ditetapkan adalah, bahwa dalam masalah ini, seorang imam memiliki kewenangan untuk memilih berkenaan dengan tanah kawasan yang ditaklukkan itu, ia boleh membaginya dan ia juga boleh membiarkannya sebagai kawasan wakaf (digunakan untuk kepentingan dan kemaslahatan umum, tidak dibagi). Umar Ibnul Khaththab r.a. telah menggunakan hak dan kewenangannya, yaitu dengan memutuskan bahwa tanah kawasan yang ditaklukkannya itu adalah wakaf, yakni milik komunitas Islam dengan cara tanah kawasan itu dimiliki oleh negara, sedangkan para penduduknya hanya memiliki kemanfaatannya saja. Dengan kata lain, mereka hanya berhak memanfaatkan dan menggunakannya saja, namun status tanah itu tetap milik negara.

3. DALIL-DALIL KELOMPOK YANG BERPENDAPAT BAHWA IMAM DIBERI KEWENANGAN MEMILIH UNTUK MENETAPKAN TANAH KAWASAN TERSEBUT SEBAGAI WAKAF

Argumentasi dan dalil-dalil yang mereka gunakan sebenarnya adalah juga dalil-dalil milik Umar Ibnul Khaththab r.a., yaitu seperti berikut,

1. Sesungguhnya ayat dalam surat Al-Anfaal, *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqaan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu,"*[753] dan ayat dalam surat Al-Hasyr, *"Dan apa saja harta (fai') yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) mereka, ma-*

751 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4 hlm. 234; *Syarhul Majmuu'*, juz 1 hlm. 274.

752 *Minahul Jaliil*, juz 1 hlm. 735; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 1 hlm. 387; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 148; *Miftaahul Karaamah*, juz 7 hlm. 6.

753 Al-Anfaal: 41.

ka untuk mendapatkan itu kamu tidak mengerahkan seekor kudapun dan (tidak pula) seekor untapun, tetapi Allah yang memberikan kekuasaan kepada Rasul-Nya terhadap apa saja yang dikehendakiNya. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu," adalah berkenaan dengan tema yang sama, akan tetapi ayat dalam surat Al-Hasyr itu posisinya membatasi keumuman ayat yang terdapat dalam surat Al-Anfaal. Dalam artian ayat yang terdapat dalam surat Al-Anfaal bersifat umum mencakup tanah dan harta bergerak, lalu keumuman cakupannya ini dibatasi oleh ayat yang terdapat dalam Al-Hasyr, sehingga yang dimaksud oleh ayat dalam surat Al-Anfaal itu adalah harta rampasan perang selain tanah.

Adapun yang berupa tanah, maka ayat dalam surat Al-Hasyr memberikan kebebasan kepada pemimpin untuk mengambil langkah berkenaan dengan tanah itu sesuai dengan kemaslahatan, yaitu ada kalanya ia bisa menjadikan status tanah itu sebagai wakaf (untuk kepentingan dan kemaslahatan umum), atau ada kalanya tetap membiarkannya di tangan para penduduknya dan memberlakukan pajak terhadapnya. Karena ayat yang terdapat dalam surat Al-Anfaal menghendaki untuk dibagi menjadi lima bagian, sementara ayat yang terdapat dalam surat al-Hasyr menghendaki untuk membagi keseluruhannya di antara kaum Muslimin tanpa dibagi menjadi lima bagian. Dengan begitu, maka kedua ayat di atas bisa disinkronkan dan dikompromikan.[754] Mempertemukan dan mengkompromikan di antara dalil menurut kebanyakan ulama ushul fiqh lebih diprioritaskan dan didahulukan daripada menetapkan adanya penaskhan, yakni ayat yang terdapat dalam surat al-Hasyr menasakh ayat yang terdapat dalam surat al-Anfaal, sebagaimana pendapat sebagian ulama.[755]

Rasulullah saw. mengamalkan ayat yang terdapat dalam surat Al-Anfaal, sementara Umar Ibnul Khaththab r.a. mengamalkan ayat al-Fai` (yang terdapat dalam surat Al-Hasyr). Langkah dan kebijakan yang diambil oleh Rasulullah saw. itu tidaklah menolak langkah dan kebijakan yang diambil oleh Umar Ibnul Khaththab r.a. tersebut. Karena praktek dan langkah yang diambil oleh Rasulullah saw. itu ada kalanya menunjukkan makna atau hukum *al-Ibaahah* (pembolehan) karena praktek beliau itu tidak diketahui secara pasti apakah itu bersifat wajib ataukah yang lainnya, atau ada kalanya itu memang bersifat wajib, akan tetapi wajib yang bersifat pilihan, dengan dalil ayat yang dari ayat itu Umar Ibnul Khaththab r.a. mengambil kesimpulan sebuah hukum wajib yang lain.[756] Umar Ibnul Khaththab r.a. berkata, "Maka ayat yang terdapat dalam surat Al-Hasyr ini mencakup semua orang sampai hari kiamat."[757] Ia juga berkata, "Sungguh demi Allah, tidak ada seorang pun dari kaum Muslimin kecuali ia memiliki hak di dalam harta ini, bahkan seorang penggembala di 'Adn sekalipun."[758]

754 Harta fai` adalah, harta yang didapat dari musuh tanpa terjadi peperangan dan ditasharufkan untuk kepentingan dan kemashlahatan kaum Muslimin, sehingga pemimpin bisa mengambil kebijakan berkenaan dengan harta fai` ini yang menurutnya itu adalah yang terbaik. Harta fai` tidak dibagi menjadi lima bagian menurut jumhur ulama, berbeda dengan pendapat ulama Syafi'iyyah dan Zaidiyyah. Lihat, *Bidaayatul Mujtahid*, juz 1 hlm. 321; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 147, 150; *Nihaayatul Muhtaaj*, 5 hlm. 106; *Al-Bahruz Zakhkhaar*, juz 5 hlm. 442.

755 *Al-Muqaddimaat Al-Mumahhidaat*, karya Ibnu Rusyd, juz 1 hlm. 371 dan halaman berikutnya.

756 Manuskrip *"Ad-Durratul Yatiimiyyah fil Ghaniimah,"* karya Syaikh Al-Fazari, 102.

757 HR. Abu Dawud, lihat, *Sunan Abi Dawud*, juz 3 hlm. 195; *Al-Qasthalani*, juz 5 hlm. 201.

758 HR Ibnu Abi Syaibah dan Al-Baihaqi. Lihat, *Sunan Al-Baihaqi*, juz 6 hlm. 351.

Berdasarkan hal ini, ayat yang terdapat dalam surat Al-Hasyr mencakup semua kaum Mukminin, mereka semua sama-sama memiliki hak terhadap tanah itu, dan hal ini tidak bisa tercapai kecuali dengan mengambil langkah tidak membaginya. Ini adalah makna yang dimaksudkan dengan mewakafkan tanah itu menurut ulama Malikiyyah, bukannya wakaf dalam arti sesungguhnya yang menjadikan kepemilikan barang yang diwakafkan tidak bisa dipindahkan ke tangan lain. Karena yang dimaksudkan di dalam masalah ini bukanlah makna wakaf yang seperti itu, maka tanah itu bisa dijual sebagaimana yang dipraktekkan oleh umat. Ulama sepakat bahwa tanah itu bisa diwarisi, sementara wakaf dalam arti yang sesungguhnya tidak bisa diwarisi. Di sana, masih terdapat sejumlah perbedaan antara makna wakaf dalam masalah ini dengan makna wakaf yang sesungguhnya.[759]

2. Praktek Rasulullah saw. yang membiarkan sejumlah kawasan yang beliau taklukkan dan kuasai tanpa beliau bagi. Rasulullah saw. menaklukkan dan menguasai Makkah secara paksa[760] dan di dalamnya terdapat harta benda, namun beliau tidak membaginya. Rasulullah saw. juga menaklukkan dan menguasai Quraizhah, Nadhir dan kawasan-kawasan Arab lainnya, namun beliau tidak membagi tanah kawasan-kawasan itu sedikit pun kecuali hanya Khaibar. Oleh karena itu, dalam hal ini pemimpin bisa memilih, jika ia membaginya sebagaimana pembagian yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw. maka itu adalah baik, namun jika ia membiarkannya tanpa dibagi sebagaimana yang juga pernah dipraktekkan Rasulullah saw. maka itu juga baik.[761]

3. Ijma' para sahabat atas kebijakan yang diambil oleh Umar Ibnul Khaththab r.a. tatkala ia berhasil menaklukkan dan menguasai kawasan Irak. Waktu itu, ia membiarkan tanah kawasan itu berada di tangan para penduduknya dan memberlakukan jizyah atas diri mereka dan *kharaaj* (pajak bumi) atas tanah mereka itu. Hal ini ia lakukan di hadapan para sahabat dengan berargumentasi dengan beberapa ayat yang terdapat dalam surat al-Hasyr yang telah disebutkan di atas. Tidak ada riwayat yang menyebutkan bahwa waktu ada di antara sahabat yang mengingkari dan tidak menyetujuinya, sehingga hal itu berarti sebuah ijma' dari mereka. Adapun beberapa sahabat yang pada awalnya tidak setuju, seperti Bilal r.a dan Salman r.a, maka akhirnya mereka pun menyetujuinya setelah itu.[762]

4. Secara nalar, apabila tanah kawasan-kawasan yang ditaklukkan dan dikuasai yang hampir mencakup sebagian besar kawasan Islam di dunia pada dekade berlangsungnya gelombang invasi dan penaklukan yang dilakukan dalam perjalanan sejarah Islam, apabila tanah kawasan-kawasan itu dibagi di antara para pasukan yang ikut berperang dalam proses penaklukan, maka apa yang akan tersisa untuk generasi setelah mereka? Dan dari mana kas negara bisa mendapatkan sumber-sumber dana untuk anggaran pembangun-

759 *Al-Muntaqaa 'alal Muwaththa'*, juz 3 hlm. 223 dan halaman berikutnya; *Zaadul Ma'aad*, juz 2 hlm. 69.

760 Sebagaimana yang diriwayatkan oleh imam Muslim dalam Shahihnya, dan ini adalah riwayat yang lebih shahih menurut para ulama. Lihat, *Bidaayatul Mujtahid*, juz 1 hlm. 388.

761 *Al-Qasthalani Syarhul Bukhari*, juz 5 hlm. 202; *Zaadul Ma'aad*, juz 2 hlm. 69; *Al-Kharaaj*, karya Abu Yusuf, hlm. 68; *Al-Qiyaas* karya Ibnu Taimiyyah, hlm. 40.

762 *Al-Kharaaj* karya Abu Yusuf, hlm. 27, 35; *Syarhus Sairil Kabiir*, juz 3 hlm. 254; *Al-Qasthalani*, juz 5 hlm. 200; *Al-Amwaal*, hlm. 58.

an dan berbagai kemaslahatan dan kepentingan umum kaum Muslimin?

Oleh karena itu, setelah membaca ayat-ayat fai` yang terdapat dalam surat Al-Hasyr, Umar Ibnul Khaththab r.a. berkata, "Allah SWT telah menjadikan orang-orang yang datang setelah kalian ikut memiliki bagian hak di dalam harta fai` ini. Seandainya aku membaginya, maka niscaya tidak ada apa pun yang tersisa untuk generasi yang datang setelah kalian. Dan sungguh jika aku masih diberi umur, maka niscaya seorang penggembala di Shan'a` akan mendapatkan bagiannya dari harta fai` ini."

Umar Ibnul Khaththab r.a. juga berkata, "Lihatlah daerah-daerah perbatasan itu, bukankah harus ada orang-orang yang selalu menempati dan menjaganya? Lihatlah kota-kota besar itu, seperti Syam, Kufah, Bashrah dan Mesir, bukankah harus ada pasukan yang ditempatkan di sana? Dan semua itu membutuhkan biaya untuk menggaji mereka. Lalu dari mana dana itu bisa didapatkan apabila tanah kawasan-kawasan itu dibagi?" Lalu mereka berkata, "Kami setuju dengan anda dan betapa baik dan tepatnya argumentasi serta pendapat yang anda utarakan."[763]

Jika tanah tersebut dibagi di antara para pasukan, sehingga menyebabkan mereka sibuk dengan aktivitas bercocok tanam dan mengesampingkan tugas jihad, maka tentunya hal itu sangat berpotensi menyebabkan eksistensi umat Islam dengan cepat akan melemah dan menjadi sasaran empuk bagi pihak-pihak yang tidak suka kepada Islam. Akan tetapi jika yang terjadi adalah sebaliknya, yaitu membiarkan tanah kawasan tersebut tetap diolah dan digarap oleh para penduduk setempat, maka hal itu akan memberikan nilai positif bagi perekonomian umum, yaitu tanah tersebut tetap mampu menjaga tingkat produktifitasnya, karena para penduduk kawasan tersebut memiliki pengalaman yang cukup panjang di dalam mengolah lahan tersebut dan memiliki keahlian tinggi dalam bidang pertanian. Berbeda dengan orang Arab yang tidak terbiasa dengan kehidupan pertanian dan hidup menetap.

Dari sejumlah dalil dan argumentasi di atas, maka dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa, berdasarkan pengertian ayat di atas, ijma' ulama salaf dan Sunnah, maka pemimpin atau pemerintah diberi kebebasan memilih sesuai dengan kemaslahatan antara membagi tanah tersebut atau tetap membiarkannya di tangan para pemiliknya dan menetapkan *al-Kharaaj* (pajak bumi) atas tanah tersebut.

Di sini, saya pribadi lebih mengunggulkan untuk memandang harta *al-Fai`* dan *ghaniimah* sebagai dua hal yang sama, yaitu setiap harta yang didapatkan dari tangan musuh, sebagaimana yang ditunjukkan oleh pengertiannya secara bahasa. Sehingga pemimpin atau pemerintah pada batasan tertentu memiliki kewenangan memilih berkenaan dengan kedua jenis harta tersebut antara mengambil kebijakan dengan membaginya atau tidak membaginya disesuaikan dengan kemaslahatan umum, sebagaimana pandangan Umar Ibnul Khaththab r.a..

4. TANAH KAWASAN YANG DITINGGAL LARI OLEH PARA PEMILIKNYA KARENA TAKUT

Ini adalah jenis tanah kedua yang dikenal di kalangan fuqaha dengan sebutan *al-*

---

763 *Syarhus Sairil Kabiir*, juz 3 hlm. 254; *Al-Kharaaj* karya Abu Yusuf, hlm. 24 dan setelahnya; *Al-Amwaal* karya Abu Ubaid, hlm. 57; *Futuuhul Buldaan*, hlm. 275.

Fai`, yaitu harta yang didapatkan dari pihak musuh tanpa terjadi peperangan dan tidak pula dengan mengerahkan kuda maupun unta, seperti *jizyah* dan *al-'Usyuur at-Tijaariyyah*.[764]

Status hukum jenis tanah kedua ini adalah, bahwa kepemilikannya berpindah ke baitul mal dan masuk menjadi aset kekayaan negara atau menurut ungkapan para fuqaha tanah itu menjadi tanah "wakaf," yaitu milik seluruh umat Islam bersamaan dengan dikuasainya tanah tersebut. Imam atau pemimpin menetapkan *al-Kharaaj* (pajak bumi) atas tanah tersebut yang dipungut sebagai "biaya sewa" dari orang yang menggarap dan mengolahnya, baik ia seorang Muslim maupun kafir *mu'aahad*. Tanah itu statusnya menjadi tanah wakaf (baca: milik negara yang dikelola dan digunakan untuk kepentingan umum umat Islam) karena tanah itu bukanlah *gahniimah*, sehingga hukumnya sama seperti hukum harta *al-Fai`* dan menjadi hak seluruh kaum Muslimin.

Para fuqaha tidak berbeda pendapat dalam masalah ini jika harta itu berupa harta tidak bergerak. Hanya saja, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah menurut sebuah pendapat menyebutkan bahwa "pewakafannya" membutuhkan *shiighat* (pernyataan resmi) dari imam supaya tanah itu statusnya menjadi tanah "wakaf." Namun pendapat yang *raajih* adalah tidak seperti itu.[765]

Adapun harta *al-Fai`* yang berupa harta bergerak, maka menurut jumhur statusnya juga diwakafkan dan dipergunakan untuk kepentingan umum kaum Muslimin, atau dengan kata lain kewenangannya diserahkan kepada imam untuk dipergunakan di dalam hal-hal yang menurutnya mengandung kemaslahatan. Sementara itu, menurut ulama Syafi'iyyah, harta *al-Fai`* yang berupa harta bergerak dibagi menjadi lima bagian sama seperti harta *ghaniimah*. Karena ayat tentang *al-Fai`* berbentuk mutlak, sedangkan ayat tentang *ghaniimah* berbentuk *muqayyad*, sehingga selanjutnya ayat yang mutlak dipahami dan dimaknai berdasarkan ayat yang *muqayyad*, dalam rangka mengkompromikan dan mensingkronkan di antara kedua ayat tersebut dengan alasan memiliki kesamaan hukum, karena hukumnya memang satu, yaitu berpindahnya harta dari tangan musuh ke tangan kaum Muslimin, meskipun keduanya memiliki sebab yang berbeda, yaitu jika *ghaniimah* didapatkan dengan terjadinya peperangan sedangkan harta *al-Fai`* tidak dengan terjadinya peperangan.[766]

Hanya saja, pendapat jumhur dalam hal ini lebih shahih. Dalil yang mereka jadikan landasan adalah apa yang diriwayatkan oleh Malik Ibnu Anas dari Umar Ibnul Khaththab r.a., ia berkata, "Harta benda dan aset kekayaan bani an-Nadhir adalah termasuk jenis harta rampasan *al-Fai`* yang diberikan oleh Allah SWT kepada Rasul-Nya yang untuk mendapatkan itu kaum Muslimin tidak mengerahkan seekor kuda dan tidak pula seekor unta pun. Maka harta itu adalah untuk Rasulullah saw. secara khusus. Beliau mengambil dari harta itu untuk kebutuhan nafkah setahun keluarga beliau, sedangkan sisanya beliau pergunakan untuk mempersiapkan kuda dan perlengkapan senjata sebagai bekal perjuangan di jalan Allah SWT"[767]

---

764 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 1 hlm. 389; *Al-Muhadzdzab*, juz 2 hlm. 247; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 5 hlm. 105; *Ahkaamu ahlidz dzimmah*, karya Ibnul Qayyim, hlm. 106.

765 *Fathul Qadiir*, juz 4 hlm. 353; *Al-Kharaaj*, hlm. 23; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 2 hlm. 175; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 66; *Al-Ahkaamus Sulthaaniyyah* karya Al-Mawardi, hlm. 132; *Al-Ahkaamus Sulthaaniyyah* karya Abu Ya'la, hlm. 132; *Mughnil Muhtaaj*, juz 3 hlm. 99; *Asy-Syarhul Kabiir*, karya Al-Maqdisi, juz 10 hlm. 542; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 75, terbitan Anshaarus Sunnah, *Al-Muharrar*, juz 2 hlm. 179.

766 *Zaadul Ma'aad*, juz 3 hlm. 220; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 148, terbitan Tunisia; *Mughnil Muhtaaj*, juz 3 hlm. 93.

767 *Syarhu Muslim*, juz 12 hlm. 70. Imam An-Nawawi berkata, "Perkataan Umar r.a., "Harta benda bani An-Nadiir," maksudnya adalah, sebagian besarnya."

Perkataan Umar Ibnul Khaththab r.a. di atas, "Maka harta itu adalah untuk Rasulullah saw. secara khusus," memperkuat pendapat jumhur ulama bahwa harta *al-Fai`* tidak dibagi menjadi lima bagian. Karena sebagaimana yang dikenal, *fadak* dan *al-'Awaalii* (harta benda bani An-Nadhir di Madinah)[768] adalah khusus untuk Rasulullah saw. dan para imam atau pemimpin setelah beliau, berdasarkan ayat, *"Dan apa saja harta rampasan (fai`) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) mereka, maka untuk mendapatkan itu kamu tidak mengerahkan seekor kudapun dan (tidak pula) seekor untapun, tetapi Allah yang memberikan kekuasaan kepada Rasul-Nya terhadap apa saja yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. Apa saja harta rampasan (fai`) yang diberikan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya."* Maksudnya adalah, bahwa harta *al-Fai`* tidak dibagi sebagaimana harta *ghaniimah*, berdasarkan potongan ayat di atas, *"supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu."*

Jika imam atau pemimpin ingin menggunakan harta *al-Fai`* untuk memberi semacam bantuan langsung tunai kepada kaum Muslimin, maka bisa dilakukan dengan cara membentuk lembaga khusus yang membuat daftar nama mereka dan penyaluran bantuan itu dilakukan dengan menggunakan cara yang dianggap mudah, seperti dengan cara bulanan atau yang lainnya.[769]

5. TANAH KAWASAN YANG DITAKLUKKAN DENGAN PERJANJIAN DAMAI

Status hukum jenis tanah ketiga ini adalah sesuai dengan tuntutan isi perjanjian damai yang dibuat dan disepakati oleh kedua belah pihak, yaitu perjanjian damai itu ada kalanya berdasarkan kesepakatan bahwa tanah kawasan tersebut adalah untuk kaum Muslimin, atau berdasarkan kesepakatan bahwa tanah kawasan itu tetap untuk para penduduk setempat seperti tanah Yaman dan Al-Hirah.

Apabila perjanjian damai itu atas dasar kesepakatan bahwa tanah kawasan tersebut untuk kaum Muslimin, maka status hukum tanah itu menjadi tanah wakaf untuk kaum Muslimin secara umum, sama seperti tanah yang dikuasai dan ditaklukkan secara paksa, serta dianggap termasuk bagian dari wilayah negeri Islam, sama seperti tanah kawasan yang ditinggal lari oleh para penduduknya. Landasannya adalah, bahwa Rasulullah saw. menaklukkan tanah Khaibar dan membuat kesepakatan damai dengan penduduknya bahwa mereka tetap diperkenankan mengolah dan mengelola tanah Khaibar dan mereka mendapatkan bagian separoh dari buah kurma yang dihasilkannya. Jadi, tanah Khaibar itu adalah untuk kaum Muslimin, bukan untuk penduduk Khaibar. Abdullah Ibnu Umar r.a. berkata, *"Rasulullah saw. mempekerjakan penduduk Khaibar untuk mengolah dan menggarap tanah Khaibar dengan upah separodari hasilnya."*[770] Rasulullah saw. membuat perjan-

768 *Siirah Ibnu Hisyam,* juz 2 hlm. 337.

769 *Al-Bahruz Zakhkhaar,* juz 5 hlm. 442; *Al-Muhadzdzab,* juz 2 hlm. 248.

770 HR. Al-Bukhari, Al-Baihaqi dan Abu Dawud. Lihat, Shahih Al-Bukhari, juz 3 hlm. 105, juz 5 hlm. 140; *Sunan Al-Baihaqi,* juz 6 hlm. 113; *Sunan Abu Dawud,* juz 3 hlm. 357.

jian damai dengan bani An-Nadhir atas dasar kesepakatan bahwa mereka harus pergi keluar meninggalkan Madinah dan mereka boleh membawa barang dan harta benda sebanyak muatan unta kecuali barang-barang berupa senjata.[771]

Bentuk tanah ketiga ini dibebani *al-Kharaaj* (pajak bumi) dan status pemberlakuan *al-Kharaaj* itu mengikuti tanahnya, tanpa memandang siapa pemiliknya. Maka oleh karena itu, apabila ada seorang Muslim membeli sebagian dari tanah tersebut, maka ia tetap berkewajiban membayar *al-Kharaaj* untuk sebagian tanah yang ia beli tersebut. Karena *al-Kharaaj* itu statusnya dianggap sebagai ganti biaya sewa pemanfaatan tanah tersebut. Ini adalah perkara yang telah disepakati oleh para fuqaha.[772]

Adapun apabila perjanjian damai itu atas dasar kesepakatan bahwa tanah kawasan tersebut tetap untuk para penduduk kawasan itu, maka berdasarkan kesepakatan fuqaha tanah itu tetap menjadi milik mereka sesuai dengan isi perjanjian damai yang disepakati dan kaum Muslimin berkewajiban melaksanakan syarat-syarat perjanjian damai itu secara utuh selama pihak kedua juga masih menghormati perjanjian damai tersebut. Akan tetapi tanah tersebut dibebani *al-Kharaaj* yang harus mereka tunaikan dan *al-Kharaaj* itu masuk kas baitul mal.[773] *Al-Kharaaj* ini status hukumnya dianggap seperti *al-Jizyah*, sehingga kapan mereka (penduduk kawasan tersebut) masuk Islam, maka menurut jumhur dan Syi'ah Imamiyyah, kewajiban membayar *al-Kharaaj* itu gugur dan mereka tidak berkewajiban untuk membayarnya lagi[774] berdasarkan surat yang ditulis oleh Umar Ibnu Abdil Aziz kepada para pegawainya, bahwa tidak ada beban *al-Kharaaj* atas penduduk tanah tersebut yang masuk Islam. Sedangkan menurut ulama Hanafiyyah dan Syi'ah Zaidiyyah, beban *al-Kharaaj* itu tetap tidak gugur, karena menurut mereka *al-Kharaaj* mengandung makna ongkos biaya dan mengandung makna hukuman, sehingga oleh karena itu *al-Kharaaj* tetap diberlakukan atas penduduk tanah tersebut yang baru masuk Islam setelah itu dan tidak diberlakukan atas mereka yang sebelumnya memang telah masuk Islam.[775]

Menurut ulama Syafi'iyyah dan sebagian ulama Hanabilah, kawasan pihak yang melakukan perjanjian damai dengan kaum Muslimin itu dianggap sebagai *Daarul 'ahdi* atau *Daarush shulhi* (kawasan perdamaian).[776] Sedangkan menurut jumhur dianggap sebagai *Daarul Islaam* (masuk kawasan negara Islam) dan para penduduknya menjadi *ahludz dzimmah* yang dibebani untuk membayar *jizyah*.

771 *Asy-Syarhul Kabiir*, karya Ibnu Qudamah Al-Maqdisi, juz 10 hlm. 542..

772 *Al-Mudawwanah*, juz 3 hlm. 26; *Al-Muntaqaa 'alal Muwaththa'*, juz 3 hlm. 219; *Al-Kharsyi*, juz 3 hlm. 149, cet. II; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 75; *Al-Muharrar*, juz 2 hlm. 179; *Ahkaamu Ahlidz Dzimmah*, hlm. 106; *Miftaahul Karaamah*, juz 4 hlm. 249; *Al-Mukhtasharun Naafi'*, hlm. 14.

773 *Al-Kharaaj*, hlm. 63; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 3 hlm. 274; *Haasyiyatu Ibni Abidin*, juz 2 hlm. 53; *Haasyiyatud Dasuqi*, juz 2 hlm. 175; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 148; *Al-Umm*, juz 4 hlm. 103, 193; *Asy-Syarhul Kabiir*, karya Al-Maqdisi, juz 10 hlm. 543; *Ahkaamu Ahlidz Dzimmah*, hlm. 105; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 1 hlm. 467. Perlu dicatat bahwa referensi-referensi ini menurut ulama Hanabilah menetapkan adanya *al-Kharaaj* yang diserahkan kepada kaum Muslimin. Akan tetapi dalam *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 686, bab *Hukmul aradhiinal maghnuumah* (bab hukum tanah yang didapatkan dari tangan musuh) tersebutkan bahwa perjanjian damai atas dasar bahwa tanah kawasan yang ada tetap untuk para penduduk kawasan tersebut seperti tanah Yaman dan Al-Hirah tidak dibebani *al-Kharaaj*, sebagaimana tanah mati yang dihidupkan oleh kaum Muslimin seperti tanah Bashrah juga tidak terbebani *al-Kharaaj*.

774 *Lubaabul Lubaab*, hlm. 73, *Sunan Al-Baihaqi*, juz 9 hlm. 141, *Al-Muharrar fil fiqhil Hanbali*, juz 2 hlm. 179, *Miftaahul Karaamah*, juz 4 hlm. 239, *Al-Mukhtasharun Naafi'*, hlm. 114.

775 *At-Talwiih 'alat Tawdhiih*, juz 2 hlm. 152, *Al-Muntaza'ul Mukhtaar*, juz 1 hlm. 575.

776 *Al-Ahkaamus Sulthaaniyyah* karya Al-Mawardi, hlm. 133, *Al-Ahkaamus Sulthaaniyyah* karya Abu Ya'la, hlm. 133, *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 3 hlm. 75.

B. HUKUM-HUKUM TANAH YANG SEJAK AWAL MENJADI BAGIAN DARI WILAYAH NEGARA

Dalam kaitannya dengan masalah ini, tanah ada dua macam, yaitu, tanah bertuan dan tanah mubah (tidak bertuan).

Tanah bertuan ada dua macam, yaitu tanah yang digunakan (*al-Ardhul 'aamirah*) dan tanah kosong yang tidak digunakan (terbengkalai).

Tanah mubah juga ada dua macam, yaitu pertama tanah mubah yang menjadi prasarana untuk kawasan di mana tanah itu berada seperti tempat untuk mencari kayu bakar dan menggembala binatang ternak. Kedua, tanah yang tidak menjadi prasarana untuk kawasan di mana tanah itu berada, yaitu yang disebut tanah mati atau yang pada masa sekarang dikenal dengan sebutan tanah milik negara.

Yang dimaksud dengan tanah bertuan yang digunakan adalah tanah yang dimanfaatkan seperti untuk bertempat tinggal, untuk lahan pertanian dan yang lainnya. Sedangkan tanah bertuan yang kosong dan tidak digunakan (terbengkelai) adalah tanah yang tidak memiliki sumber air atau tidak dimanfaatkan untuk tempat tinggal atau diinvestasikan dan dikembangkan atau yang lainnya. Berikut ini kami kemukakan pandangan garis besar tentang hukum masing-masing dari jenis-jenis tanah di atas.

1. HUKUM TANAH BERTUAN (TANAH MILIK) YANG DIHUNI

Yaitu tidak boleh ada seorang pun melakukan bentuk-bentuk pentasharufan dan pemanfaatan terhadap tanah tersebut tanpa seijin pemiliknya.

2. HUKUM TANAH BERTUAN YANG TIDAK DIGUNAKAN DAN TERBENGKELAI YANG TIDAK LAGI MEMILIKI SUMBER AIR

Tanah ini adalah tetap hak milik pemiliknya meskipun sudah tidak digunakan dan terbengkelai sejak lama. Tanah ini tetap boleh ia jual, atau ia hibahkan, atau disewakan, dan diwarisi jika ia meninggal dunia. Ini apabila memang pemiliknya diketahui. Adapun jika tidak diketahui, maka hukumnya sama seperti hukum *luqathah* (barang temuan).

Adapun *al-Kala`* (rerumputan yang tumbuh dengan sendirinya tanpa campur tangan manusia) yang tumbuh di atas tanah milik, maka hukumnya adalah mubah (untuk umum tidak milik siapa pun) dan siapa pun boleh mengambilnya kecuali rumput yang telah dipotong dan dikumpulkan oleh si pemilik tanah, maka rumput yang telah ia potong itu adalah menjadi miliknya. Hal ini berdasarkan hadits, *"Manusia bersekutu (sama-sama memiliki hak) di dalam tiga hal, yaitu, air, rumput dan api."*[777] Apabila si pemilik tanah memotong, mengumpulkan dan menyimpan rumput yang tumbuh di atas tanah miliknya, maka rerumputan yang telah ia potong dan kumpulkan itu berubah menjadi miliknya. Karena dengan begitu ia berarti telah melakukan penguasaan atas harta mubah yang tidak bertuan, sehingga dengan begitu harta mubah itu berubah menjadi miliknya, sama seperti air yang disimpan di dalam wadah atau bejana serta bentuk-bentuk harta mubah lainnya. Rasulullah saw. bersabda, *"Barangsiapa sampai lebih dahulu kepada sesuatu (harta mubah) yang belum ada seorang Muslim pun yang mendahuluinya, maka sesuatu itu untuknya."*[778]

---

777 HR. Ahmad dan Abu Dawud dari sebagian sahabat dengan redaksi, *"Kaum Muslimin bersekutu dalam tiga hal, yaitu, air, rumput dan api."* Juga dengan redaksi seperti di atas. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. dengan tambahan, *"dan harganya adalah haram (tidak boleh dijual)."* Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ath-Thabrani di dalam *Mu'jam*nya dari Abdullah Ibnu Umar r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh selain mereka. Lihat, *tahqiiq* dan *takhriij* hadits-hadits kitab *"Tuhfatul Fuqahaa',"* 3 hlm. 430 dan halaman berikutnya, *Nashbur Raayah,* juz 4 hlm. 294; *Subulus Salaam,* juz 3 hlm. 86.

778 HR. Abu Dawud dari Asmar Ibnu Mudharris r.a. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Adh-Dhiya` dalam

Bentuk-bentuk harta mubah lainnya, seperti tempat merumput yang tidak dimiliki siapa pun, pepohonan rindang yang tidak dimiliki siapa pun, ikan, burung dan lain sebagainya, hukumnya sama dengan hukum rerumputan.

Adapun kayu kering dan kayu basah yang terdapat di pepohonan yang rindang dan lebat yang menjadi milik seseorang, maka tidak ada seorang pun yang boleh memotong dan mengambilnya tanpa seijin si pemilik pohon. Karena kayu-kayu itu adalah milik si pemilik pepohonan tersebut, sebab kayu-kayu pepohonan itu tumbuh bersemi dan berkembang ketika pepohonan itu menjadi miliknya, meskipun tumbuh dan berseminya kayu-kayu itu terjadi dengan sendirinya tanpa sedikit pun ada campur tangan dari pemiliknya. Karena kepemilikan kayu-kayu itu adalah memang sesuatu yang dimaksudkan dari kepemilikan pepohonannya, sehingga kayu-kayu itu menjadi milik orang yang memiliki pepohonannya. Berbeda halnya dengan rerumputan yang tumbuh dengan sendirinya di atas tanah, karena rerumputan itu bukanlah yang dimaksudkan dari pemilikan tanah di mana rerumputan itu tumbuh, akan tetapi yang dimaksudkan dan dikehendaki dari kepemilikan tanah itu adalah menanaminya dan menjadikannya lahan pertanian.[779]

Adapun jika rerumputan itu memang sengaja ditanam di atas tanah milik, maka rerumputan itu statusnya adalah milik pribadi si pemilik tanah yang menanamnya tersebut.

3. HUKUM LAHAN TIDAK BERTUAN (TANAH MUBAH)

Sebagaimana yang telah kita ketahui bersama, tanah mubah ada dua macam,

1. Lahan mubah yang menjadi prasarana penduduk kawasan sekitarnya untuk tempat menggembala binatang ternak, tempat mencari kayu bakar, tempat pemakaman, atau tempat bermain anak-anak, baik apakah lahan itu terletak di daerah kawasan tersebut maupun di luarnya, maka lahan itu adalah untuk mereka, bukan lagi menjadi lahan mati murni. Sehingga oleh karena itu, imam atau pemerintah tidak boleh memasrahkannya (*al-Iqthaa'*) kepada siapa pun, karena hal itu akan merugikan penduduk kawasan tersebut. Akan tetapi lahan itu dimanfaatkan kayu dan pepohonannya oleh semua orang, baik penduduk kawasan tersebut maupun orang luar. Penduduk kawasan setempat tidak boleh melarang orang luar untuk ikut memanfaatkannya, karena lahan itu sebenarnya bukanlah milik mereka.

Batasan lahan tersebut yang dianggap dekat kepada kawasan setempat dan masih masuk menjadi kawasan prasarananya adalah, sejauh seseorang yang ada di sana masih bisa mendengar suara orang yang memanggilnya dari ujung lahan milik. Namun jika sudah tidak bisa mendengar suara panggilan itu lagi, maka itu sudah dianggap lahan mati yang tidak dianggap menjadi kawasan prasarana kawasan setempat. Tanah yang memiliki status sama dengan tanah ini adalah, tanah bergaram, tanah yang mengandung *al-Qaar* (material berwarna hitam yang digunakan untuk melapisi tubuh perahu, tir, aspal), tanah yang memiliki kandungan minyak bumi dan tanah yang memiliki kandungan material yang dibutuhkan oleh kaum Muslimin, maka tanah itu tidak dianggap sebagai lahan mati, sehingga imam atau pemerintah tidak boleh memasrahkannya (*al-Iqthaa'*)

---

kitab, "*Al-Mukhtaarah.*" Sementara Al-Baghawi berkata, "Aku tidak mengetahui ada hadits yang diriwayatkan dengan sanad ini kecuali hanya hadits ini." Lihat, *Nailul Awthaar,* juz 5 hlm. 302 dan halaman berikutnya.

779 *Al-Badaa'i',* juz 6 hlm. 192 dan halaman berikutnya.

kepada siapa pun, akan tetapi lahan itu adalah hak bagi masyarakat Islam secara umum.

2. Lahan mubah yang tidak menjadi prasarana kawasan sekitarnya, yaitu yang dikenal dengan sebutan lahan mati menurut istilah fuqaha.

Lahan mati adalah lahan yang tidak menjadi milik siapa pun dan tidak dimanfaatkan, karena lahan itu tidak memiliki sumber air misalnya, atau karena sebaliknya yaitu lahan itu selalu digenangi air, atau karena hal-hal lainnya yang menyebabkan lahan itu tidak layak untuk dijadikan lahan bercocok tanam, seperti lahan itu kebanyakan komposisinya adalah pasir misalnya, sementara lahan itu tidak menjadi milik seorang Muslim atau seorang kafir dzimmi, juga menurut pendapat Abu Yusuf lahan itu letaknya jauh dari perkampungan penduduk, sekiranya jika ada orang berteriak dari rumah yang terletak paling ujung, maka suaranya tidak terdengar sampai ke lahan tersebut.

Hanya saja, syarat yang terakhir ini menurut zhahir riwayat adalah tidak diperhitungkan. Akan tetapi syaratnya cukup penduduk kawasan setempat tidak menjadikan lahan itu sebagai prasarana mereka, meskipun lahan itu terletak dekat dari kampung mereka. Ini adalah pendapat yang difatwakan menurut ulama Hanafiyyah.

Oleh karena itu, apabila lahan seperti itu adalah milik seseorang, maka berarti lahan itu tidak lagi masuk kategori lahan mati. Namun sekalipun lahan itu bertuan, akan tetapi jika tidak diketahui siapa orangnya, maka status lahan itu adalah sebagai *luqâthah* yang kewenangannya berada di tangan imam atau pemerintah.

Menghidupkan lahan mati maknanya adalah, memperbaiki dan memanfaatkannya dengan cara mendirikan bangunan di atasnya, atau menanaminya pepohonan, atau menyiraminya, atau menyemburkan kandungan airnya atau membajaknya dan menjadikannya lahan bercocok tanam, sekiranya lahan itu kembali layak untuk dimanfaatkan.[780] Adapun jika seandainya yang dilakukan hanya baru sebatas membuat tapal batas dengan meletakkan bebatuan atau gundukan-gundukan tanah memanjang di kanan kiri tanah tersebut atau memagarinya dengan pagar kecil (*at-Tahjiir*), maka ia belum dianggap memiliki tanah itu, karena apa yang ia lakukan itu belum disebut menghidupkan lahan mati. Akan tetapi, dengan apa yang dilakukannya itu, dirinya baru disebut sebagai *al-Mutahajjir* (orang yang membuat tapal batas) dan dengan begitu ia baru menjadi orang yang paling berhak terhadap lahan itu berdasarkan kesepakatan para imam,[781] berdasarkan hadits, "*Barangsiapa sampai lebih dahulu kepada sesuatu (harta mubah, lahan mati) yang belum ada seorang Muslim pun yang mendahuluinya, maka ia adalah orang yang paling berhak terhadap sesuatu itu.*" Juga hadits, "*Mina adalah al-Munaakh (tempat penderuman, tempat tinggal sementara) bagi orang yang datang lebih dahulu.*"[782]

780 *Al-Badaa'i',* juz 6 hlm. 194; *Takmilatu Fathil Qadiir,* juz 8 hlm. 136 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 306 dan halaman berikutnya.

781 *Al-Badaa'i',* juz 6 hlm. 195; *Takmilatu Fathil Qadiir,* juz 8 hlm. 138; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 307; *Asy-Syarhul Kabiir,* karya Ad-Dardir, juz 4 hlm. 70; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 366; *Al-Mughnii,* juz 5 hlm. 518, 538; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 425.

782 HR. Ahmad, Abu Dawud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Al-Baihaqi dari Aisyah r.a. At-Tirmidzi mengatakan bahwa ini adalah hadits *hasan*. *Al-Munaakh* artinya adalah, tempat penderuman unta dan tempat untuk bermukim sementara. Lihat, *takhrij* dan *tahqiiq* hadits-hadits kitab, *"Tuhfatul Fuqahaa',"* karya Prof. Dr. Wahbah Az-Zuhaili yang bekerja sama dengan Prof. Al-Muntashir Al-Kattani, juz 3 hlm. 442; *Nailul Awthaar,* juz 8 hlm. 22.

Barangsiapa membuat semacam pembatas (*at-Tahjiir*) di atas lahan mati, namun ia biarkan saja dan tidak ia kelola selama tiga tahun, maka pihak imam atau pemerintah menarik kembali tanah itu dan diserahkan kepada orang lain. Karena sebagaimana yang telah kami katakan, *at-Tahjiir* belum dianggap sebagai bentuk menghidupkan lahan mati, akan tetapi itu hanya baru sebatas memberi tanda dengan meletakkan bebatuan disekitar tanah tersebut. Orang yang melakukan *at-Tahjiir* di atas lahan mati diberi hak penangguhan sampai tiga tahun ini diambil dari perkataan Umar Ibnul Khaththab r.a., *"Al-Muhtajir (orang yang membuat dan meletakkan pembatas di atas lahan mati) tidak lagi memiliki hak setelah tiga tahun (jika selama masa itu ia membiarkan dan tidak mengolah serta mengelola lahan mati itu)."*[783] Batas waktu toleransi di sini ditetapkan tiga tahun, karena waktu tiga tahun itulah yang dibutuhkan untuk mempersiapkan segala sesuatu yang dibutuhkan untuk melanjutkan proses penghidupan lahan mati.

4. APAKAH MENGHIDUPKAN LAHAN MATI BUTUH KEPADA IJIN DAN REKOMENDASI DARI HAKIM?

Dalam hal ini, para ulama berbeda pendapat. Imam Abu Hanifah dan ulama Malikiyyah[784] berpendapat bahwa aktivitas menghidupkan lahan mati harus dengan ijin dan rekomendasi imam atau wakilnya, berdasarkan hadits, *"Tidak ada sesuatu untuk seseorang kecuali apa yang diridhai imamnya (pemimpinnya)."*[785] Jika imam tidak memberi ijin dan rekomendasi, berarti ia tidak meridhainya, sehingga pihak yang bersangkutan tidak bisa memiliki lahan itu.

Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf), ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[786] berpendapat, bahwa boleh memiliki lahan mati dengan cara menghidupkannya, sekalipun tanpa seijin imam. Hal ini berdasarkan hadits, *"Barangsiapa menghidupkan lahan mati, maka lahan itu menjadi miliknya, dan tidak ada hak bagi akar yang zhalim."*[787] Hadits ini menetapkan hak kepemilikan bagi orang yang menghidupkan lahan mati tanpa menyebutkan syarat harus dengan ijin dan rekomendasi imam. Juga karena menghidupkan lahan mati hukumnya adalah mubah dan lahan mati itu telah dikuasai oleh orang yang menghidupkannya, sehingga lahan itu pun bisa menjadi miliknya tanpa ijin imam, seperti seseorang yang mendapatkan binatang buruan atau memotong dan mengumpulkan rerumputan.

5. APAKAH SUMUR ATAU ALIRAN AIR YANG DIBUAT DI ATAS LAHAN MATI MEMILIKI BATAS HARIIM[788] (Tanah Di Sekeliling Sumur Atau Aliran Air Yang Tidak Boleh Dimanfaatkan Oleh Orang Lain)?

Jika seseorang membuat sumur atau galian untuk aliran air di atas suatu lahan mati, maka itu dianggap sebagai bentuk meng-

783 HR. Abu Yusuf dalam kitab, *"Al-Kharaaj,"* dari Sa'id Ibnul Musayyab. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 290; *Al-Kharaaj*, hlm. 90.

784 *Al-Badaa'i'*, juz 6 hlm. 194; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 8 hlm. 136; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 309; *Asy-Syarhul Kabiir*, karya Ad-Dardir, juz 4 hlm. 69.

785 HR. Ath-Thabrani dari hadits Mu'adz Ibnu Jabal r.a, sanad hadits ini mengandung unsur kelemahan. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3 hlm. 430, juz 4 hlm. 290.

786 *Al-Badaa'i'*, juz 6 hlm. 194; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 8 hlm. 136; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 309; *Asy-Syarhul Kabiir*, karya Ad-Dardir, juz 4 hlm. 69; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 361; *Al-Mughnii*, juz 5 hlm. 513 dan halaman berikutnya.

787 Hadits ini diriwayatkan dari delapan sahabat, yaitu Aisyah r.a., Sa'id Ibnu Zaid r.a., Jabir Ibnu Abdillah r.a., Abdullah Ibnu Amr Ibnul Ash r.a., Fadhalah Ibnu Ubaid r.a., Marwan Ibnul Hakam r.a., Amr Ibnu Auf r.a. dan Abdullah Ibnu Abbas r.a. Hadits Aisyah r.a. diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan yang lainnya. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 288; *Subulus Salaam*, juz 3 hlm. 83. Tentang penafsiran kalimat, *"dan tidak ada hak bagi akar yang zhalim,"* Hisyam Ibnu Urwah berkata, "Maksudnya adalah seperti seseorang menanam pohon di atas lahan mati yang telah menjadi milik orang lain."

788 *Hariim* adalah tanah atau tempat disekeliling sumur atau aliran air yang harus dilindungi dari orang lain.

hidupkan lahan mati tersebut. Akan tetapi apakah sumur atau galian aliran air itu memiliki batas *hariim*?

Para fuqaha sepakat bahwa sumur atau galian aliran air itu memiliki batas kawasan *hariim*, yaitu tanah di sekeliling sumur atau galian aliran air tersebut yang orang lain tidak boleh mengganggunya dengan cara menghidupkan tanah di dalamnya misalnya. Karena Rasulullah saw. menetapkan batas kawasan *hariim* untuk sumur sebagaimana yang akan kami jelaskan di bagian mendatang. Hanya saja, para fuqaha berbeda pendapat tentang ukuran luas batas kawasan *hariim* untuk sumur tersebut.

Ulama Hanafiyyah sepakat bahwa, batas kawasan *hariim* untuk sumber mata air adalah lima ratus *dziraa'* dari setiap sisinya. Hal ini berdasarkan hadits, *"Sumber mata air memiliki batas kawasan hariim seluas lima ratus dziraa'. Batas kawasan hariim untuk sumur al-'Athan (tempat untuk menderumkan unta dan binatang ternak di dekat tempat untuk memberinya minum) adalah empat puluh dziraa'."*[789]

Adapun batas kawasan *hariim* untuk sumur dan galian aliran air, maka terdapat perbedaan pendapat tentangnya. Ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa batas kawasan *hariim* untuk sumur *al-'Athan*[790] adalah empat puluh *dziraa'*, berdasarkan hadits, *"Barangsiapa membuat sumur (di atas lahan mati), maka baginya kawasan seluas empat puluh dziraa' sekitar sumur itu sebagai tempat untuk menderumkan binatang ternaknya."*[791]

Adapun batas kawasan *hariim* untuk sumur *an-Naadhih*,[792] maka ulama Hanafiyyah berpendapat ukurannya adalah empat puluh *dziraa'* juga, berdasarkan kemutlakan hadits di atas. Karena luas tempat yang dibutuhkan oleh sumur *an-Naadhih* sudah bisa terpenuhi dengan luas empat puluh *dziraa'* di sekeliling sumur seperti yang dibutuhkan oleh sumur *al-'Athan*.

Sementara itu, menurut dua rekan Imam Abu Hanifah, luas kawasan *hariim* untuk sumur *an-Naadhih* adalah enam puluh *dziraa'* berdasarkan hadits di atas yang berbunyi, *"Batas luas kawasan hariim untuk sumber mata air adalah lima ratus dziraa', untuk sumur al-'Athan adalah empat puluh dziraa', sedangkan untuk sumur an-Naadhih adalah enam puluh dziraa'."* Juga karena unta *an-Naadhih* terkadang membutuhkan tanah seluas itu (enam puluh dziraa') supaya ia lebih mudah dan lebih leluasa untuk mengambil airnya.

Adapun batas luas kawasan *hariim* untuk galian aliran air (selokan irigasi), maka Abu Yusuf dan Muhammad berbeda pendapat. Abu Yusuf berpendapat bahwa batas luasnya adalah separoh luasnya galian dari setiap sisinya. Sedangkan Muhammad berpendapat, luasnya adalah sama dengan lebar galian dari setiap sisinya.[793]

789 Az-Zaila'i memberikan komentar tentang hadits ini, bahwa hadits ini adalah hadits *ghariib*. Kemudian ia menjelaskan bahwa bagian awal hadits ini adalah dari tambahan Az-Zuhri. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 292.

790 Sumur *al-'Athan*, dengan huruf 'ain dan tha' dibaca fathah adalah, sumur yang airnya diambil dengan tangan. Kata, *al-'Athan* artinya adalah, tempat meletakkan dan menderumkan unta di sekitar tempat air.

791 HR. Ibnu Majah dan Ath-Thabrani dari Abdullah Ibnu Mughaffal. Ibnu Hajar mengatakan, bahwa sanad hadits ini *dha'iif* (lemah), karena di dalamnya terdapat perawi bernama Isma'il Ibnu Aslam. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad di dalam Musnadnya dari Abu Hurairah r.a. dengan redaksi, *"Kawasan hariim untuk sumur adalah seluas empat puluh dziraa' disekelilingnya yang difungsikan untuk tempat menderumkan unta, kambing, untuk tempat Ibnu sabil atau orang yang ingin minum. Tidak boleh menghalangi orang lain dari mengambil kelebihan air, sehingga hal itu membuatnya tidak bisa merumput disekitar tempat air itu."* Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 291 dan halaman berikutnya; *Subulus Salaam*, juz 3 hlm. 85.

792 Sumur *an-Naadhih* adalah sumur yang airnya diambil dengan menggunakan bantuan unta. Sedangkan *an-Naadhih* adalah sebutan untuk unta yang digunakan untuk mengambil air.

793 *Al-Badaa'i'*, juz 6 hlm. 195; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 8 hlm. 139 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 308 dan halaman berikutnya.

Faedah atau fungsi pemilikan kawasan *hariim* adalah, orang lain dilarang membuat galian sumur di dalam kawasan *hariim* itu atau memanfaatkannya. Jika ada orang yang membuat sumur di dalam kawasan *hariim*, maka si pemilik kawasan *hariim* tersebut boleh menutup dan menimbunnya dengan tanah, atau meminta ganti rugi kepada orang yang membuat sumur tersebut atas kekurangan dan kerugian yang ada kemudian ia menutupnya sendiri.

Sementara itu, ulama Malikiyyah berpendapat bahwa setiap sesuatu yang dilakukan di sekitar kawasan sumur dan dapat mengganggu dan merugikan air sumur itu, maka itulah batas kawasan *hariim* untuk sumur tersebut. Sedangkan untuk sumur yang digunakan untuk kebutuhan binatang ternak dan air minum, maka ada tambahan lagi, yaitu setiap sesuatu yang dilakukan di sekitar sumur tersebut yang dapat mengganggu kelancaran binatang ternak atau orang yang datang untuk minum dari air sumur tersebut.[794]

Sedangkan ulama Syafi'iyyah mengatakan, batas kawasan *hariim* untuk sumur yang digali di atas lahan mati adalah, seukuran yang bisa digunakan untuk tempat mengambil air di samping bibir sumur untuk mengambil airnya jika itu adalah sumur untuk kebutuhan air minum. Sedangkan untuk sumur yang digunakan untuk menyirami lahan pertanian, maka seukuran yang bisa digunakan lewat binatang yang digunakan untuk mengambil air.

Sedangkan batas kawasan *hariim* untuk galian aliran air (selokan irigasi) menurut ulama Syafi'iyyah adalah, tempat membuang dan meletakkan tanah atau lumpur bekas galian dan luberannya. Dalam hal ini patokannya adalah kembali kepada ahlinya.[795] Mereka menggunakan dalil dengan hadits di atas, *"Barangsiapa membuat sumur (di atas lahan mati), maka baginya tanah di sekeliling sumur itu seluas empat puluh dziraa'."* Juga dengan sebuah hadits *mursal* dari Sa'id Ibnul Musayyab, *"Batas kawasan hariim untuk sumur baru adalah dua puluh lima dziraa'. Sedangkan untuk sumur kuno adalah lima puluh dziraa', dan untuk sumur pengairan irigasi adalah tiga ratus dziraa'."*[796]

Sedangkan ulama Hanabilah mengatakan, batas kawasan *hariim* untuk sumur baru adalah dua puluh lima *dziraa'*, sedangkan untuk sumur kuno adalah lima puluh *dziraa'*, berdasarkan hadits Sa'id Ibnul Musayyab di atas.[797]

Masalah *hariim* ini akan dibahas lebih lanjut secara lebih detail lagi pada kajian seputar menghidupkan lahan mati.

MENGHIDUPKAN TANAH MATI (IHYAA`UL MAWAAT, MEMBUKA, MENGGARAP, MEMPERBAIKI DAN MEMULIHKAN LAHAN MATI SERTA MENDIRIKAN BANGUNAN DI ATASNYA)

RANCANGAN PEMBAHASAN

Kajian seputar tema ini mencakup hal-hal berikut,

Pertama: Definisi menghidupkan lahan mati, pensyariatan dan anjuran untuk melakukannya

794 *Asy-Syarhul Kabiir wa Haasyiyatud Dasuqi*, juz 4 hlm. 67.

795 *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 424, *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 363.

796 HR. Abu Dawud dalam *Al-Maraasiil* dari Az-Zuhri dari Sa'id Ibnul Musayyab. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dan Al-Khallal dengan sanad milik keduanya dari Sa'id Ibnul Musayyab dari Abu Hurairah r.a. dalam bentuk *marfuu'* kepada Rasulullah saw. Di dalam sanadnya terdapat perawi bernama Ibnu Abi Ja'far, ia adalah seorang perawi *dha'iif* (lemah). Hadits ini juga diriwayatkan oleh imam Ahmad dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 292 dan halaman berikutnya, *takhriij* hadits-hadits, *"Tuhfatul Fuqahaa',"* juz 3 hlm. 439.

797 *Al-Mughnii*, juz 5 hlm. 540.

Kedua: Tanah mati yang bisa dihidupkan

Ketiga: Tata cara menghidupkan lahan mati, *at-Tahjiir*

Keempat: Syarat-syarat menghidupkan lahan mati

Kelima: Hukum-hukum yang berkaitan dengan menghidupkan lahan mati, pemilikan tanah mati yang dihidupkan dan kadar ukuran yang dimiliki (*hariim*).

A. DEFINISI MENGHIDUPKAN LAHAN MATI, PENSYARIATAN DAN ANJURAN MELAKUKANNYA MENURUT SYARA'

1. DEFINISI

Menghidupkan atau *al-Ihyaa`* secara bahasa artinya adalah membuat sesuatu menjadi hidup, yakni memiliki kekuatan dan kemampuan merasakan atau memiliki kekuatan dan potensi untuk tumbuh berkembang. Sedangkan *al-Mawaat* adalah sesuatu yang tidak memiliki ruh, atau lahan yang tidak bertuan, atau tanah kosong yang terbengkelai. Secara ringkasnya adalah, lahan terbengkelai yang tidak dimanfaatkan. Yang dimaksud dengan *ihyaa`ul mawaat* atau menghidupkan lahan mati adalah, melakukan hal-hal yang bisa menjadi sebab adanya kehidupan yang tumbuh. Dibangun dan difungsikannya suatu lahan diserupakan dengan kondisi hidup, sedangkan membiarkan suatu lahan terbengkelai dan tidak difungsikan diserupakan dengan kondisi tidak ada kehidupan. Menghidupkan lahan mati berarti membangun, meramaikan dan kembali memfungsikannya.

Sedangkan *ihyaa`ul mawaat* secara terminologi syara' adalah, memperbaiki dan memulihkan lahan mati dengan mendirikan bangunan di atasnya, atau menanaminya pepohonan, atau membajak dan mengolahnya untuk ditanami, atau yang lainnya. Sedangkan lahan mati adalah, lahan yang terbengkelai, tidak ada air yang tersedia di dalamnya, tidak bertuan dan tidak dimanfaatkan oleh siapa pun.[798] Atau menurut ulama Hanafiyyah adalah, lahan yang tidak bisa ditanami karena tidak tersedianya air di dalamnya, atau karena selalu tergenangi air, yang tidak bertuan dan jauh dari kawasan berpenghuni. Atau lahan yang tidak menjadi milik siapa pun berdasarkan aktivitas menghidupkannya.[799]

Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah, definisi lahan mati adalah lahan yang tidak dihuni dan tidak dimanfaatkan serta bukan pula menjadi lahan *hariim* bagi lahan yang dihuni dan dimanfaatkan, baik apakah lahan itu dekat dengan lahan yang dihuni dan dimanfaatkan maupun jauh.[800]

Kandungan definisi-definisi di atas adalah, bahwa biasanya yang dimaksud dengan aktivitas menghidupkan lahan mati adalah, memperbaiki dan memulihkan kembali lahan pertanian atau membuatnya menjadi layak dan bisa ditanami dengan cara menghilangkan hal-hal yang menjadi kendala bagi aktivitas bercocok tanam di atasnya berupa bebatuan dan rumput-rumput liar, membuat persediaan air, mengubah tanahnya menjadi layak ditanami, dan membangun pagar di sekelilingnya atau mendirikan bangunan di atasnya.

Menghidupkan lahan mati disebutkan oleh *Asy-Syaari'* (Rasulullah saw.) dalam bentuk mutlak, sehingga dengan begitu di sini patokannya harus kembali kepada *'urf* atau adat kebiasaan. Karena *'urf* atau adat kebiasaan terkadang bisa berposisi sebagai penjelas hal-

798 *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 339; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 4 hlm. 66; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 361; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4 hlm. 205.

799 *Al-Kunzu* karya An-Nasafi beserta *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 6 hlm. 34; *Al-Lubaab ma'al Kitaab*, juz 1 hlm. 218 dan halaman berikutnya.

800 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2 hlm. 361.

hal yang disampaikan oleh *Asy-Syaari'* yang berbentuk mutlak. Menurut adat kebiasaan, menghidupkan lahan mati bisa terjadi dengan salah satu dari lima sebab, yaitu, membersihkan lahan mati tersebut, mengolah dan menjadikannya layak untuk ditanami, membangun pagar di atasnya, membuat lubang parit yang cukup dalam yang jika orang turun ke dalamnya maka ia tidak bisa melihat sekelilingnya, dan mengeluarkan serta menyediakan air di dalamnya.[801]

2. PENSYARIATAN AKTIVITAS MENGHIDUPKAN LAHAN MATI

Pensyariatan aktivitas menghidupkan lahan mati ditetapkan berdasarkan Sunnah yang disebutkan dalam sejumlah hadits yang cukup banyak, di antaranya adalah,

"Barangsiapa menghidupkan suatu lahan mati, maka lahan itu untuknya."[802]

"Barangsiapa menghidupkan suatu lahan mati, maka lahan itu untuknya. Dan tidak ada hak bagi akar yang zhalim."[803]

"Barangsiapa menghuni dan memakmurkan suatu lahan yang bukan milik siapa pun, maka ia adalah orang yang paling berhak terhadapnya."[804]

"Barangsiapa sampai lebih dahulu kepada sesuatu yang belum ada seorang Muslim pun yang mendahuluinya, maka sesuatu itu miliknya." Asmar Ibnu Mudharris r.a. berkata, "Lalu orang-orang pun bergegas keluar dan saling berlomba untuk lebih dahulu membuat tanda dan garis."[805]

Hadits-hadits di atas menunjukkan tentang diperbolehkannya menghidupkan lahan mati yang tidak bertuan dan tidak dimanfaatkan oleh siapa pun, lalu ada seseorang datang menghidupkannya dengan cara mengairinya, atau menanaminya, atau mendirikan bangunan di atasnya, atau memagarinya dengan sesuatu yang secara bahasa sudah bisa disebut pagar. Urwah berkata, "Umar Ibnul Khaththab r.a. pada masa kekhilafahannya dan seluruh fuqaha Al-Amshar menetapkan bahwa lahan mati bisa dimiliki dengan cara menghidupkannya, meskipun mereka berbeda pendapat seputar syarat-syaratnya."

Hadits-hadits di atas juga menunjukkan bahwa agama menganjurkan dan memberi dorongan untuk melakukan aktivitas menghidupkan lahan mati, karena manusia membutuhkan sumber-sumber pertanian dan aktivitas memakmurkan bumi sehingga bisa tercipta kemakmuran ekonomi bagi mereka dan menjamin tersedianya pasokan kebutuhan hidup yang besar dan melimpah.

B. LAHAN MATI YANG DAPAT DIHIDUPKAN

Tidak semua lahan bisa dan layak untuk dihidupkan, akan tetapi ada lahan yang bisa dan layak dihidupkan dan ada lahan yang tidak bisa dihidupkan.

Fuqaha sepakat bahwa lahan yang tidak dimiliki oleh siapa pun dan di dalamnya tidak ditemukan bekas dan tanda-tanda per-

---

801 *Subulus Salaam,* juz 3 hlm. 82.

802 HR. Ahmad dan At-Tirmidzi dari Jabir Ibnu Abdillah r.a. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh at-Tirmidzi, ia berkata, "Ini adalah hadits *hasan shahih."* Hadits ini diriwayatkan oleh delapan sahabat.

803 HR. Ahmad, Abu Dawud dan At-Tirmidzi. Tentang hadits ini, At-Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadits hasan..

804 HR. Malik dalam Al-Muwaththa', Ahmad, Al-Bukhari dan Abu Dawud dari Aisyah r.a. Ibnu Abdil Barr mengatakan, bahwa ini adalah hadits musnad yang shahih dan diterima menurut fuqaha Madinah dan yang lainnya. Abu Ubaid dalam kitab, *"Al-Amwaal,"* meriwayatkan dari Aisyah r.a., *"Barangsiapa menghidupkan suatu lahan yang bukan milik siapa pun, maka ia adalah orang yang paling berhak atas lahan itu."*

805 HR. Abu Dawud dari Asmar Ibnu Mudharris r.a. Lihat hadits-hadits di atas pada kitab, *Nailul Awthaar,* juz 5 hlm. 302; *Nashbur Raayah,* juz 4 hlm. 288 dan halaman berikutnya.

nah dihuni dan dimanfaatkan, bisa dimiliki dengan cara membuka lahan itu dan menghidupkannya.

Mereka juga bersepakat bahwa lahan yang menjadi milik seseorang yang dikenal dan diketahui identitasnya karena ia membelinya atau berdasarkan pemberian yang kepemilikannya atas lahan itu masih berlaku, maka siapa pun tidak boleh menghidupkan lahan itu selain si pemilik lahan tersebut.

Selanjutnya mereka berbeda pendapat seputar jenis-jenis lahan selain kedua jenis lahan di atas,[806]

1. Lahan yang sebelumnya pernah dimiliki dengan cara menghidupkannya, kemudian lahan itu ditinggalkan dan dibiarkan terbengkelai hingga menjadi lahan mati kembali.

   Ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[807] berpendapat bahwa lahan itu tidak bisa dimiliki dengan cara menghidupkannya. Karena hadits-hadits yang memperbolehkan aktivitas menghidupkan lahan mati memberi batasan bahwa lahan yang dihidupkan adalah lahan tidak bertuan, seperti hadits, *"Barangsiapa menghidupkan lahan mati yang bukan milik siapa pun, al-Hadiits,"* juga hadits, *"Tidak ada hak bagi akar yang zhalim."* Juga karena kepemilikan atas suatu harta tidak bisa hilang dan gugur dari harta itu karena ditinggalkan dan dibiarkan.

   Sementara itu, Abu Yusuf[808] berpendapat, bahwa lahan yang tidak diketahui secara pasti ada pemiliknya bisa dimiliki dengan cara menghidupkannya jika lahan itu terletak jauh dari perkampungan. Ukuran jauh di sini adalah, suara teriakan orang dari ujung perkampungan itu tidak sampai terdengar di lahan tersebut. Sedangkan Muhammad berpendapat bahwa jika lahan itu dimiliki pada masa Islam, maka lahan itu tidak dianggap lahan mati dan jika pemiliknya tidak diketahui, maka lahan itu untuk kepentingan kaum Muslimin. Zhahir riwayat yang difatwakan menunjukkan sebuah syarat di sini, yaitu lahan tersebut tidak menjadi prasarana bagi masyarakat perkampungan sekitarnya, sebagaimana yang akan kami sebutkan di bagian mendatang.

   Sedangkan ulama Malikiyyah[809] berpendapat, bahwa lahan yang seperti itu yang bekas-bekas pemanfaatannya telah hilang dan terhapus bisa dimiliki dengan cara menghidupkannya kembali, berdasarkan keumuman hadits, *"Barangsiapa menghidupkan lahan mati, maka lahan itu menjadi miliknya."* Juga karena asal lahan tersebut adalah lahan mubah, maka jika lahan itu telah ditinggalkan dan dibiarkan terbengkelai hingga menjadi lahan mati kembali, maka statusnya kembali menjadi lahan mubah lagi.

2. Lahan mati yang di dalamnya ditemukan bekas-bekas kepemilikan pada masa lampau dari masa jahiliyah, seperti bekas-bekas peninggalan bangsa Romawi, bekas-bekas tempat tinggal bangsa Tsamud dan lain sebagainya, maka menurut keempat madzhab[810] yang ada lahan itu bisa dimiliki dengan cara menghidupkannya dan ini adalah pendapat yang *azhhar* menurut ulama Syafi'iyyah. Karena kepemilikan jahiliyah adalah tidak memiliki kehormatan

806 *Al-Mughnii,* juz 5 hlm. 513 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4 hlm. 206.
807 *Mughnil Muhtaaj,* juz 2 hlm. 362; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 423; *Al-Mughnii,* juz 5 hlm. 514; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4 hlm. 206.
808 *Al-Kitaab ma'al Lubaab,* juz 2 hlm. 219; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 6 hlm. 35; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 307.
809 *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 4 hlm. 66, 68; *Asy-Syarhush Shaghiir,* juz 4 hlm. 87.
810 Op.cit.

yang harus dihormati dan dilindungi. Juga berdasarkan hadits, *"Lahan kuno adalah milik Allah SWT dan Rasul-Nya kemudian setelah itu untuk kamu sekalian."*[811] Maksudnya lahan yang terbengkelai sejak masa lampau, sekiranya lahan itu tidak dimiliki pada masa Islam.

Pendapat kedua imam Asy-Syafi'i mengatakan bahwa lahan seperti itu tidak bisa dimiliki dengan cara menghidupkannya, karena lahan itu bukanlah termasuk kategori lahan mati.

3. Lahan milik seorang Muslim atau seorang kafir dzimmi yang kepemilikannya terjadi pada masa Islam namun siapa identitas pemiliknya tidak diketahui secara pasti.

Menurut ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyah dan sebuah versi riwayat dari imam Ahmad, lahan seperti itu bisa dimiliki dengan cara menghidupkannya, berdasarkan keumuman hadits-hadits yang menjelaskan tentang pensyariatan menghidupkan lahan mati. Juga karena lahan itu adalah termasuk lahan mati yang tidak ada suatu kaum tertentu yang memiliki hak di dalamnya, sehingga statusnya menyerupai lahan tidak bertuan.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah berpendapat bahwa lahan seperti itu statusnya adalah sebagai harta hilang yang perkaranya diserahkan kepada imam untuk dijaga dan dilindungi sampai pemilik lahan itu muncul, atau dijual lalu hasil penjualannya disimpan atau dipinjam oleh negara dan jika pemiliknya datang maka diganti dengan diambilkan dari baitul mal. Yakni, lahan itu tidak bisa dimiliki dengan cara menghidupkannya.

Sedangkan yang shahih menurut ulama Hanabilah adalah, bahwa lahan itu tidak bisa dimiliki dengan cara menghidupkannya. Sehingga jika lahan itu dihidupkan, maka itu tidak memiliki pengaruh atau konsekuensi apa-apa dan itu adalah sebagai harta *al-Fai`* yang statusnya disamakan dengan lahan musuh yang ditinggal lari oleh para pemiliknya karena takut kepada kita. Yakni, lahan itu digunakan untuk kepentingan dan kemashlahatan umum.[812]

Kesimpulannya adalah, bahwa ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah sepakat bahwa lahan seperti itu tidak bisa dimiliki dengan menghidupkannya. Sedangkan ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah berpendapat lahan itu boleh dihidupkan.

- **PENJELASAN SEPUTAR PENDAPAT MADZHAB-MADZHAB YANG ADA TENTANG LAHAN MATI YANG BOLEH DIHIDUPKAN**

Ada baiknya di sini dijelaskan pendapat masing-masing madzhab tentang lahan yang bisa dihidupkan.

1. Pendapat ulama Hanafiyyah[813]

Lahan mati adalah, lahan yang tidak menjadi milik siapa pun dan tidak ada hak khusus bagi seseorang di dalamnya yang letaknya berada di luar wilayah suatu negeri. Oleh karena itu, tidak ada yang namanya lahan mati di dalam kawasan wilayah suatu negeri. Begitu juga lahan tidak bertuan yang meskipun terletak di luar wilayah kawasan suatu negeri, namun lahan itu menjadi prasarana untuk penduduk negeri tersebut, seperti sebagai lahan

---

811 HR. Sa'id Ibnu Manshur di dalam Sunannya dan Abu Ubaid dalam kitab, *"Al-Amwaal,"* dari Thawus. Lihat, *Al-Mughnii*, juz 5 hlm. 514.

812 Op.cit.

813 *Al-Lubaab ma'al Kitaab*, juz 2 hlm. 219 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i'*, juz 6 hlm. 194; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 34; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5 hlm. 307; *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 136.

untuk merumput dan mencari kayu bakar misalnya. Oleh karena itu, tidak boleh menghidupkan lahan yang terletak dekat dengan kawasan berpenghuni, karena lahan itu menjadi prasarana bagi para penduduk kawasan sekitarnya. Lahan itu harus tetap dibiarkan untuk kepentingan para penduduk daerah sekitarnya, seperti tempat untuk merumput binatang ternak mereka dan lain sebagainya, sebab mereka memang membutuhkan lahan tersebut, oleh karena itu tidak bisa dimasukkan ke dalam kategori lahan mati seperti jalan dan sungai.

Jadi yang penting adalah, lahan tidak bertuan yang terletak di luar wilayah kawasan negeri adalah, lahan itu tidak menjadi prasarana penduduk negeri tersebut, baik apakah lahan itu dekat dengan daerah berpenghuni maupun jauh. Ini adalah zhahir riwayat dan ini adalah pendapat ketiga imam madzhab dan pendapat yang difatwakan menurut ulama Hanafiyyah.

2. Pendapat ulama Malikiyyah[814]

Lahan mati adalah, lahan yang tidak berada dalam kewenangan seseorang sebab ia menghidupkannya, atau lahan itu tidak menjadi lahan kawasan *hariim* untuk suatu daerah berpenghuni seperti menjadi lahan untuk mencari kayu atau tempat menggembala binatang ternak untuk suatu wilayah berpenduduk. Apabila ada suatu lahan mati yang pernah dihidupkan akan tetapi bekas-bekas pemanfaatannya seperti bangunannya atau tanamannya dan sebagainya telah musnah, maka kepemilikan pihak pertama yang pernah menghidupkannya itu tidak bisa terputus dan terhapus kecuali dengan cara dihidupkan kembali oleh orang kedua setelah lahan itu kosong sejak lama dan batas lamanya ini dikembalikan kepada adat kebiasaan yang berlaku. Jika begitu, maka lahan itu berubah menjadi milik pihak kedua yang menghidupkan kembali lahan tersebut. Baik apakah lahan tersebut terletak dekat dari wilayah berpenghuni maupun jauh. Hanya saja, jika lahan itu terletak dekat dengan wilayah berpenghuni, maka untuk menghidupkannya kembali harus membutuhkan ijin dan rekomendasi dari hakim.

3. Pendapat ulama Syafi'iyyah[815]

Lahan mati adalah lahan yang tidak berpenghuni dan tidak pula menjadi lahan *hariim* untuk suatu kawasan berpenghuni, baik apakah lahan itu terletak dekat dengan kawasan berpenghuni maupun jauh. Atau lahan mati adalah lahan yang belum pernah dihuni dan dimanfaatkan sama sekali dalam wilayah negeri Islam. Lahan yang menjadi *hariim* untuk daerah yang didiami dan dimanfaatkan tidak bisa dimiliki dengan cara menghidupkannya. Lahan *hariim* adalah lahan yang sangat dibutuhkan supaya kawasan yang didiami bisa dimanfaatkan dan difungsikan secara sempurna dan optimal, seperti lahan untuk tempat melepas kuda, untuk tempat menderumkan unta, untuk membuang sampah dan sebagainya.

4. Pendapat ulama Hanabilah[816]

Lahan mati adalah, lahan yang tidak bertuan, tidak memiliki persediaan air, tidak ada aktivitas kehidupan di atasnya, tidak dimanfaatkan dan tidak difungsikan. Atau lahan yang tidak terikat dengan suatu apa pun dan tidak terikat oleh suatu kepemilikan seseorang yang dilindungi dan dihormati, baik seorang Muslim maupun orang kafir. Akan tetapi, tidak boleh menghidupkan lahan mati yang terletak dekat dengan tanah yang digunakan yang menjadi

814 *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 4 hlm. 66, 68; *Asy-Syarhush Shaghiir,* juz 4 hlm. 87; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah,* hlm. 339.

815 *Mughnil Muhtaaj,* juz 4 hlm. 361, 363; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 423.

816 *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4 hlm. 205; *Al-Mughnii,* juz 5 hlm. 513 dan halaman berikutnya, 516.

prasarana tanah tersebut serta terkait dengan fasilitas dan kemaslahatan-kemaslahatan tanah tersebut, seperti untuk jalur jalan tanah tersebut, tempat yang dilewati suplai air untuk tanah tersebut, tempat untuk membuang sampah tanah tersebut, juga lahan yang terkait dengan fasilitas, prasarana dan kepentingan perkampungan yang terletak di dekatnya, seperti lahan yang menjadi halaman suatu kampung, tempat menggembala binatang ternaknya, tempat mencari kayu, menjadi jalur untuk jalannya dan untuk tempat pengaliran suplai airnya. Patokan tentang jauh dekatnya suatu lahan dengan kawasan berpenghuni dikembalikan kepada kebiasaan yang berlaku.

Kesimpulannya adalah, bahwa pendapat-pendapat di atas memiliki titik kedekatan dalam hal kriteria dasar lahan mati. Pendapat-pendapat di atas hanya berbeda dalam beberapa syarat dan batasan-batasannya saja.

C. TATA CARA MENGHIDUPKAN LAHAN MATI DAN PROSEDUR-PROSEDURNYA

Menghidupkan lahan mati adalah dengan cara memperbaiki dan memulihkannya supaya layak untuk ditanami sesuai dengan adat kebiasaan yang berlaku, sebagaimana yang ditetapkan oleh ulama Syafi'iyyah. Akan tetapi madzhab-madzhab yang ada memiliki berbagai pendapat dan pandangan tentang tema ini.

1. Ulama Hanafiyyah[817]

Memperbaiki dan memulihkan lahan mati adalah dengan cara mendirikan bangunan di atasnya, atau menanaminya, atau membajak dan mengolahnya, atau membuat jembatan, atau membuat saluran irigasi, atau menaburkan benih, atau menyiraminya disertai dengan pembuatan galian saluran irigasi, atau membuat semacam pagar dan gundukan memanjang untuk menjaga air karena itu termasuk bagian dari mendirikan bangunan di atasnya.

Diriwayatkan dari Muhammad, bahwa seandainya orang yang menghidupkan lahan mati hanya membuat galian parit untuk saluran irigasi saja namun ia tidak menyirami lahan tersebut atau hanya melakukan sebaliknya, yaitu hanya menyiraminya saja tanpa dibarengi dengan membuat galian saluran irigasi, maka apa yang dilakukannya itu baru disebut *at-Tahjiir* (membuat tanda) belum sampai disebut menghidupkannya.

2. Ulama Malikiyyah[818]

Menghidupkan lahan mati adalah dengan cara mendirikan bangunan di atasnya, menanaminya pepohonan atau tanaman pertanian, membajak dan mengolahnya, mengalirkan air ke dalamnya dan melakukan salah satu dari tujuh tindakan berikut,

a. Mengeluarkan kandungan airnya berupa sumur atau sumber mata air, maka dengan begitu ia bisa memilikinya, begitu juga dengan lahan yang ia tanami dengan menggunakan air tersebut.
b. Apabila lahan itu selalu digenangi air, maka dengan cara menghilangkan air yang menggenanginya tersebut.
c. Dengan membangun dan memakmurkan lahan tersebut.
d. Menanaminya pohon.
e. Membajak dan mengolahnya.
f. Dengan menebang pepohonannya dengan niat dan maksud ingin meletakkan kekuasaan dan kewenangannya atas tanah tersebut.
g. Dengan menghancurkan bebatuannya disertai dengan meratakan tanahnya.

817 *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 36; *Al-Hidaayah ma'a Takmilatil Fathi*, juz 8 hlm. 139; *Al-Lubaab ma'al Kitaab*, juz 2 hlm. 218.
818 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 4 hlm. 93; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 4 hlm. 69 dan halaman berikutnya; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 339.

3. Ulama Syafi'iyyah[819]

Bentuk dan prosedur menghidupkan lahan mati yang karenanya lahan itu bisa dimiliki adalah berbeda-beda disesuaikan dengan tujuan yang dimaksudkan dari menghidupkan lahan tersebut dan patokannya di sini dikembalikan kepada adat kebiasaan yang berlaku. Adat kebiasaan biasanya mencerminkan suatu kemaslahatan. Karena berkenaan dengan menghidupkan lahan mati, *Asy-Syaari'* menyebutkannya secara mutlak dan secara bahasa tidak memiliki kriteria dan batasan tertentu, maka oleh karena itu patokannya dikembalikan kepada adat kebiasaan yang berlaku, seperti masalah *al-Qabdhu* (pemegangan, penyerahterimaan) terhadap barang yang dijual atau dihibahkan, *al-Hirzu* (penyimpanan dan penjagaan suatu barang) dalam masalah pencurian. Semuanya itu patokannya disesuaikan dengan adat kebiasaan yang berlaku. Patokan dasarnya di sini adalah melakukan persiapan dan prosedur sesuai dengan yang dimaksudkan.

Apabila penghidupan lahan mati tersebut adalah bertujuan untuk dijadikan sebagai lahan tempat tinggal, maka disyaratkan untuk memagari areanya dengan batu bata, atau tanah liat, atau bambu sesuai dengan kebiasaan yang berlaku di daerah setempat. Menurut pendapat yang *mu'tamad*, di sini tidak cukup hanya dengan memagarinya saja, akan tetapi harus disertai dengan mendirikan bangunan. Disyaratkan juga ada sebagian area yang harus diatapi untuk persiapan tempat tinggal dan mendirikan pintu, karena biasanya rumah memang memiliki pintu. Lahan mati yang dihidupkan untuk dijadikan area rumah tempat tinggal tidak bisa dilakukan kecuali dengan melakukan prosedur-prosedur tersebut (mendirikan bangunan, memberinya atap dan pintu).

Apabila lahan mati yang dihidupkan adalah untuk tujuan dijadikan sebagai kandang binatang ternak atau lain sebagainya, seperti untuk gudang tempat menyimpan buah-buahan, hasil panen dan yang lainnya, maka cukup dengan memagarinya dengan mendirikan bangunan sesuai dengan adat kebiasaan yang berlaku. Di sini tidak disyaratkan harus memberinya atap, karena menurut kebiasaan yang berlaku, memang tidak seperti itu. Di sini, menurut pendapat yang lebih *raajih*, disyaratkan harus dibuatkan pintu beserta bangunan atau memagarinya dengan bangunan.

Apabila lahan mati yang dihidupkan adalah untuk tujuan dijadikan sebagai lahan pertanian, maka prosedur yang dilakukan adalah dengan membuat gundukan tanah di sekelilingnya, meratakan tanahnya dan menyediakan suplai air dengan cara membuat galian saluran irigasi dari sungai menuju ke lahan tersebut, atau dengan membuat sumur dan sebagainya, jika memang debit air hujan yang biasa turun tidak mencukupi. Di sini tidak disyaratkan harus benar-benar langsung menanaminya menurut pendapat yang lebih shahih, karena hal itu masuk kategori pemenuhan dari kemanfaatan lahan, sehingga statusnya sudah di luar prosedur menghidupkan lahan mati, sebagaimana tidak disyaratkan harus benar-benar menempati rumah yang dibangun di atas lahan mati yang dihidupkan untuk tujuan dijadikan area tempat tinggal. Kesimpulannya adalah, jika tujuan dari menghidupkan lahan mati tersebut adalah untuk dijadikan lahan pertanian, maka prosedurnya adalah dengan memagarinya, meratakan tanahnya dan menyediakan suplai air.

Apabila lahan mati yang dihidupkan itu adalah untuk tujuan dijadikan sebagai lahan perkebunan, maka prosedur yang dilakukan adalah dengan membuat gundukan tanah di

819 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4 hlm. 365 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 424.

sekeliling lahan seperti yang berlaku di dalam lahan mati yang dihidupkan untuk tujuan dijadikan lahan pertanian, memagarinya sesuai dengan kebiasaan yang berlaku, dan menyediakan suplai air. Menurut pendapat madzhab, di sini disyaratkan juga untuk menanami sebagian areanya. Jadi dengan begitu, prosedur yang harus dilakukan di sini adalah, memagarinya, meratakan tanahnya, menyediakan suplai air dan menanaminya.

4. Ulama Hanabilah[820]

Menghidupkan lahan mati adalah memagarinya dengan pagar yang kuat dan rapat, baik apakah lahan mati itu dihidupkan untuk tujuan mendirikan bangunan di atasnya, untuk lahan pertanian, untuk kandang kambing, untuk ditanami pepohonan maupun yang lainnya, berdasarkan pada hadits, *"Barangsiapa memagari suatu lahan tanah (mati), maka lahan itu miliknya."*[821] Juga karena pagar tersebut adalah sebuah pembatas yang kuat, maka oleh karenanya, hal itu sudah dianggap sebagai bentuk menghidupkan lahan mati.

Menghidupkan lahan mati juga bisa dilakukan dengan cara mengalirkan air ke lahan tersebut, baik diambilkan dari air sungai maupun air sumur, jika memang lahan tersebut tidak bisa ditanami kecuali dengan air tersebut, atau dengan membuat sumur di atasnya dan sumur itu memang mengeluarkan air. Namun jika sumur tersebut airnya tidak keluar, maka status dirinya baru disebut sebagai *al-Muhtajir* (meletakkan tanda pembatas) yang ingin menghidupkan lahan tersebut.

Atau juga bisa dengan menanaminya pohon, atau melindungi lahan tersebut dari sesuatu yang lahan itu tidak bisa ditanami kecuali dengan melindunginya dari sesuatu tersebut, seperti jika lahan tersebut berupa tanah *al-Bathaa'ih* (lembah yang luas dan dipenuhi dengan kerikil-kerikil lembut).

Secara garis besar, menghidupkan lahan mati adalah adakalanya dengan memagarinya dengan pagar yang kuat, atau menyediakan kebutuhan airnya, atau menanaminya pohon.

Menghidupkan lahan mati tidak bisa dilakukan hanya dengan semata-mata membajak, mengolah dan menanaminya tanaman pertanian, karena hal itu sifatnya hanya sementara dan tidak permanen, berbeda halnya jika menanaminya pohon. Begitu juga, menghidupkan lahan mati tidak bisa hanya dengan membuat parit di sekeliling lahan yang ingin dihidupkan tersebut, juga tidak bisa dengan memagari sekelilingnya dengan semacam duri dan sejenisnya, akan tetapi itu hanya baru disebut *at-Tahajjur.*

- **Apakah menghidupkan lahan mati bisa terjadi dengan at-Tahjiir?**

At-Tahjiir atau *at-Tahwiith* adalah, pemberian tanda dengan meletakkan semacam bebatuan disekeliling area lahan. Dengan kata lain, membuat pagar disekeliling area lahan dengan menggunakan bebatuan, duri dan sejenisnya. Fuqaha sepakat bahwa tindakan *at-Tahjiir* belum layak disebut menghidupkan lahan mati, akan tetapi orang yang melakukannya baru disebut sebagai orang yang paling berhak terhadap lahan tersebut daripada orang lain.

Ulama Hanafiyyah[822] mengatakan, apabila seseorang melakukan *at-Tahjiir* terhadap suatu lahan, maka ia belum bisa memiliki lahan tersebut, karena *at-Tahjiir* belum dise-

820 *Al-Mughnil*, juz 5 hlm. 538; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4 hlm. 212.

821 HR. Ahmad dan Abu Dawud dari Jabir Ibnu Abdillah r.a. Hadits senada juga diriwayatkan dari Samurah Ibnu Jundub r.a.

822 *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 35; *Takmilatul Fathi*, juz 8 hlm. 138; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 307.

but sebagai bentuk menghidupkan lahan mati menurut pendapat yang shahih. Karena menghidupkan lahan mati adalah mengubahnya menjadi lahan yang layak dan bisa digunakan untuk bercocok tanam. *At-Tahjiir* diambil dari akar kata *al-Hajr* yang berarti melarang dan menghalangi orang lain dengan meletakkan tanda dari batu, atau dengan memotong dan menyingkirkan rerumputan dan tanaman berduri yang ada di dalam lahan tersebut lalu diletakkan disekelilingnya, atau dengan membakar rumput berduri dan yang lainnya yang tumbuh di dalamnya. Semua itu belum bisa mengubah status lahan tersebut menjadi milik orang yang melakukannya, sehingga lahan tersebut tetap pada status asalnya, yaitu lahan mubah.

Akan tetapi *at-Tahjiir* menjadikan orang yang melakukannya sebagai pihak yang lebih berhak terhadap lahan tersebut daripada orang lain dan lahan itu tidak boleh diambil darinya sampai batas waktu tiga tahun. Apabila selama batas waktu tiga tahun tersebut, ia tidak kunjung menggunakan dan memakmurkan lahan tersebut, maka hakim mengambilnya dari dirinya dan diserahkan kepada orang lain. Pemberian batas waktu toleransi selama tiga tahun ini diambil dari perkataan Umar Ibnul Khaththab r.a., *"Orang yang melakukan at-Tahjiir tidak lagi memiliki hak setelah tiga tahun."*[823] Akan tetapi, ini adalah secara agama. Adapun secara hukum peradilan, maka jika ada orang lain menghidupkan lahan tersebut sebelum berlalunya batas waktu tiga tahun tersebut, maka lahan itu tetap bisa menjadi miliknya bukan milik orang yang hanya melakukan *at-Tahjiir* tersebut, karena memang terbukti secara nyata ia melakukan sesuatu yang menjadi sebab kepemilikan, yaitu menghidupkannya, sedangkan orang yang pertama hanya baru sebatas melakukan *at-Tahjiir*.

Ulama Malikiyyah[824] mengatakan, menghidupkan lahan mati tidak bisa hanya dengan melakukan *at-Tahjiir* terhadap lahan tersebut dengan membuat semacam garis di atasnya, tidak pula hanya dengan menggembalakan di dalamnya, atau membuat sumur untuk binatang ternak di atasnya, kecuali jika ketika membuat sumur tersebut dirinya menjelaskan bahwa dirinya ingin memiliki lahan tersebut, maka itu sudah disebut sebagai bentuk menghidupkan lahan mati.

Ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[825] menetapkan, bahwa jika ada seseorang melakukan *at-Tahjiir* terhadap suatu lahan mati, yaitu ia baru melakukan langkah pembuka untuk menghidupkannya namun ia tidak melanjutkannya, atau ia membuat tanda di atasnya dengan meletakkan bebatuan, atau menancapkan kayu di atasnya, atau meletakkan semacam kawat berduri, atau memagarinya dengan pagar yang kecil, maka lahan itu belum menjadi miliknya. Karena supaya bisa memiliki lahan tersebut, maka yang dilakukan adalah dengan cara menghidupkannya, sementara hal-hal seperti itu belum disebut sebagai bentuk menghidupkan lahan mati. Akan tetapi, tindakan-tindakan seperti itu baru sebatas menjadikannya orang yang paling berhak terhadap lahan tersebut, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, *"Barangsiapa sampai lebih dulu kepada sesuatu yang tidak*

---

823 HR. Abu Yusuf dalam kitab, *"Al-Kharaaj,"* dari Sa'id Ibnul Musayyab dengan redaksi, *"Barangsiapa menghidupkan lahan mati, maka lahan mati itu menjadi miliknya, dan orang yang hanya melakukan at-Tahjiir tidak lagi memiliki hak setelah tiga tahun."* Akan tetapi di dalam sanadnya terdapat perawi bernama Al-Hasan Ibnu Umarah, ia adalah seorang perawi *dha'iif*. Terdapat komentar tentang riwayat Sa'id Ibnul Musayyab dari Umar Ibnul Khaththab r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 290.

824 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 4 hlm. 93; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 4 hlm. 70.

825 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4 hlm. 366; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 425; *Al-Mughnii*, juz 5 hlm. 518, 543 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4 hlm. 214.

ada seorang Muslim yang mendahuluinya, maka ia adalah orang yang paling berhak terhadap sesuatu itu." Maka, jika ada orang lain yang menghidupkan lahan tersebut, lahan itu menjadi milik orang tersebut.

Apabila orang yang melakukan *at-Tahjiir* itu tidak juga melanjutkan prosedur menghidupkan lahan tersebut dalam jangka waktu yang menurut kebiasaan yang berlaku jangka waktu itu sudah dianggap lama seperti selama tiga tahun misalnya, maka dikatakan kepadanya, "Kamu harus pilih antara melanjutkan keinginanmu untuk menghidupkan lahan tersebut sehingga bisa menjadi milikmu, ataukah meninggalkan dan membiarkannya supaya dihidupkan oleh orang lain," jika memang ada orang lain yang tampaknya memiliki keinginan untuk menghidupkannya. Karena dengan sikapnya itu, berarti ia telah mempersempit orang lain di dalam suatu hak bersama, karena gara-gara sikapnya itu orang lain tidak bisa menghidupkannya. Lalu, jika orang yang melakukan *at-Tahjiir* itu meminta kelonggaran waktu lagi karena memang ada suatu alasan, maka ia diberi waktu toleransi dua atau tiga bulan atau lebih sedikit dari itu, sesuai dengan kebijaksanaan hakim. Namun jika memang tidak ada alasan apa-apa, maka ia tidak boleh diberi waktu toleransi lagi. Dalam hal ini, kurang lebih pendapat mereka sama seperti pendapat ulama Hanafiyyah.

D. SYARAT-SYARAT MENGHIDUPKAN LAHAN MATI

Dalam kaitannya dengan tema ini, ada syarat-syarat untuk orang yang menghidupkan lahan mati, syarat-syarat lahan mati yang akan dihidupkan, dan syarat-syarat menghidupkan lahan mati.

1. SYARAT-SYARAT ORANG YANG MENGHIDUPKAN LAHAN MATI

Setiap orang yang boleh memiliki harta boleh menghidupkan lahan mati. Karena menghidupkan lahan mati adalah suatu tindakan yang karenanya seseorang mendapat suatu kepemilikan, seperti aktivitas berburu.

Menurut jumhur (ulama Hanafiyyah, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah)[826], orang yang menghidupkan lahan mati tidak disyaratkan harus seorang Muslim. Dalam masalah menghidupkan lahan mati, tidak ada dikotomi antara Muslim dan kafir dzimmi, berdasarkan keumuman hadits, *"Barangsiapa menghidupkan lahan mati, maka lahan itu miliknya."* Juga, karena menghidupkan lahan mati adalah termasuk salah satu sebab *at-Tamliik* (pemilikan), sehingga Muslim dan kafir dzimmi memiliki kedudukan sama dalam hal ini, sama seperti sebab-sebab kepemilikan lainnya.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[827] mensyaratkan orang yang menghidupkan lahan mati haruslah seorang Muslim. Kafir dzimmi tidak memiliki hak untuk menghidupkan lahan mati, meskipun imam mengijinkannya. Karena menghidupkan lahan mati adalah suatu bentuk menguasai, sementara hal itu tidak diperbolehkan bagi kafir dzimmi di kawasan negeri Islam. Maka oleh karena itu, seandainya ada seorang kafir dzimmi menghidupkan suatu lahan mati, maka lahan itu disita dan diambil darinya dan ia tidak berhak mendapatkan kompensasi apa-apa. Maka seandainya ada seorang Muslim mengambil lahan itu darinya lalu menghidupkannya, lahan itu menjadi milik si Muslim tersebut, meskipun imam tidak memberinya ijin dan persetujuan. Karena tindakan kafir dzimmi tidak memiliki dampak dan konsekuensi apa-apa.

826 *Al-Hidaayah ma'a Takmilatil Fathi*, juz 8 hlm. 138; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 4 hlm. 69; *Al-Mughnii*, juz 5 hlm. 517.
827 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4 hlm. 361-362; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 423 dan halaman berikutnya.

2. SYARAT-SYARAT LAHAN MATI YANG DIHIDUPKAN

Ada sejumlah syarat untuk lahan mati yang dihidupkan yang berkaitan dengan kepemilikannya, pemanfaatannya dan letak lokasinya. Syarat-syarat tersebut adalah seperti berikut,

1. Tidak milik siapa pun, baik Muslim maupun kafir dzimmi, serta tidak dalam status terkait dengan hak siapa pun. Ini adalah maksud perkataan fuqaha, "Lahan tersebut haruslah *'aadiyyan* (lahan yang kosong dan tidak bertuan sejak masa lampau, sekiranya tidak ada orang yang memilikinya pada saat masa Islam) yang tidak bertuan pada saat masa Islam, seakan-akan lahan itu telah kosong dan terbengkelai sejak masa kaum Ad. Ini adalah syarat yang telah disepakati secara hukum fiqh.[828]
2. Tidak difungsikan sebagai prasarana umum untuk penduduk kawasan setempat, baik apakah letaknya dekat dengan kawasan penduduk tersebut maupun jauh, seperti untuk lahan mencari kayu dan menggembala binatang ternak, sebagai tempat perkumpulan dan pertemuan, sebagai lahan melepas kuda dan unta, sebagai lahan tempat pembuangan sampah, masuk kawasan *hariim* suatu sumur, sebagai jalan, dan lain sebagainya. Ini juga syarat yang telah disepakati oleh madzhab-madzhab yang ada berdasarkan pendapat yang *arjah* menurut sebagian dari mereka, seperti ulama Hanafiyyah.[829]
3. Menurut ulama Syafi'iyyah, lahan tersebut harus berada dalam wilayah kawasan negeri Islam. Jika lahan itu berada di dalam wilayah kawasan musuh, maka orang Islam boleh menghidupkannya apabila memang penduduknya tidak melarang orang Islam masuk ke dalam kawasan lahan tersebut. Namun jika mereka melarangnya atau melindunginya dari kaum Muslimin, maka seorang Muslim tidak bisa memilikinya dengan menguasainya.[830]

Sementara itu, menurut jumhur selain ulama Syafi'iyyah, dalam hal ini tidak ada perbedaan antara kawasan wilayah musuh dan kawasan wilayah negeri Islam berdasarkan keumuman hadits-hadits yang ada. Juga karena lahan berpenghuni yang berada di kawasan wilayah musuh bisa dimiliki dengan cara paksa dan dikalahkan sebagaimana harta kekayaan musuh yang lainnya.[831]

3. SYARAT-SYARAT MENGHIDUPKAN LAHAN MATI YANG MEMBERI KONSEKUENSI LAHAN TERSEBUT BISA DIMILIKI

Menurut sebagian pendapat, dalam hal ini ada dua syarat yang harus terpenuhi, yaitu,

1. Menurut Imam Abu Hanifah[832], aktivitas menghidupkan lahan mati yang dilakukan adalah dengan izin dan rekomendasi hakim, berdasarkan hadits, *"Tidak ada sesuatu bagi seseorang kecuali apa yang diridhai oleh imamnya."*[833] Jika imam tidak mengizinkan, maka berarti ia tidak

828 *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 306; *Al-Lubaab Syarhul Kitaab,* juz 2 hlm. 219; *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 4 hlm. 66; *Mughnil Muhtaaj,* juz 4 hlm. 361; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 423; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4 hlm. 205.

829 *Al-Hidaayah ma'a Takmilatil Fathi,* juz 8 hlm. 136; *Al-Badaa'i',* juz 6 hlm. 194; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 306 dan halaman berikutnya; *Al-Lubaab Syarhul Kitaab,* juz 2 hlm. 219; *Syarhul Kabiir,* juz 4 hlm. 67; *Mughnil Muhtaaj,* juz 4 hlm. 363; *Al-Mughnii,* juz 5 hlm. 516, 252; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4 hlm. 208.

830 *Mughnil Muhtaaj,* juz 4 hlm. 362.

831 Op.cit, *Al-Mughnii,* juz 5 hlm. 515.

832 *Al-Badaa'i',* juz 6 hlm. 194 dan halaman berikutnya; *Al-Hidaayah ma'a Takmilatil Fathi,* juz 8 hlm. 136; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 6 hlm. 35; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5 hlm. 307; *Al-Kharaaj* karya Abu Yusuf, hlm. 64.

833 HR. Ath-Thabrani dari hadits Mu'adz r.a, dalam sanadnya mengandung unsur kelemahan. Lihat, *Nashbur Raayah,* juz 3 hlm. 430, juz 4 hlm. 290.

meridhainya. Juga karena lahan-lahan tersebut sebelumnya berada di tangan orang-orang kafir, kemudian berpindah ke tangan kaum Muslimin, maka oleh karena itu, statusnya adalah sebagai harta *al-Fai`*, dan imam lah yang memiliki kewenangan membagikannya, seperti halnya harta ghanimah. Juga seperti memberikan *as-Salab* (harta benda yang berada bersama pasukan musuh yang terbunuh) kepada pasukan yang membunuhnya di dalam hadits, *"Barangsiapa membunuh musuh, maka baginya as-Salab musuh yang dibunuhnya itu."*[834] Ini adalah sebuah kebijakan yang diambil oleh Rasulullah saw. dalam kapasitas dan posisinya sebagai pimpinan dan bersifat politis, bukan sebagai Nabi dan bukan melalui jalur syara'.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[835] mengatakan, jika lahan mati itu terletak dekat dengan kawasan berpenghuni, maka untuk menghidupkannya butuh kepada izin hakim, berbeda jika terletak jauh dari kawasan berpenghuni.

Sedangkan Muhammad, Abu Yusuf, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[836] mengatakan, barangsiapa menghidupkan lahan mati, maka lahan itu menjadi miliknya meskipun imam tidak mengizinkannya, karena cukup dengan izin Rasulullah saw. dalam hadits, *"Barangsiapa menghidupkan lahan mati, maka lahan itu menjadi miliknya,"* yang izin itu bersumber melalui jalur syara' dan kenabian. Juga karena lahan mati adalah termasuk harta mubah seperti kayu bakar dan binatang buruan, yang tangan orang yang menghidupkannya lebih dahulu sampai kepadanya, sehingga karena itu, lahan itu menjadi miliknya. Hal ini dikuatkan oleh sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari dari Aisyah r.a., *"Barangsiapa memakmurkan suatu lahan (mati) yang tidak milik siapa pun, maka ia adalah orang yang paling berhak terhadap lahan itu."* Zhahirnya menunjukkan bahwa di sini tidak disyaratkan harus mengantongi izin dan rekomendasi dari imam.

Akan tetapi, memang dianjurkan untuk meminta izin terlebih dahulu kepada imam, dalam rangka keluar dari poin yang diperselisihkan.

2. Menurut ulama Hanafiyyah, apabila yang dilakukan baru prosedur *at-Tahjiir*, maka disyaratkan dalam jangka waktu paling lama tiga tahun, langkah menghidupkan lahan mati itu harus dilanjutkan. Apabila dalam jangka waktu tersebut, orang yang bersangkutan tidak juga memakmurkan dan memfungsikan lahan itu, maka pihak hakim mengambil alih lahan itu dari dirinya dan diserahkan kepada orang lain. Karena langkah dan prosedur awal memperbaiki dan memulihkan lahan tersebut menuntut untuk memakmurkan dan memfungsikannya, sehingga bisa memberikan manfaat bagi kaum Muslimin dengan membayar *al-'Usyr* atau *al-Kharaaj*. Jika maksud dan tujuan itu tidak bisa terwujud, maka tidak ada faedahnya membiarkan lahan itu tetap berada di tangannya.[837]

Pemberian batas waktu toleransi selama tiga tahun ini, sebagaimana yang telah kita ketahui adalah diambil dari perkataan

834 HR. *Al-Jamaa'ah* kecuali An-Nasa'i dari Abu Qatadah Al-Anshari r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3 hlm. 428. *As-Salab* adalah sesuatu yang ada bersama musuh yang dibunuh berupa senjata, peralatan, pakaian, uang, kuda dan lain sebagainya.

835 *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 339; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 4 hlm. 94.

836 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4 hlm. 361; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 423; *Al-Muharrar fil Fiqhil Hanbali*, juz 1 hlm. 367; *Al-Mughni*, juz 5 hlm. 543; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4 hlm. 206.

837 *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 6 hlm. 35.

Umar Ibnul Khaththab r.a., *"Orang yang hanya baru melakukan at-Tahjiir tidak ada hak baginya setelah tiga tahun."*[838] Ini adalah batas waktu yang masuk akal untuk digunakan memperbaiki dan memulihkan lahan serta mempersiapkan dan mengatur segala hal yang dibutuhkan oleh lahan tersebut. Akan tetapi, ini adalah secara hukum agama. Adapun secara hukum peradilan, maka jika ada orang lain menghidupkan lahan tersebut sebelum berlalunya batas waktu tiga tahun tersebut, maka lahan itu tetap bisa menjadi miliknya bukan milik orang yang hanya baru melakukan *at-Tahjiir* tersebut, karena memang terbukti secara nyata dirinyalah yang telah melakukan sesuatu yang menjadi sebab kepemilikan, bukan orang yang pertama (orang yang baru melakukan langkah *at-Tahjiir*).

Dalam hal ini, pendapat ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah kurang lebih hampir sama dengan pendapat ulama Hanafiyyah di atas.

E. BERBAGAI KONSEKUENSI HUKUM MENGHIDUPKAN LAHAN MATI

Konsekuensi hukum menghidupkan lahan mati adalah, lahan itu menjadi milik orang yang menghidupkannya, lahan itu terkena kewajiban membayar pajak *al-'Usyr* atau *al-Kharaaj* (pajak bumi), kawasan yang menjadi lahan *hariim* untuk daerah berpenghuni tidak bisa dimiliki, dan tanah yang menjadi kawasan *hariim* untuk lahan mati yang dihidupkan itu ikut dimiliki.

1. LAHAN MATI YANG DIHIDUPKAN MENJADI MILIK ORANG YANG MENGHIDUPKANNYA

Kepemilikan yang tertetapkan dengan adanya tindakan menghidupkan lahan mati itu, apakah kepemilikan atas penggunaannya (hak pakai, hak menggunakan, hak memanfaatkan) saja, ataukah kepemilikan atas bendanya secara mutlak mencakup hak melakukan pentasharufan terhadap lahan itu, hak menggunakannya dan hak memanfaatkan dan mengeksploitasinya. Dengan kata lain, apakah orang yang menghidupkan lahan mati hanya memiliki hak pemanfaatannya saja, sedangkan lahannya statusnya tetap tidak menjadi miliknya, ataukah lahan itu benar-benar menjadi hak miliknya secara utuh. Dengan kata lain, apakah yang ia dapatkan adalah hak pemanfaatan ataukah hak milik.

Abul Qasim Ahmad Al-Balkhi berpendapat bahwa yang tertetapkan dengan adanya tindakan menghidupkan lahan mati adalah hak pakai atau hak pemanfaatan saja, bukan hak kepemilikan, diqiyaskan kepada orang yang duduk di tempat yang mubah, maka ia hanya memiliki hak memanfaatkan tempat itu untuk duduk saja. Jika ia berdiri dan meninggalkan tempat itu, maka hak itu menjadi gugur.[839]

Sementara itu, para fuqaha yang lain secara keseluruhan berpendapat bahwa yang

---

838 Kita telah mengetahui bahwa di dalam sanadnya mengandung unsur kelemahan. Humaid Ibnu Zanjawaih An-Nasa'i dalam kitab, *"Al-Amwaal,"* meriwayatkan dari Amr Ibnu Syuaib, bahwasannya Rasulullah saw. memasrahkan (*al-Iqthaa'*) suatu lahan kepada beberapa orang dari Juhainah. Namun ternyata mereka membiarkannya terbengkelai. Lalu ada kaum yang mengambil alih lahan itu dan menghidupkannya. Melihat hal itu, kelompok orang pertama (beberapa orang dari Juhainah) itu memperkarakan hal tersebut ke hadapan Umar Ibnul Khaththab r.a. Lalu Umar r.a. pun berkata, "Seandainya yang memasrahkan itu adalah diriku atau Abu Bakar Ash-Shiddiq r.a., maka aku tidak akan mengambilnya dan menyerahkannya kembali (kepada kelompok orang pertama). Akan tetapi, yang memasrahkan lahan itu kepada mereka adalah Rasulullah saw." Umar r.a. juga berkata, "Barangsiapa mendapatkan suatu lahan, lalu ia menelantarkannya, membiarkannya terbengkelai dan tidak ia makmurkan dan fungsikan sama sekali selama tiga tahun, lalu ada orang lain datang dan memakmurkan serta memfungsikannya, maka orang lain itu lebih berhak terhadap lahan tersebut." Lihat, *Nashbur Raayah,* juz 4 hlm. 290.

839 *Al-'Inaayah bi Haamisyi Takmilati Fathil Qadiir,* juz 8 hlm. 137.

tertetapkan dengan adanya tindakan menghidupkan lahan mati adalah hak kepemilikan mutlak. Hal ini didasarkan pada nash hadits, *"Barangsiapa menghidupkan lahan mati, maka lahan itu miliknya."* Di dalam hadits ini, hak atas lahan itu disandarkan kepada orang yang menghidupkannya dengan menggunakan huruf lam *at-Tamliik* (huruf lam yang menunjukkan arti pemilikan). Kepemilikannya atas lahan itu tidak hilang karena ia meninggalkan lahan itu.[840] Ini adalah yang disebut *al-Haqqul 'aini* (hak kepemilikan atas benda) bagi orang yang menghidupkan lahan mati.

Berdasarkan hal ini, ulama Hanafiyyah menegaskan, seandainya setelah menghidupkan lahan mati, orang yang menghidupkannya meninggalkan lahan itu, lalu ada orang lain datang menanaminya, maka menurut pendapat yang lebih shahih, orang yang pertama itu tetap lebih berhak terhadap lahan tersebut.[841]

2. FUNGSI LAHAN YANG DIHIDUPKAN ATAU KEWAJIBAN PAJAK YANG DIBEBANKAN ATAS LAHAN YANG DIHIDUPKAN

Di atas adalah penjelasan tentang hak orang yang menghidupkan lahan mati. Di sini akan dijelaskan tentang hak negara yang ada di dalam lahan yang dihidupkan. Akan tetapi, apakah kewajiban pajak yang dibebankan atas lahan yang dihidupkan adalah *al-'Usyr* (sepersepuluh dari hasil tanah tersebut) ataukah *al-Kharaaj* (pajak bumi).

Abu Yusuf mengatakan, jika ada seorang Muslim menghidupkan suatu lahan mati, maka jika lahan itu termasuk bagian dari kawasan tanah yang dibebani *al-'Usyr*, maka yang harus dibayarkan adalah *al-'Usyr*. Namun jika lahan itu termasuk bagian dari kawasan tanah yang dibebani pajak *al-Kharaaj*, maka yang harus dibayarkan adalah pajak *al-Kharaaj* (pajak bumi).

Sementara itu, Muhammad mengatakan, apabila lahan mati yang ia hidupkan itu dengan menggunakan air *al-'Usyr*, seperti dengan air hujan atau dengan air sungai besar, maka yang harus dibayarkan adalah *al-'Usyr*. Namun jika lahan mati itu ia hidupkan dengan menggunakan air *al-Kharaaj*, seperti dengan menggunakan air yang diambil dari saluran air yang digali dan dibuat oleh selain orang Islam, maka yang harus dibayarkan adalah pajak *al-Kharaaj*. Pendapat inilah yang diambil oleh pengarang kitab, *"Al-Hidaayah."*

Tanah *al-'Usyr* ada lima macam,

a. Tanah negeri Arab.
b. Setiap tanah yang penduduknya masuk Islam atas kemauan dan kesadaran sendiri.
c. Tanah yang ditaklukkan dan dikuasai secara paksa serta dibagi di antara para pasukan yang ikut berperang dalam proses penaklukannya.
d. Tanah milik seorang Muslim yang dijadikan lahan perkebunan.
e. Tanah mati yang dihidupkan oleh seorang Muslim dengan izin dan rekomendasi imam sementara tanah itu adalah termasuk tanah yang mengikuti tanah *al-'Usyr*, atau tanah mati yang ia hidupkan itu diairi dengan air *al-'Usyr* yaitu air hujan, air dari sumber mata air yang diambil dari tanah *al-'Usyr*.

Sedangkan tanah *kharaaj* (tanah yang dibebani pajak bumi) yaitu,

a. Kawasan Irak seluruhnya, setiap tanah yang ditaklukkan dan dikuasai secara paksa dan tetap dibiarkan berada di tangan para penduduknya dan apabila mereka ti-

---

840 Ibid, *Tabyiinul Haqaai'q*, juz 6 hlm. 35; *Al-Badaa'i'*, juz 6 hlm. 194; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 4 hlm. 87; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 423 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4 hlm. 361; *Al-Mughnii*, juz 5 hlm. 513; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4 hlm. 206.

841 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 307; *Al-Hidaayah ma'a Takmilatil Fathi*, juz 8 hlm. 137; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 35.

dak masuk Islam, maka mereka berkewajiban membayar jizyah, sedangkan tanah mereka dibebani pajak *al-Kharaaj* baik apakah mereka akhirnya masuk Islam maupun tidak. Ini adalah menurut ulama Hanafiyyah.

b. Begitu juga apabila imam mengusir mereka dan mendatangkan penduduk lain ke tanah tersebut.

c. Tanah mati yang dihidupkan oleh seorang Muslim atau kafir dzimmi dan diairi dengan air *al-Kharaaj*, tanah milik kafir dzimmi yang difungsikan sebagai perkebunan.

Sementara itu, ulama Hanabilah berpendapat, bahwa orang Muslim yang menghidupkan lahan mati yang lahan itu sebelumnya adalah milik musuh yang berhasil ditaklukkan oleh kaum Muslimin secara paksa, ia tidak terbebani untuk membayar apa pun, seperti tanah Mesir, Syam dan Irak. Adapun jika yang menghidupkan lahan mati seperti itu adalah seorang kafir dzimmi, maka lahan itu adalah lahan *al-Kharaaj* (terbebani membayar *al-Kharaaj* atau pajak bumi) secara mutlak, berdasarkan kesepakatan ulama.[842]

3. BATASAN YANG DIBERLAKUKAN ATAS KEPEMILIKAN ORANG YANG MENGHIDUPKAN LAHAN MATI DAN KEPEMILIKAN TAMBAHAN ATAU AL-HARIIM

Al-Hariim adalah, suatu area tanah yang sangat dibutuhkan untuk kesempurnaan dan optimalisasi pemanfaatan fungsi lahan yang didiami dan difungsikan (yang berada di dekatnya), atau suatu area tanah yang dibutuhkan untuk kemaslahatan dan kepentingan berbagai prasarana kawasan berpenghuni dan digunakan, seperti area tanah yang menjadi area *hariim* untuk sumur, halaman rumah, jalan, saluran pembuangan air dan prasarana serta fasilitas-fasilitas suatu perkampungan, seperti tempat untuk mengadakan pertemuan, tempat mencari kayu, tempat menggembala binatang ternak, tempat melepaskan kuda dan unta, tempat pembuangan sampah dan lain sebagainya.

Berdasarkan kesepakatan fuqaha,[843] area tanah yang telah menjadi area *hariim* untuk kawasan berpenghuni sebelum dilakukannya penghidupan lahan mati adalah tidak bisa dimiliki, karena area itu statusnya mengikuti kawasan berpenghuni tersebut, sehingga tidak bisa dimiliki. Karena jika seandainya kita memperbolehkan area itu dihidupkan, maka berarti kita telah membatalkan kepemilikan penduduk setempat atas kawasan yang mereka diami.

Juga area yang terletak di antara kawasan berpenghuni seperti area luas yang menjadi halaman kawasan tersebut, jalan dan tempat-tempat sekitar pasar yang menjadi tempat duduk-duduk tidak boleh dimiliki dengan cara menghidupkannya. Karena area-area itu bukan termasuk kategori lahan mati, akan tetapi masuk ke dalam wilayah kawasan berpenghuni tersebut. Juga karena jika seandainya kita memperbolehkan untuk menghidupkan dan memiliki area seperti itu, maka berarti kita telah membatasi ruang gerak para penduduk kawasan tersebut di dalam memfungsikan kepemilikan mereka dan mempersempit jalan-jalan yang mereka lalui.

Kesimpulannya adalah, tidak boleh menghidupkan lahan yang terkait dengan kemaslahatan-kemaslahatan tanah bertuan.

Ini dari satu sisi, sedangkan dari sisi lain, orang yang menghidupkan lahan mati juga mendapatkan kepemilikan tambahan yang ditetapkan oleh *Asy-Syaari'*, yaitu area yang

842 *Al-Badaa'i',* juz 6 hlm. 195; *Al-Hidaayah ma'a Takmilatil Fathi,* juz 8 hlm. 37; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4 hlm. 207.

843 *Tabyiinul Haqaai'q,* juz 6 hlm. 36; *Al-Badaa'i',* juz 6 hlm. 195; *Asy-Syarhush Shaghiir,* juz 4 hlm. 88; *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 4 hlm. 67; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 423; *Mughnil Muhtaaj,* juz 4 hlm. 363; *Al-Mughnii,* juz 5 hlm. 525; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4 hlm. 208.

menjadi area *hariim* untuk lahan yang ia hidupkan. Maka dari itu, area yang menjadi prasarana lahan yang ia hidupkan ikut menjadi miliknya, seperti halaman rumah, saluran air dan area *hariim* untuk sumur. Ia boleh melarang orang lain menggunakan dan mengambil area tersebut.

a. Pensyariatan area hariim

Dasar pensyariatan area *hariim* adalah, bahwasanya Rasulullah saw. menetapkan bahwa sumur memiliki area *hariim*.[844] Sumber mata air juga memiliki area *hariim* berdasarkan ijma'. Karena Rasulullah saw. menetapkan bahwa setiap lahan memiliki area *hariim*.[845]

b. Kadar ukuran area hariim

Para fuqaha memiliki berbagai pendapat tentang ukuran area *hariim* yang pendapat-pendapat itu hampir saling mendekati antara satu dengan yang lainnya.

Menurut ulama Hanafiyyah[846]

a. Area *hariim* untuk sumber mata air

Menurut pendapat yang lebih shahih adalah lima ratus *dziraa'* dari setiap sisi. Satu *dziraa'* adalah enam *qabdhah*, dan satu *qabdhah* adalah empat jari, *dziraa'* adalah mulai dari siku sampai ujung jari (hasta). Hal ini berdasarkan perkataan az-Zuhri, *"Area hariim untuk sumber mata air adalah lima ratus dziraa' dari setiap sisi."* Berdasarkan hal ini, seseorang tidak boleh membuat galian atau yang lainnya di sepanjang area *hariim* tersebut, karena area itu adalah milik si pemilik area *hariim* tersebut, dan si pemilik area *hariim* itu berhak mendenda orang yang membuat suatu galian di atas area *hariim* miliknya atau menutupnya.

b. Area *hariim* untuk sumur

Dalam hal ini ukurannya berbeda-beda antara sumur *al-'Athan* dan sumur *an-Naadhih*. Kata *al-'Athan* artinya adalah tempat menderumkan unta di sekitar sumur. Sedangkan sumur *al-'Athan* adalah, sumur yang airnya diambil dengan tangan. Sedangkan sumur *an-Naadhih* adalah sumur yang airnya diambil dengan bantuan unta atau sejenisnya.

Area *hariim* untuk sumur *al-'Athan* adalah, empat puluh *dziraa'* dari setiap sisinya berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyyah, sebagaimana yang ditunjukkan oleh berbagai riwayat yang ada. Akan tetapi riwayat-riwayat tersebut adalah *ghariib* atau tidak kuat sebagaimana yang dikatakan oleh Az-Zaila'i.[847]

Sedangkan area *hariim* untuk sumur *an-Naadhih* menurut Imam Abu Hanifah adalah empat puluh *dziraa'* juga sama seperti area *hariim* untuk sumur *al-'Athan*. Hal ini didasarkan pada alasan hajat orang-orang yang memanfaatkan sumur tersebut. Sedangkan menurut kedua rekannya (yaitu Muhammad dan Abu Yusuf), area *hariim* untuk sumur *an-Naadhih* adalah enam puluh *dziraa'*, berdasarkan riwayat, *"Area hariim untuk sumur an-Naadhih adalah enam puluh dziraa'."*

---

844 Rasulullah saw. bersabda, *"Barangsiapa membuat suatu sumur, maka baginya area sekitar sumur itu seluas empat puluh dziraa', sebagai tempat untuk menderumkan binatang ternaknya (ketika sedang memberinya minum dari air sumur tersebut)."* Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari hadits Abdullah Ibnu Mughaffal r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh imam Ahmad dari hadits Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 291.

845 HR. Abu Dawud dalam, *"Al-Maraasiil,"* dari Az-Zuhri dari Sa'id Ibnul Musayyab, ia berkata, "Rasulullah saw. bersabda, *'Area hariim sumur kuno adalah lima puluh dziraa'. Area hariim sumur baru adalah dua puluh lima dziraa'.'"* Al-Hakim meriwayatkan dari Ubadah Ibnush Shamit r.a., bahwasanya Rasulullah saw. menetapkan bahwa area *hariim* untuk pohon kurma adalah sepanjang juluran pelapahnya. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 292 dan halaman berikutnya. Az-Zuhri menambahkan, "Area *hariim* untuk sumber mata air adalah lima ratus dziraa' dari setiap sisinya."

846 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5 hlm. 308-310; *Al-Hidaaya ma'a Takmilatil Fathi*, juz 8 hlm. 139 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6 hlm. 36-38; *Al-Kitaab ma'a Syarhil Lubaab*, juz 2 hlm. 221 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i'*, juz 6 hlm. 195.

847 *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 292.

Pendapat yang shahih adalah, bahwa luas ukuran area *hariim* tersebut disesuaikan dengan kebutuhan yang ada dari setiap sisinya, dengan syarat sumur itu dibuat di atas lahan mati dengan mengantongi izin dari imam atau dibuat di atas tanah miliknya. Maka oleh karena itu, seandainya ada orang membuat sumur di atas tanah milik orang lain, maka sumur itu tidak berhak untuk mendapatkan area *hariim*.

c. Area *hariim* untuk *al-Qanaah* (got atau saluran air yang terletak di bawah tanah)

Area *hariim* untuk *al-Qanaah* tidak bisa ditetapkan dengan suatu ukuran tertentu yang dapat dijadikan sebagai patokan. Maka oleh karena itu, area *hariim*nya adalah seukuran yang bisa digunakan untuk membuang lumpurnya atau lain sebagainya. Ada suatu pendapat dari Muhammad, bahwa dalam hal ini, status *al-Qanaah* sama seperti status sumur. Ada juga sejumlah pendapat selain itu yang menurutku, pendapat yang paling tepat adalah, bahwa *al-Qanaah* memiliki *hariim* yang disesuaikan dengan kebijakan hakim, karena tidak ada nash syara' yang menjelaskannya.

d. Area *hariim* untuk parit atau saluran air irigasi

Ulama Hanafiyyah berbeda pendapat seputar hal ini. Menurut Imam Abu Hanifah, saluran air irigasi yang terletak (melewati) di atas tanah milik orang lain tidak memiliki area *hariim*. Sementara kedua rekannya (yaitu Muhammad dan Abu Yusuf) berpendapat bahwa saluran air irigasi memiliki area *hariim* di kedua sisinya. Karena area *hariim* ditetapkan karena memang dibutuhkan, sementara pemilik saluran air irigasi membutuhkan area *hariim* untuk salurannya itu sama seperti pemilik sumur dan sumber mata air. Karena ia tentunya butuh untuk berjalan di atas kedua bibir saluran air irigasinya itu, sebagaimana dirinya juga butuh tempat untuk meminggirkan lumpurnya pada saat menggalinya. Selanjutnya mereka berdua berbeda pendapat. Abu Yusuf berpendapat bahwa ukuran area *hariim*nya adalah separo dari ukuran lebar saluran tersebut dari kedua sisinya. Sedangkan Muhammad berpendapat, bahwa ukurannya adalah sesuai dengan lebar saluran itu dari kedua sisinya.

Ulama Hanafiyyah sepakat bahwa saluran air irigasi memiliki area *hariim* dengan ukuran disesuaikan dengan kadar yang dibutuhkan untuk membuang dan meminggirkan lumpur bekas galiannya dan sebagainya, jika saluran itu dibuat di atas lahan mati. Berdasarkan hal ini, barangsiapa memiliki saluran air irigasi yang melewati tanah milik orang lain, menurut Imam Abu Hanifah, ia tidak berhak mendapatkan area *hariim*nya hanya dengan berdasarkan klaim dirinya bahwa itu adalah untuknya, karena zhahirnya tidak menguatkan klaimnya itu, akan tetapi menguatkan si pemilik tanah, karena area itu adalah termasuk dari jenis tanahnya. Di sini yang diterima adalah pengakuan pihak yang dikuatkan oleh zhahir masalah, kecuali jika orang yang bersangkutan bisa mengajukan saksi atas hal itu, karena saksi adalah berfungsi untuk menetapkan apa yang tidak sesuai dengan zhahir masalah yang ada.

Muhammad dan Abu Yusuf mengatakan, si pemilik saluran air irigasi itu berhak mendapat sesuatu semacam jembatan yang ia gunakan untuk penyeberangan dan mengambil lumpur lalu membuangnya. Karena saluran air irigasi memang mutlak membutuhkannya, sehingga zhahirnya menguatkan bahwa dirinya berhak mendapatkannya.

Perbedaan pendapat di atas berkonsekuensi bahwa kewenangan untuk menanami area tersebut adalah di tangan si pemilik tanah menurut imam Abu Hanifah. Sedangkan menurut kedua rekannya, kewenangan itu di tangan si pemilik saluran air tersebut.

Az-Zaila'i mengatakan, yang shahih adalah, bahwa area *hariim* itu untuk si pemilik saluran air tersebut selama ukurannya tidak terlalu lebar dan tidak terlalu banyak mengambil lahan di kanan kirinya.

e. Area hariim untuk pohon

Area *hariim* untuk pohon yang ditanam di atas lahan mati adalah lima *dziraa'* dari setiap sisinya, sehingga orang lain tidak boleh menanam pohon di atas area tersebut. Karena si pemilik pohon itu membutuhkan area *hariim* tersebut untuk memetik dan memanen buahnya dan untuk tempat meletakkannya. Rasulullah saw. menetapkan bahwa area *hariim* untuk pohon adalah lima *dziraa'*.[848]

Menurut ulama Malikiyyah[849]

a. Area *hariim* untuk sumur

Area *hariim* untuk sumur adalah tanah di sekitar sumur yang terhubung dengannya. Ukurannya berbeda-beda sesuai dengan besar kecilnya ukuran sumur dan keras lembeknya tanah. Area *hariim* sumur mencakup bagian dalam tanah, karena itu tidak boleh ada orang lain membuat sumur di dekat sumur pertama yang bisa menyerap atau menghilangkan air sumur pertama, atau jika seandainya ada suatu barang najis dimasukkan ke dalam sumur kedua itu, maka kotorannya bisa meresap ke dalam sumur pertama sehingga mengubah airnya menjadi kotor dan bau. Area *hariim* sumur juga mencakup bagian luar tanah.

b. Area *hariim* untuk rumah

Yaitu jalan yang digunakan untuk keluar masuk, dan lain sebagainya, berupa berbagai fasilitas serta prasarana lainnya yang dibutuhkan oleh penghuninya, seperti tempat pembuangan debu kotoran, tempat pembuangan air dan sebagainya.

c. Area *hariim* untuk *al-Faddaan*[850]

Adalah area yang berada di pinggir kanan kirinya serta jalan masuk dan keluarnya.

d. Area *hariim* untuk suatu perkampungan

Adalah, lahan tempat mencari kayu bakar dan tempat menggembala binatang ternak penduduknya.

e. Area *hariim* untuk pohon

Adalah, area sekitar pohon yang menjadi kemaslahatan pohon tersebut menurut adat kebiasaan yang berlaku. Maka oleh karena itu, pemilik pohon bisa melarang orang lain melakukan suatu tindakan di dekat pohon tersebut yang bisa membahayakan dan merugikan pohon tersebut, seperti mendirikan bangunan, menanam pohon lain, membuat sumur dan lain sebagainya.

Menurut ulama Syafi'iyyah[851]

Penetapan ukuran area *hariim* dikembalikan kepada adat kebiasaan yang berlaku. Bahkan suatu ukuran area *hariim* yang disebutkan secara jelas dalam berbagai riwayat sebenarnya juga didasarkan pertimbangan adat kebiasaan yang berlaku dan kebutuhan yang ada. Area *hariim* sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas adalah, area yang sangat dibutuhkan untuk kesempurnaan dan optimalisasi pemanfaatan wilayah yang dihuni dan difungsikan, meskipun pemanfaatan asal wilayah yang dihuni dan difungsikan tersebut bisa dicapai tanpa area tersebut.

Maka karena itu, area *hariim* suatu perkampungan yang didirikan di atas lahan yang sebelumnya merupakan lahan mati adalah,

848 HR. Abu Dawud di dalam Sunannya dari Abu Sa'id Al-Khudri r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4 hlm. 293.

849 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 4 hlm. 89; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 339.

850 *Al-Faddaan* adalah tanah dengan luas 5760 m^2 = 240 *qashabah*. Sedangkan *ad-Daunam* adalah tanah dengan luas 1000 m^2.

851 *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 424 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4 hlm. 363 dan halaman berikutnya.

area tempat mengadakan perkumpulan dan pertemuan, area tempat melepas kuda dan unta, area tempat pembuangan sampah dan lain sebagainya, seperti tempat menggembala kambing, saluran tempat pembuangan air dan area tempat bermain anak-anak.

Area *hariim* sumur yang dibuat di atas lahan mati[852] adalah, tanah tempat berdiri untuk mengambil dan menimba airnya, *al-Haudh* (tempat untuk menumpahkan air yang diambil dari dalam sumur), tempat untuk meletakkan roda timba, tempat untuk menampung air yang mengalir dari *al-Haudh*, area yang digunakan tempat mondar-mandir unta yang digunakan untuk menimba dan mengangkat air dari dalam sumur.

Sedangkan area *hariim* sumur untuk air minum adalah, tanah tempat orang mengambil air dari dalam sumur.

Area *hariim* saluran air irigasi adalah, area untuk menaruh dan meminggirkan lumpur dan luberannya sesuai dengan adat kebiasaan yang berlaku di daerah setempat.

Semua itu berdasarkan dalil sebuah hadits Abdullah Ibnu Mughaffal r.a. di atas, yaitu bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, *"Barangsiapa membuat sumur, maka baginya tanah sekitarnya seluas empat puluh dziraa' sebagai tempat untuk menderumkan binatang ternaknya."*

Area *hariim* untuk rumah yang dibangun di atas lahan mati adalah, area tempat pembuangan sampah, kotoran dan salju, jalan masuk menuju ke arah pintu rumah.

Area *hariim* untuk sumur yang bagian dalamnya memiliki saluran untuk mengalirkan airnya (*aabaarul qanaah*) adalah, area di sekitarnya yang jika di area itu dibuat galian, maka airnya akan berkurang atau dikhawatirkan hal itu berpotensi menyebabkannya runtuh.

Rumah yang dikelilingi oleh rumah-rumah yang lain tidak memiliki area *hariim*. Akan tetapi, masing-masing orang menggunakan dan memfungsikan lahan milik sendiri-sendiri sesuai dengan adat kebiasaan yang berlaku. Jika ada ada di antara mereka yang melakukan tindakan tidak semestinya sehingga merugikan tetangganya, maka ia didenda.

Boleh hukumnya menghidupkan lahan mati kawasan tanah haram Makkah. Sebagaimana lahan-lahan tanah haram yang didiami dan difungsikan juga boleh dimiliki dengan cara diperjualbelikan dan yang lainnya, kecuali kawasan tanah Arafah, Muzdalifah dan Mina. Lahan-lahan mati yang terletak di dalam kawasan-kawasan tersebut tidak boleh dihidupkan, karena kawasan-kawasan itu adalah tempat untuk melakukan wukuf di Arafah dan berbagai ritual haji lainnya, sama seperti area-area yang menjadi hak umum (fasilitas umum) seperti jalan, area tempat melaksanakan shalat hari raya dan tempat-tempat penghasil suplai air.

Menurut ulama Hanabilah[853]

Sumur *al-'Aadiyyah* (dengan ya` dibaca tasydid, nisbat kepada kaum Ad)[854] adalah sumur kuno peninggalan masa lalu yang sudah tidak mengeluarkan air lagi, lalu sumur itu digali kembali, diperbaiki dan difungsikan lagi, atau sumur kuno yang telah kering, lalu coba dikeluarkan lagi airnya oleh orang yang menghidupkan lahannya dan sumur itu menjadi miliknya berikut area *hariim*nya. Adapun area *hariim*-nya adalah lima puluh *dziraa'* dari setiap sisinya.

852 Adapun sumur yang dibuat di atas tanah milik sendiri, maka yang menjadi patokannya adalah adat kebiasaan yang berlaku.

853 *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4 hlm. 212 dan halaman berikutnya, *Al-Mughnii,* juz 5 hlm. 542.

854 Sebenarnya yang dimaksudkan bukanlah sumur kaum Ad dalam arti yang sesungguhnya, akan tetapi itu hanya sebagai bentuk ungkapan untuk menyebutkan peninggalan-peninggalan purbakala. Karena kaum Ad adalah termasuk kaum terdahulu dan memiliki peninggalan-peninggalan purbakala, sehingga oleh karena itu, setiap sesuatu yang sangat kuno dinisbatkan kepada kata Ad.

Sedangkan sumur baru, maka area *hariim*-nya adalah separuh dari ukuran area *hariim* sumur *al-'Aadiyyah*, yaitu dua puluh lima *dziraa'* dari setiap sisinya. Hal ini sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Ubaid dalam kitab, *"Al-Amwaal,"* dari Sa'id Ibnul Musayyab, ia berkata, "Menurut Sunnah, area *hariim* untuk sumur *al-'Aadiyyah* adalah lima puluh *dziraa'*. Sedangkan area *hariim* untuk sumur baru adalah dua puluh lima *dziraa'*. Adapun area *hariim* sumur untuk pengairan irigasi adalah tiga ratus *dziraa'*."

Area *hariim* untuk sumber mata air dan *al-Qanaah* (saluran air bawah tanah) dari lahan mati sekitarnya adalah lima ratus *dziraa'*, yakni ukuran *dziraa'* tangan (hasta), karena itulah makna yang langsung terbesit dalam benak ketika kata *dziraa'* disebutkan secara mutlak.

Area *hariim* untuk galian saluran air irigasi adalah, area kanan kiri galian saluran yang dibutuhkannya untuk membuang endapan lumpur dan kotoran yang mengganggu kelancaran aliran airnya dan area sekitarnya yang jika dimiliki oleh orang lain, maka akan merugikan dan mengganggu si pemilik saluran irigasi, meskipun area itu memakan banyak bagian lahan di kanan kirinya, begitu juga fasilitas dan prasarana yang dibutuhkan ketika masuk ke area saluran air irigasi tersebut, karena hal itu termasuk bagian dari kemaslahatannya.

Area *hariim* untuk pohon adalah, sesuai dengan ukuran panjang dahan-dahannya. Area *hariim* untuk pohon kurma adalah, sesuai dengan panjang pelepahnya. Hal ini berdasarkan hadits Abu Sa'id al-Khudri r.a. di atas, *"Ada masalah tentang ukuran area hariim untuk pohon kurma dilaporkan kepada Rasulullah saw. Lalu beliau memerintahkan supaya salah satu pelapahnya diukur, lalu ternyata panjangnya adalah tujuh dziraa' atau lima dziraa'. Lalu beliau pun memutuskannya berdasarkan hal itu."*

Area *hariim* lahan pertanian adalah, sesuai dengan yang dibutuhkan oleh si petani untuk mengairinya, menambatkan binatangnya, membuang hal-hal yang mengganggu pertumbuhan tanamannya dan lain sebagainya, seperti tempat untuk mengalirkan buangan air ketika sudah tidak dibutuhkan, karena semua itu termasuk prasarana-prasarana lahan pertanian tersebut.

Area *hariim* untuk rumah adalah, area yang dibutuhkan untuk membuang kotoran debu, sampah, salju, air, dan area untuk tempat masuk ke pintu rumah. Karena semua itu termasuk fasilitas dan prasarana yang dibutuhkan oleh penghuninya.

Rumah yang kanan kirinya dilingkupi oleh lahan milik orang lain tidak memiliki area *hariim*. Karena area *hariim* adalah termasuk bagian dari fasilitas dan prasarana, sementara seseorang tidak boleh menggunakan lahan milik orang lain sebagai prasarana dirinya, karena pemilik lahan itu adalah pihak yang paling berhak terhadap lahan miliknya itu. Jadi, masing-masing dari mereka menggunakan dan memanfaatkan milik sendiri-sendiri sesuai dengan adat kebiasaan yang berlaku. Jika ia menggunakan dan memanfaatkannya dalam bentuk yang melanggar adat kebiasaan yang berlaku, maka itu dilarang.

Berdasarkan hal ini, seandainya ada seseorang membuat sumur di atas tanah miliknya sendiri, namun sumur itu menyebabkan air sumur tetangganya berkurang dan menjadi sedikit, karena meresap ke sumurnya itu, maka menurut ulama Hanabilah di sini diharuskan untuk menyumbat air sumur tersebut. Sedangkan menurut ulama Hanafiyyah, di sini tidak ada beban kewajiban apa-apa, karena air yang ada di dalam tanah bukan milik siapa pun dan ini adalah yang disebutkan dalam Jurnal Hukum (materi nomor 1288).

HUKUM-HUKUM PERTAMBANGAN, AL-HIMAA DAN AL-IQTHAA'

Bab ini terdiri dari dua pembahasan,

1. Pembahasan seputar *al-Himaa*
2. Pembahasan seputar *al-Iqthaa'* dan mencakup pembahasan tentang hukum-hukum pertambangan

A. AL-HIMAA (KAWASAN LINDUNG DAN TERLARANG)

Terdiri dari, asal-usul *al-Himaa* dan pengertiannya, pensyariatannya, dan lahan yang ditetapkan sebagai kawasan *al-Himaa* oleh Rasulullah saw. atau pemimpin selain beliau.

1. ASAL-USUL AL-HIMAA DAN PENGERTIANNYA

Al-Himaa asalnya menurut masyarakat Arab pada masa jahiliyah adalah, bahwa jika seorang pimpinan dari mereka menemukan suatu lahan yang subur, maka ia menjadikan lahan itu khusus untuk dirinya, sehingga tidak boleh ada orang lain yang boleh ikut memanfaatkan rumput yang tumbuh di dalamnya. Sedangkan batasan luasnya, maka ia mengukurnya dengan cara menempatkan seekor anjing di tempat yang tinggi, lalu menyuruhnya untuk menggonggong, maka sejauh mana suara gonggongan anjing itu sampai, maka itulah batasannya. Ini adalah praktek yang dilarang menurut syara'. Rasulullah saw. melarang praktek-praktek seperti itu, karena praktek seperti itu mempersempit hak orang lain dan menghalang-halangi mereka dari ikut memanfaatkan sesuatu yang mereka ikut memiliki hak di dalamnya.

Kata *al-Himaa* adalah bentuk kata mashdar, namun yang dimaksudkan adalah makna *isim maf'uul*, yaitu, *al-Mahmiy* (kawasan merumput yang dilindungi dan terlarang bagi orang lain). Atau yang dimaksudkan adalah makna kata *al-Himaayah* (melindungi) dan *at-Tahjiir* (membuat pembatas).

Sedangkan makna dan pengertian *al-Himaa* secara syara' adalah, seorang imam melindungi suatu lahan mati atau dengan kata lain menjadikannya sebagai kawasan terlarang untuk umum, sehingga orang-orang tidak boleh merumput dan menggembala di dalamnya, akan tetapi lahan itu menjadi kewenangan khusus si imam untuk kepentingan dan kemaslahatan kaum Muslimin, bukan untuk kepentingan dan kemaslahatan pribadi si imam.

Ulama Malikiyyah mendefinisikan *al-Himaa* seperti berikut, suatu lahan yang dilindungi dan ditetapkan oleh imam sebagai kawasan terlarang untuk umum demi kepentingan dan hajat orang-orang selainnya.[855]

2. PENSYARIATAN AL-HIMAA

Tidak boleh bagi siapa pun menetapkan suatu lahan mati sebagai kawasan *al-Himaa* supaya orang lain tidak bisa menghidupkan lahan itu dan ikut memanfaatkan rerumputan yang tumbuh di dalamnya. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ash-Sha'b Ibnu Jatstsamah r.a., bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, *"Tidak ada al-Himaa (penetapan suatu kawasan sebagai kawasan merumput terlarang untuk umum) kecuali yang ditetapkan oleh Allah SWT dan Rasul-Nya."*[856]

Berdasarkan kesepakatan madzhab-madzhab yang ada dan pendapat yang shahih menurut ulama Syafi'iyyah, seorang imam boleh menetapkan suatu kawasan sebagai kawasan *al-Himaa* yang khusus digunakan

---

855 *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 308; *Al-Mughnii*, juz 5 hlm. 528 dan halaman berikutnya; *Ad-Dardir fisy Syarhil Kabiir*, juz 4 hlm. 68 dan halaman berikutnya; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 4 hlm. 92; *Al-Muhadzdzab*, juz 1 hlm. 427; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4 hlm. 223 dan halaman berikutnya.

856 HR. Ahmad, Al-Bukhari dan Abu Dawud. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 308.

untuk tempat merumput kuda para pasukan pejuang, binatang ternak (unta, sapi dan kambing) *al-Jizyah*, unta zakat dan binatang ternak yang lemah, berdasarkan hadits, *"Bahwasanya Rasulullah saw. menetapkan daerah bernama An-Naqii'*[857] *sebagai kawasan al-Himaa yang dikhususkan untuk tempat merumput kuda kaum Muslimin."*[858] Hal ini dikuatkan oleh apa yang diriwayatkan oleh Amir Ibnu Abdillah Ibnuz Zubair dari ayahnya, ia berkata, "Ada seorang Arab badui dari penduduk Najd datang menghadap Umar Ibnul Khaththab r.a., lalu berkata, "Wahai Amirul Mukminin, itu adalah tanah kami, pada masa jahiliyah kami berperang di atas tanah itu demi membelanya, dan kami pun masuk Islam di atas tanah itu, maka atas dasar apa Anda menetapkannya sebagai kawasan *al-Himaa*?" Mendengar penuturan itu, Umar r.a. pun menggeleng-gelengkan kepala, menghembus-hembuskan udara dari mulutnya sambil mempelintir-melintir kumisnya. Umar r.a. jika tidak menyukai suatu perkara, maka ia akan memelintir-melintir kumisnya sambil menghembus-hembuskan udara lewat mulut. Melihat reaksi Umar r.a. itu, orang Arab badui itu kembali mengulang perkataannya tersebut. Lalu Umar r.a. berkata, "Harta adalah harta Allah SWT dan manusia adalah para hamba-Nya, seandainya bukan karena harta (hewan) yang saya peruntukkan untuk mengangkut pasukan yang berperang di jalan Allah SWT tentu aku tidak akan menetapkan sedikit pun dari tanah mereka itu sebagai *al-Himaa* meski hanya sejengkal sekali pun."[859]

Imam Malik berkata, "Telah sampai kepadaku berita bahwa dalam satu tahun, Umar Ibnul Khaththab r.a. menyediakan empat puluh kendaraan untuk mengangkut orang-orang yang membutuhkan angkutan."

Al-Bukhari berkata, "Telah sampai kepada kami berita bahwa Rasulullah saw. menetapkan kawasan *An-Naqii'* sebagai *al-Himaa*, bahwasanya Umar Ibnul Khaththab r.a. menetapkan kawasan *As-Saraf* dan *Ar-Rabadzah* sebagai kawasan *al-Himaa*."[860]

Diriwayatkan dari Aslam, *maulaa* (bekas sahaya yang dimerdekakan) Umar Ibnul Khaththab r.a., bahwasanya Umar Ibnul Khaththab r.a. mengangkat seorang *maulaa*-nya bernama Hunaiy untuk menjaga dan merawat kawasan merumput terlarang untuk umum (*al-Himaa*). Lalu Umar r.a. berkata kepadanya, "Wahai Hunaiy, tahanlah tanganmu dari menzhalimi dan menganiaya kaum Muslimin. Takutlah kamu kepada do'a orang teraniaya, karena do'a orang yang teraniaya adalah mustajab. Persilakanlah orang yang memiliki sedikit unta (*rabbush shuraimah*) dan orang yang memiliki sedikit kambing (*rabbul ghunaimah*)[861] untuk masuk ke dalam tempat merumput itu. Aku mengingatkan diriku (maksudnya ditujukan kepada lawan bicara, yaitu Hunaiy), untuk berhati-hati terhadap binatang ternak milik

857 Sebuah tempat terkenal, Jarak *An-Naqii'* dari Madinah adalah dua puluh *farsakh*. Ukuran luasnya adalah satu kali delapan mil. Kata *an-Naqii'* makna asalnya adalah setiap tempat yang menjadi lokasi tergenangnya air, sehingga kawasan tersebut menjadi subur dikarenakan memiliki persediaan air yang cukup. Satu *farsakh* adalah 5544 meter, sedangkan satu mil adalah, 1848 meter.

858 HR. Ahmad dari Abdullah Ibnu Umar r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 308. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Abu Dawud dari Ash-Sha'b Ibnu Jatstsamah r.a. Lihat, *Jaami'ul Ushuul*, juz 3 hlm. 331.

859 HR. Abu Ubaid dengan sanadnya dari Amir Ibnu Abdillah Ibnuz Zubair. Al-Bukhari dan Al-Muwaththa` juga meriwayatkannya dari Aslam *maulaa* Umar r.a. Lihat, *Jaami'ul Ushuul*, juz 3 hlm. 328 dan halaman berikutnya.

860 HR. Al-Bukhari dari Ash-Sha'b Ibnu Jatstsamah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 308. *Asy-Syaraf* adalah sebuah kawasan yang terletak di dekat Makkah. Sedangkan *Ar-Rabadzah* adalah nama sebuah daerah yang terletak antara Makkah dan Madinah.

861 Kata, *ash-Shuraimah* adalah bentuk *at-Tashghiir* (diminutif) kata *ash-Sharmah* yang artinya adalah, sekumpulan unta yang jumlahnya kurang lebih sekitar tiga puluh ekor, yaitu antara dua puluh hingga tiga puluh ekor, atau antara sepuluh sampai empat puluh ekor. Sedangkan *al-Ghunaimah* artinya adalah, sekumpulan kambing yang terdiri dari empat puluh hingga seratus ekor.

Abdurrahman Ibnu Auf r.a. dan binatang ternak milik Utsman Ibnu Affan r.a., (maksudnya, jangan persilakan masuk binatang ternak mereka berdua ke dalam kawasan merumput *al-Himaa* tersebut). Karena jika binatang ternak mereka berdua binasa, mereka berdua masih bisa beralih ke ladang kurma dan pertanian. Sedangkan orang yang hanya memiliki sedikit unta dan orang yang memiliki sedikit kambing, jika unta atau kambingnya itu binasa, maka mereka akan datang kepadaku sambil membawa anak-anaknya dan berkata, "Wahai Amirul Mukminin, sugguh saya tidak akan meninggalkan anak-anakku ini dalam keadaan butuh dan tidak punya apa-apa." Ketahuilah, bahwa air dan rumput jauh lebih ringan bagiku daripada emas dan perak. Sungguh demi Allah, mereka tentu mengira bahwa aku telah menganiaya mereka (dengan menetapkan kawasan *al-Himaa* tersebut di atas sebagian wilayah mereka). Karena tanah itu adalah tanah mereka, pada masa jahiliyah mereka berperang di atas tanah itu demi membelanya, dan mereka pun masuk Islam di atas tanah itu. Sungguh demi Dzat Yang jiwaku berada di genggaman-Nya, seandainya bukan karena harta (hewan) yang saya peruntukkan untuk mengangkut pasukan yang berperang di jalan Allah SWT tentu aku tidak akan menetapkan sedikit pun dari tanah mereka itu sebagai *al-Himaa* meski hanya sejengkal sekalipun."[862]

Ibnu Qudamah mengatakan,[863] ini sudah menjadi ijma' sahabat. Juga karena dalam berbagai urusan yang menyangkut kemaslahatan kaum Muslimin, maka para imam atau pemimpin statusnya menempati posisi Rasulullah saw. Diriwayatkan dari Rasulullah saw. bahwasanya beliau bersabda, *"Allah SWT tidak memberikan suatu makanan (maksudnya adalah seperti harta fai' dan sejenisnya) kepada seorang nabi, kecuali Dia juga menetapkannya untuk orang (pemimpin) setelahnya (maksudnya si pemimpin itu menggunakan dan mengelolanya sebagaimana yang dijalankan dan dipraktekkan oleh nabi tersebut)."* Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad.

Ulama Malikiyyah[864] memperbolehkan praktek *al-Himaa* syar'i dengan empat syarat, yaitu,

1. Kaum Muslimin memang membutuhkannya. Maka oleh karena itu, seorang imam atau wakilnya tidak boleh menetapkan suatu kawasan sebagai kawasan *al-Himaa* jika memang tidak dibutuhkan, tidak untuk dirinya sendiri maupun untuk orang lain.
2. Kawasan yang dijadikan sebagai lahan *al-Himaa* harus sedikit, tidak boleh terlalu luas. Adapun batasannya adalah, selama tidak mempersempit dan menyusahkan masyarakat banyak, maka itu disebut sedikit. Sedangkan jika sudah sampai mempersempit dan menyusahkan masyarakat banyak, maka itu disebut banyak atau luas.
3. Kawasan yang dijadikan sebagai lahan *al-Himaa* harus terletak di daerah yang tidak berpenghuni dan tidak ditanami pepohonan.
4. Penetapan kawasan *al-Himaa* harus memiliki maksud dan tujuan demi untuk menciptakan kemaslahatan masyarakat umum, seperti jihad dan sejenisnya, yakni kawasan itu untuk tempat menggembalakan binatang yang digunakan untuk kendaraan jihad, atau binatang zakat, atau binatang ternak milik masyarakat Islam yang lemah.

Dalam hal kewenangan menetapkan suatu kawasan sebagai kawasan *al-Himaa* ini, wakil

862 HR. Al-Bukhari. Lihat, *Nailul Awthaar,* juz 5 hlm. 308.

863 *Al-Mughnii,* juz 5 hlm. 530.

864 *Asy-Syarhul Kabiir,* Juz 4 hlm. 69; *Asy-Syarhush Shaghiir,* juz 4 hlm. 92.

imam posisinya sama dengan imam, meskipun tanpa ada izin dari imam. Berbeda halnya dengan masalah kewenangan *al-Iqthaa'*, karena dalam masalah *al-Iqthaa'*, wakil imam tidak boleh melakukan *al-Iqthaa'* kecuali dengan izin dan persetujuan imam. Karena *al-Iqthaa'* memunculkan konsekuensi pemilikan, sehingga oleh karena itu harus seizin imam, berbeda dengan *al-Himaa*.

3. HUKUM KAWASAN AL-HIMAA YANG DITETAPKAN OLEH RASULULLAH SAW. ATAU IMAM (PEMIMPIN) SETELAH BELIAU [865]

Tidak ada seorang pun yang boleh membatalkan atau mengubah kawasan *al-Himaa* yang ditetapkan oleh Rasulullah saw. selama kawasan *al-Himaa* itu memang masih dibutuhkan. Karena penetapan kawasan *al-Himaa* tersebut statusnya seperti sesuatu yang di nash. Barangsiapa menghidupkan sebagian lahan dari kawasan *al-Himaa* itu, maka ia tidak bisa memilikinya.

Adapun jika memang sudah tidak dibutuhkan lagi, maka ada dua versi pendapat menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah. Versi pertama mengatakan boleh. Sedangkan versi kedua mengatakan tidak boleh, karena sesuatu yang ditetapkan oleh Rasulullah saw. maka itu berarti suatu nash, sehingga tidak boleh dibatalkan dengan menggunakan ijtihad.

Jika ada seorang imam (pemimpin kaum Muslimin setelah Rasulullah saw.) menetapkan suatu kawasan sebagai kawasan *al-Himaa*, lalu ia mengubahnya atau ada pemimpin lain mengubahnya, maka itu boleh. Jika kawasan itu dihidupkan oleh seseorang setelah si imam, maka dalam hal ini ada dua versi pendapat menurut ulama Syafi'iyah dan ulama Hanabilah. Pertama, orang itu tidak bisa memilikinya, sebagaimana ia tidak bisa memiliki lahan yang ia hidupkan yang lahan itu merupakan kawasan *al-Himaa* yang ditetapkan oleh Rasulullah saw. Karena ijtihad seorang pemimpin tidak boleh ditentang dan dibatalkan. Kedua, ia bisa memilikinya, karena kawasan *al-Himaa* yang ditetapkan oleh seorang pemimpin adalah sebuah bentuk ijtihad, sementara pemilikan seseorang atas suatu lahan mati yang dihidupkannya adalah berdasarkan nash, sementara nash dimenangkan atas ijtihad.

B. AL-IQTHAA'

Mencakup definisi *al-Iqthaa'*, pensyariatannya, macam-macamnya dan hukum masing-masing.

1. DEFINISI AL-IQTHAA'

Yaitu, menetapkan dan menjadikan sebagian lahan mati khusus untuk sebagian orang, baik itu berupa blok tambang maupun lahan biasa, sehingga sebagian orang itu menjadi pihak yang lebih berhak terhadap sebagian lahan mati tersebut daripada orang lain, dengan syarat lahan itu termasuk lahan mati yang tidak terkait dengan kepentingan dan hak orang lain.

Atau seorang pemimpin memasrahkan sesuatu dari harta Allah SWT kepada seseorang yang menurutnya memiliki kelayakan dan kepatutan untuk dipasrahi harta itu. Kebanyakan *al-Iqthaa'* digunakan untuk harta berupa tanah, yaitu seorang pemimpin mengkhususkan suatu lahan untuk seseorang yang menurut penilaiannya memang layak dan patut mendapatkannya, adakalanya dalam bentuk pemilikan lahan itu kepadanya (menjadikan lahan itu sebagai hak miliknya) untuk selanjutnya ia kelola dan fungsikan, atau adakalanya hanya dalam bentuk menetapkan bahwa hasil lahan itu untuk orang tersebut selama jangka waktu tertentu.[866]

---

865 *Al-Muhadzdzab*, juz 6 hlm. 427; *Al-Mughnii*, juz 5 hlm. 530; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4 hlm. 224.

866 *Nailul Awthaar*, juz 5 hlm. 311.

2. PENSYARIATAN AL-IQTHAA'

Seorang imam atau pemimpin boleh memasrahkan (*al-Iqthaa'*) suatu lahan mati kepada seseorang untuk ia hidupkan dan makmurkan dan lahan itu berubah menjadi miliknya. Hal ini berdasarkan hadits Wa`il Ibnu Hujr r.a., *"Bahwasanya Rasulullah saw. memasrahinya (al-Iqthaa') sebidang tanah di Hadhramaut dan beliau mengutus Mu'awiyah r.a. supaya memasrahkan tanah itu kepadanya."*[867]

Abdullah Ibnu Umar r.a. meriwayatkan, *"Bahwasanya Rasulullah saw. memasrahkan (al-Iqthaa') sebidang tanah kepada Az-Zubair Ibnul Awwam r.a. yang tapal batasnya ditentukan dengan jarak tempuh lari kudanya. Lalu Az-Zubair Ibnul Awwam r.a. pun menyuruh kudanya lari, lalu kuda itu pun berlari hingga berhenti di suatu tempat, kemudian ia melemparkan cemetinya (dari tempat di mana kudanya itu berhenti), lalu Rasulullah saw. bersabda, "Ukurlah tapal batasnya di tempat di mana cemetinya itu jatuh (di mana cemetinya itu jatuh, maka itulah tapal batasnya)."*[868]

Amr Ibnu Syuaib r.a. meriwayatkan, *"Bahwasanya Rasulullah saw. memasrahi (al-Iqthaa') sekelompok orang dari Juhainah atau Muzainah sebidang tanah."*[869]

Diriwayatkan bahwasannya Abu Bakar ash-Shiddiq r.a. memasrahi (*al-Iqthaa'*) Az-Zubair Ibnul Awwam r.a. sebidang tanah. Hal yang sama juga dilakukan oleh Umar Ibnul Khaththab r.a. untuk Ali Ibnu Abi Thalib r.a.. Hal yang sama juga dilakukan oleh Utsman Ibnu Affan r.a. untuk lima orang sahabat, mereka itu adalah, Az-Zubair r.a., Sa'd r.a., Abdullah Ibnu Mas'ud r.a., Khabab r.a. dan Usamah Ibnu Zaid r.a..

Diriwayatkan dari Nafi' Abu Abdillah, bahwasannya ia berkata kepada Umar Ibnul Khaththab r.a., "Sesungguhnya di hadapan tempat kami di Bashrah terdapat suatu lahan yang bukan termasuk lahan *al-Kharaaj* dan tidak merugikan seorang pun dari kaum Muslimin (jika lahan itu dimiliki), maka apakah Anda berkenan untuk memasrahkan (*al-Iqthaa'*) lahan itu kepadaku untuk aku jadikan sebagai lahan untuk menanam *qashiil* (tanaman gandum yang dipotong pada saat masih hijau) untuk kujadikan bahan makanan kudaku." Mendengar penuturan itu, Umar Ibnul Khaththab r.a. pun lantas mengirimkan surat kepada gubernur Bashrah, yaitu Abu Musa Al-Asy'ari r.a., yang berisikan, "Jika memang lahan itu sebagaimana yang dikatakan oleh Nafi' Abu Abdillah, maka pasrahkankah (*al-Iqthaa'*) lahan itu kepadanya."[870]

Boleh juga seorang pemimpin memasrahkan (*al-Iqthaa'*) suatu blok tambang kepada seseorang untuk dieksploitasi kandungannya, bukan untuk dijadikan sebagai hak miliknya (maksudnya, ia hanya diperkenankan menambang hasilnya, akan tetapi lahannya tetap milik negara). Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah Ibnu Abbas r.a., *"Rasulullah saw. memasrahkan kepada Bilal Ibnul Harits Al-Muzani blok tambang Al-Qabaliyyah, baik bagian tanahnya yang tinggi (Jalsiyyahaa), yang rendah (ghauriyyahaa) dan bagian tanahnya yang cocok untuk dijadikan lahan pertanian dari daerah Quds.*[871] *Apa yang*

---

867 HR. At-Tirmidzi dan ia memasukkannya ke dalam kategori hadits shahih. Lihat, *Nailul Awthaar,* Juz 5 hlm. 312.

868 HR. Ahmad dan Abu Dawud, akan tetapi di dalam sanadnya terdapat seorang perawi bernama Abdullah Ibnu Umar Ibnu Hafsh Ibnu Ashim Ibnu Umar Ibnul Khaththab. Ada catatan dan komentar berkenaan dengan status perawi ini. Lihat, *Nailul Awthaar,* Juz 5 hlm. 312.

869 HR. Sa'id Ibnu Manshur dalam Sunannya.

870 *Atsar-atsar* di atas diriwayatkan oleh Abu Ubaid dalam kitab, *"Al-Amwaal."*

871 Kata, *al-Jalsu* artinya adalah, setiap bagian tanah yang tinggi. Kata ini juga digunakan untuk menyebut tanah Najd. Kata, *ghauriyyahaa,* adalah nisbat kepada kata *al-Ghaur.* Di dalam Al-Qaamuus disebutkan, bahwa kata al-Ghaur digunakan untuk menyebut kawasan yang terletak antara Dzaatu 'Irqin sampai ke laut, kawasan yang melandai dari Tuhamah ke arah barat,

diberikan oleh Rasulullah saw. kepadanya itu sama sekali bukan hak seorang Muslim lain."[872]

3. MACAM-MACAM AL-IQTHAA'

Al-Iqthaa' ada tiga macam, yaitu, *iqthaa' tamliik* (lahan yang dipasrahkan menjadi hak milik orang yang dipasrahi), *iqthaa' istighlaal* (orang yang dipasrahi hanya berhak mengeksploitasi lahan yang dipasrahkan kepadanya, namun status lahannya tetap milik negara) *dan iqthaa' irfaaq* (orang yang dipasrahi hanya berhak menggunakannya saja, sedangkan lahannya tidak menjadi miliknya).

Iqthaa' tamliik ada tiga macam, yaitu, lahan yang dipasrahkan berupa lahan mati, lahan yang dipasrahkan berupa lahan yang difungsikan dan yang ketiga lahan yang dipasrahkan berupa blok tambang.

Sedangkan *iqthaa' istighlaal* ada dua macam, lahannya termasuk lahan yang dibebani *al-'Usyr* dan yang kedua lahannya termasuk lahan yang dibebani *al-Kharaaj* (pajak bumi).

a. Hukum al-Iqthaa' dengan lahan yang dipasrahkan berupa lahan mati (iqthaa'ul mawaat)

Berdasarkan kesepakatan madzhab-madzhab yang ada, seorang imam atau pemimpin boleh memasrahkan (*al-Iqthaa'*) lahan mati kepada orang yang menghidupkannya, sehingga kawasan di mana lahan mati itu berada bisa berubah menjadi makmur dan berfungsi. Karena, sebagaimana yang telah kami jelaskan, Rasulullah saw. memasrahkan (*al-Iqthaa'*) kawasan al-Aqiq kepada Bilal Ibnul Harits r.a. Hal yang sama juga beliau lakukan untuk Wa'il Ibnu Hujr. Hal yang sama juga dilakukan oleh Abu Bakar r.a., Umar Ibnul Khaththab r.a. dan Utsman Ibnu Affan r.a. untuk sejumlah sahabat.

Apabila seorang imam memasrahkan (*al-Iqthaa'*) suatu lahan kepada seseorang, maka menurut ulama Malikiyyah[873], lahan itu menjadi hak miliknya, meskipun ia tidak memakmurkan dan memfungsikannya untuk sesuatu. Maka oleh karena itu, ia boleh menjualnya, menghibahkannya dan jika ia meninggal dunia, maka lahan itu diwarisi oleh ahli warisnya. Pemasrahan itu bukanlah termasuk dari *al-Ihyaa'* (menghidupkan lahan mati), akan tetapi pemilikan murni.

Sementara itu, menurut jumhur[874] (selain ulama Malikiyyah) *al-Iqthaa'* tidak bisa menjadi sebab lahan mati yang dipasrahkan menjadi milik orang yang dipasrahi. Karena seandainya lahan itu memang berubah menjadi miliknya, maka tentunya tidak boleh menarik kembali lahan itu dari tangannya. Akan tetapi, dalam hal ini *al-Muqtha'* (orang yang dipasrahi) statusnya hanya seperti *al-Mutahajjir* (orang yang meletakkan suatu tanda di atas suatu lahan mati seperti dengan meletakkan bebatuan di atasnya) yang baru ingin menghidupkan lahan mati tersebut, sehingga statusnya hanya sebatas sebagai orang yang paling berhak terhadap lahan itu dalam jangka waktu

---

dataran rendah yang terletak antara Al-Quds dan Al-Hauran dengan jarak perjalanan tiga hari dan lebar dua farsakh, kawasan yang terletak di perumahan Bani Sulaim dan tempat air milik bani Al-Adawiyyah.

Yang dimaksudkan di sini adalah, bagian-bagian tanah yang tinggi dan rendah dari kawasan blok tambang Al-Qabaliyyah. Quds adalah nama sebuah gunung besar yang terletak di Najd, sebagaimana keterangan yang terdapat dalam Al-Qamus. Ada yang mengatakan, dataran tinggi yang layak untuk bercocok tanam.

872 HR. Ahmad dan Abu Dawud. Mereka berdua juga meriwayatkannya dari hadits Amr Ibnu Auf Al-Muzani. Lihat, *Nailul Awthaar,* juz 5 hlm. 309.

873 *Al-Ahkaamush Shulthaaniyyah* karya Al-Mawardi, hlm. 183; *Al-Ahkaamush Shulthaaniyyah* karya Abu Ya'la hlm. 212; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4 hlm. 216; *Asy-Syarhush Shaghiir,* juz 4 hlm. 90.

874 *Al-Badaa'i',* juz 6 hlm. 194; *Al-Muhadzdzab,* juz 1 hlm. 426; *Al-Mughnii,* juz 5 hlm. 526-527; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4 hlm. 216 dan halaman berikutnya.

tiga tahun jika ia ingin menghidupkannya, berdasarkan perkataan Umar Ibnul Khaththab r.a., *"Tidak ada hak lagi bagi al-Muhtajir (terhadap lahan mati yang ia melakukan at-Tahjiir di atasnya) setelah berlalu tiga tahun (dan ia tidak kunjung melanjutkan at-Tahjiir yang ia lakukan itu dengan melakukan langkah-langkah menghidupkan lahan mati tersebut)."*

Seorang imam tidak boleh meng-*iqthaa'*-kan suatu lahan mati kecuali dengan kadar ukuran luas yang si *al-Muqtha'* (orang yang dipasrahi) mampu dan bisa menghidupkannya. Karena jika lebih dari kadar yang mampu ia hidupkan, maka hal itu berarti telah mempersempit kesempatan orang lain dalam suatu hak bersama di antara mereka, di samping hal itu juga tidak memiliki faedah apa-apa, sehingga itu berarti menimbulkan kemudharatan bagi kaum Muslimin.

Jika seorang pemimpin meng-*iqthaa'*-kan suatu lahan kepada seseorang di atas kadar ukuran luas yang memungkinkan baginya untuk menghidupkannya, kemudian ternyata orang itu memang tidak mampu untuk memakmurkan dan memfungsikan lahan itu atau menghidupkannya, maka pemimpin harus menarik kembali lahan itu darinya, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Umar Ibnul Khaththab r.a. terhadap Bilal Ibnul Harits r.a., yaitu menarik kembali bagian lahan Al-Aqiq yang pernah di-*iqthaa'*-kan oleh Rasulullah saw. kepadanya yang dirinya tidak mampu memakmurkan dan memfungsikannya. Ini adalah yang dimaksud dengan kemashlahatan yang karenanya suatu *al-Iqthaa'* boleh dilakukan. Karena suatu hukum bergerak dinamis bersama 'illatnya, jika 'illatnya ada, maka hukum itu berlaku, namun jika tidak ada, maka hukum itu tidak berlaku.

Menurut ulama Hanabilah, seorang pemimpin boleh meng-*iqthaa'*-kan selain lahan mati dengan *al-Iqthaa'* yang bersifat *at-Tamliik* (pemilikan, lahan yang di-*iqthaa'*-kan menjadi hak milik orang yang dipasrahi) atau dengan *al-Iqthaa'* yang hanya bersifat pemanfaatan (pihak yang dipasrahi hanya memiliki hak memanfaatkan lahan tersebut saja, tidak memilikinya), karena ada suatu mashlahat.[875] *Al-Iqthaa'* boleh dari harta *al-Kharaaj*, sebagaimana juga boleh dari harta *jizyah*.[876]

Ulama Malikiyyah[877] mengatakan, pemimpin tidak boleh meng-*iqthaa'*-kan kawasan yang didiami yang ditaklukkan oleh Islam secara paksa, seperti tanah Mesir, Syam, dan Irak, maksudnya lahan-lahannya yang bisa dijadikan lahan pertanian untuk tanaman biji-bijian, dengan *al-Iqthaa'* yang bersifat pemilikan. Karena tanah kawasan-kawasan seperti itu menurut mereka statusnya adalah wakaf (digunakan untuk kepentingan umum kaum Muslimin), akan tetapi yang boleh adalah meng-*iqthaa'*-kannya dengan *al-Iqthaa'* yang hanya bersifat pemanfaatan atau yang di-*iqthaa'*-kan hanyalah hasilnya. Adapun lahan-lahan dari kawasan-kawasan seperti itu yang tidak cocok untuk lahan pertanian tanaman biji-bijian meskipun bisa ditanami pepohonan, dan tidak pula termasuk lahan pekarangan, maka lahan-lahan itu masuk kategori lahan mati, sehingga boleh meng-*iqthaa'*-kan, baik dengan *al-Iqthaa'* yang bersifat pemilikan ataupun hanya bersifat pemanfaatan saja.

Adapun kawasan musuh yang mengadakan perjanjian damai dengan kaum Muslimin, maka pemimpin tidak boleh meng-*iqthaa'*-kannya kepada siapa pun secara mutlak. Karena tanah kawasan tersebut tetap menjadi hak milik para penduduknya.

---

875 *Kasysyaaful Qinaa'*, 4 hlm. 217.

876 Ibid.

877 *Asy-Syarhul Kabiir*, 4 hlm. 68; *Asy-Syarhush Shaghiir*, 4 hlm. 91 dan halaman berikutnya.

b. Hukum al-Iqthaa' dengan lahan yang di-iqthaa'-kan berupa lahan yang dihuni dan difungsikan, atau yang disebut dengan iqthaa' irfaaq

Ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[878] mengatakan, boleh meng-*iqthaa'*-kan lahan yang terletak di antara kawasan yang didiami dan difungsikan, seperti halaman masjid dan sebagainya, tempat-tempat duduk di pasar dan jalan-jalan yang luas, dengan *al-Iqthaa'* yang bersifat pemanfaatan, sehingga *al-Muqtha'* (orang yang dipasrahi) hanya memiliki hak memanfaatkan (hak pakai atau hak guna tempat saja) selama pemanfaatan itu memang tidak mengganggu orang lain atau orang yang lalu-lalang. Barangsiapa diberi *al-Iqthaa'* berupa suatu bagian dari tempat-tempat tersebut, maka ia menjadi orang yang paling berhak untuk duduk di bagian yang di-*iqthaa'*-kan kepadanya itu dari tempat-tempat tersebut. Karena pemimpin memiliki kewenangan untuk mengambil suatu kebijakan dan berijtihad. Maka dari itu, jika pemimpin meng-*iqthaa'*-kan suatu bagian dari tempat-tempat tersebut di atas kepada seseorang, maka ia memiliki kekuasaan atas bagian tersebut, sehingga tidak ada seorang pun memiliki hak duduk di bagian tersebut. Status dirinya terhadap bagian tersebut adalah mirip seperti orang yang paling dahulu datang dan duduk di suatu tempat umum. Hanya saja ada titik perbedaan di antara keduanya (antara orang yang lebih berhak duduk di suatu tempat berdasarkan *al-Iqthaa'* dan orang yang lebih berhak duduk di suatu tempat karena dirinya adalah yang lebih dahulu sampai dan mendudukinya). Yaitu bahwa orang yang lebih berhak duduk di suatu tempat karena dirinya lebih dulu sampai dan menempatinya, apabila ia pindah dari tempat itu dengan memindahkan barang-barangnya, maka keberhakan dirinya atas tempat tersebut telah hilang dan gugur. Sedangkan orang yang lebih berhak duduk di suatu tempat berdasarkan *al-Iqthaa'*, keberhakan dirinya atas tempat tersebut bersifat permanen dan tidak bisa hilang, baik apakah ia meletakkan barang-barangnya di tempat tersebut maupun tidak, baik apakah ia menempatinya maupun meninggalkannya, karena keberhakan dirinya atas tempat tersebut adalah berdasarkan *al-Iqthaa'* yang ditetapkan oleh pemimpin, sehingga haknya itu tidak hilang hanya karena ia tidak duduk di atasnya.

Orang yang memiliki hak duduk di suatu bagian dari halaman masjid misalnya atau di pinggir jalan, dirinya boleh membuat semacam teduhan untuk dirinya dengan menggunakan sesuatu yang tidak merugikan dan mengganggu orang lain, seperti dengan menggunakan semacam tikar atau kain, karena memang hal itu dibutuhkan. Namun ia tidak boleh mendirikan suatu bangunan, karena hal itu mengganggu dan mempersempit gerak orang lain.

Orang yang memiliki hak duduk di pinggir jalan yang luas, dirinya tidak boleh duduk dengan bentuk duduk yang bisa menghalangi dan mengganggu pandangan pedagang lain di sampingnya hingga menyebabkan ia tidak bisa melihat dengan baik orang-orang yang melakukan transaksi dengannya, atau dengan bentuk duduk yang bisa mempersempit gerak pedagang di sampingnya sehingga ia terganggu dan tidak bisa nyaman untuk melakukan penakaran atau penimbangan barang dagangan, atau menyerahkannya atau menerima pembayaran. Hal ini berdasarkan hadits, *"Tidak boleh ada kemudharatan dan tidak boleh menimbulkan mudharat."*

---

878 *Al-Muhadzdzab,* 1 hlm. 427; *Al-Mughnii,* 5 hlm. 526; *Kasysyaaful Qinaa',* 4 hlm. 217; *Al-Ahkaamush Shulthaaniyyah* karya Al-Mawardi, hlm. 184; *Al-Ahkaamush Shulthaaniyyah* karya Abu Ya'la hlm. 213.

c. Hukum al-Iqthaa' berupa tambang (al-Ma'aadin) dan kepemilikannya

Mencakup definisi *al-Ma'aadin* (tambang), perbedaan antara *al-Ma'aadin* dengan *ar-Rikaaz* atau *al-Kanzu*, macam-macam *al-Ma-'aadin*, hukum kepemilikannya dan hukum meng*iqthaa'*-kannya.

Sesuatu yang dihasilkan dan dikeluarkan dari dalam perut bumi dengan melakukan pencarian dan eksplorasi ada kalanya berupa *al-Ma'aadin* (bahan pertambangan), atau ada kalanya berupa harta *ar-Rikaaz* atau *al-Kanzu* (harta terpendam, harta karun).

1) Definisi al-Ma'aadin

Al-Ma'aadin adalah suatu material yang ditemukan dalam perut bumi dari asal penciptaan (ada secara alami tanpa campur tangan manusia), seperti logam emas, perak, tembaga, besi dan timah.

Ar-Rikaaz atau *al-Kanzu* adalah, harta yang terpendam dalam bumi karena memang sengaja dipendam oleh pemiliknya, atau karena akibat suatu bencana, seperti gempa atau badai yang memorak-porandakan dan menghancurkan suatu negeri serta meratakannya dengan tanah berikut harta kekayaan yang ada di dalamnya.

Perbedaan antara *al-Ma'aadin* dengan *ar-Rikaaz* adalah, kalau *al-Ma'aadin* merupakan bagian dari unsur bumi yang keberadaannya adalah alami tanpa campur tangan manusia, sedangkan kalau *ar-Rikaaz* bukan merupakan bagian dari unsur bumi, akan tetapi merupakan sesuatu yang memang dipendam dan diletakkan di dalam bumi dengan adanya campur tangan manusia.[879]

2) Macam-macam al-Ma'aadin

Al-Ma'aadin menurut ulama Hanafiyyah ada beberapa macam[880], yaitu,

a. Material *al-Ma'aadin* yang bisa ditempa, sehingga bisa dibentuk menjadi lempengan, dibentuk menjadi perhiasan dan dibentuk menjadi semacam kawat, atau material *al-Ma'aadin* yang bisa dilebur dan dicairkan, seperti emas, perak, besi, tembaga, timah dan sebagainya.
b. Material *al-Ma'aadin* yang tidak bisa ditempa atau tidak bisa dilebur dan dicairkan, seperti berlian, yaqut, kristal, aqiq, pirus (batu permata warna biru) dan sebagainya.
c. Material *al-Ma'aadin* cair, seperti minyak bumi, ter atau aspal dan bentuk-bentuk minyak tambang atau minyak mineral lainnya.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[881] membagi material *al-Ma'aadin* menjadi dua macam, yaitu material *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah* (yang tampak) dan material *al-Ma'aadin al-Baathinah* (tidak tampak).

a. Material *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah* adalah, material *al-Ma'adin* yang tampak dan tidak tercampur dengan tanah sehingga mudah untuk diambil tanpa harus melakukan proses pemisahan dari tanah, seperti minyak bumi, tir, garam, batu celak dan garam asam belerang.
b. Material *al-Ma'aadin al-Baathinah*, yaitu material *al-Ma'aadin* yang untuk mengambilnya dibutuhkan kerja ekstra karena materialnya tercampur dengan material

879 *Tabyiinul Haqaa'iq*, 1 hlm. 287 dan halaman berikutnya; *Mukhtashar al-Mu'aamalaat asy-Syar'iyyah* karya Syaikh Ali Al-Khafif, hlm. 29; *Al-Amwaal wa Nazhariyyatul Aqdi* karya Dr. Muhammad Yusuf Musa, hlm. 194.

880 *Al-Badaa'i'*, 2 hlm. 67, 68.

881 *Al-Ahkaamush Shulthaaniyyah* karya Al-Mawardi, hlm. 189 dan halaman berikutnya; *Al-Ahkaamush Shulthaaniyyah* karya Abu Ya'la hlm. 219 dan halaman berikutnya.

tanah, sehingga untuk mendapatkannya perlu proses pemisahan dan penyaringan, seperti emas, perak, tembaga dan timah.

3) Hukum al-Ma'aadin menurut ulama Hanafiyyah[882]

Lahan penghasil barang tambang, seperti lahan penghasil garam, lahan penghasil ter, lahan penghasil minyak bumi dan sebagainya yang mutlak dibutuhkan oleh kaum Muslimin atau umat, bukanlah lahan mati. Oleh karena itu, imam atau pemimpin tidak boleh meng-*iqthaa'*-kannya kepada seseorang. Sebab, semua itu adalah hak seluruh kaum Muslimin. Jika di-*iqthaa'*-kan kepada seseorang, maka itu berarti melanggar hak mereka dan itu adalah tidak boleh.[883]

Hukum kepemilikan dan zakat *al-Ma'aadin* adalah seperti berikut.

Ulama Hanafiyyah tidak membedakan kadar atau prosentase zakat yang harus dikeluarkan antara harta *al-Ma'aadin* (tambang) dan harta *al-Kanzu*. Sedangkan *ar-Rikaaz* mencakup keduanya, dan keduanya termasuk harta *rikaaz* darat. Di samping itu, ada harta tambang atau *rikaaz* laut.

a. Al-Ma'aadin (tambang)

1. Jika bahan tambang terdapat di lahan tidak bertuan di kawasan Islam, maka jika tambang itu termasuk jenis yang bisa ditempa atau dicairkan dan dilebur, seperti emas, perak, besi, tembaga dan timah, baik sedikit maupun banyak, maka seperlimanya adalah untuk baitul mal, sama seperti yang berlaku dalam harta ghanimah. Sedangkan sisanya, yaitu empat perlimanya adalah untuk orang yang menemukannya, siapa pun dia, kecuali orang kafir harbi yang diberi suaka, maka jika yang menemukannya adalah orang kafir harbi yang diberi suaka, maka semuanya harus disita darinya dan ia tidak berhak mendapatkan bagian apa-apa dari barang tambang yang ia temukan itu.

Dalilnya adalah, hadits, *"Dan di dalam harta rikaaz terdapat kewajiban mengeluarkan seperlimanya."*[884] *Rikaaz* adalah sebutan untuk barang tambang menurut arti hakekatnya, sedangkan penggunaan kata *rikaaz* untuk menyebutkan arti harta *al-Kanzu* (harta terpendam) adalah penggunaan secara majaz. Karena orang Arab berkata, *"Arkaza ar-Rajulu,"* yang artinya adalah, ia mendapatkan *rikaaz*, yaitu sepotong logam emas yang didapatkan dari tempat penambangan.[885] Abu Yusuf meriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., ia berkata, "Rasulullah saw. bersabda, *"Di dalam harta rikaaz terdapat kewajiban mengeluarkan seperlimanya."* Lalu ditanyakan kepada beliau, "Apakah rikaaz itu wahai Rasulullah?" Lalu beliau bersabda, *"Yaitu harta yang diciptakan Allah SWT di dalam bumi pada hari penciptaan bumi."*[886] Nash ini menurut mereka menunjukkan bahwa kata *rikaaz* digunakan untuk menyebut arti *al-Ma'din* (barang tambang), jadi *al-Ma'din* adalah *rikaaz*, juga di-

---

882 *Ad-Durrul Mukhtaar*, 2 hlm. 59 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, 1 hlm. 288 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i'* 2 hlm. 65-68.

883 *Al-Badaa'i'* 6 hlm. 164; *Ad-Durrul Mukhtaar*, 5 hlm. 308.

884 HR. *Al-Jamaa'ah* (Al-Bukhari, Muslim, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Majah dan Ahmad) dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, 4 hlm. 147; *Nashbur Raayah*, 2 hlm. 380..

885 Dalam hal ini, jumhur memiliki pendapat yang berbeda. Mereka berpendapat bahwa *al-Ma'din* atau barang tambang tidak bisa disebut *rikaaz*, berdasarkan hadits, *"Al-Ma'din jubaarun, wa fir rikaazi al-Khumusu (kecelakaan yang diakibatkan oleh penambangan adalah sia-sia -tidak ada denda dan sanksi apa-apa- dan di dalam harta rikaaz terdapat kewajiban mengeluarkan seperlimanya)."* Di dalam hadits ini, *al-Ma'din* dan *rikaaz* disebutkan terpisah dengan penggunaan huruf athaf wawu. Hal ini menunjukkan, bahwa keduanya adalah berbeda.

886 *Nashbur Raayah*, 2 hlm. 380.

gunakan untuk menyebut arti harta terpendam.

2. Jika bahan tambang itu berupa barang tambang yang tidak bisa ditempa atau dilebur dan dicairkan, seperti berlian, yaqut dan berbagai macam batu mulia lainnya, maka tidak ada kewajiban mengeluarkan seperlimanya, jadi, semuanya untuk orang yang menemukan dan mendapatkannya. Karena barang-barang tambang itu adalah dari jenis bumi, seperti debu dan batu biasa, hanya saja batu-batu mulia itu berkilau, sementara tidak ada kewajiban mengeluarkan seperlima untuk harta berupa batu.
3. Jika bahan tambang itu adalah dari jenis barang tambang cair, seperti minyak bumi dan ter, maka tidak ada sedikit pun yang harus diserahkan ke baitul mal, semuanya adalah untuk orang yang menemukannya. Karena barang tambang jenis ini adalah seperti air, dan barang tambang itu juga tidak menjadi maksud dan tujuan dari dikuasainya lahan di mana barang tambang itu ditemukan, sehingga tidak bisa dianggap sama seperti harta ghanimah yang ada kewajiban untuk mengeluarkan seperlimanya.

   Adapun bahan tambang berupa *mercury* (air raksa), maka di dalamnya terdapat kewajiban mengeluarkan seperlimanya, karena sifatnya yang *impressionable* (*yanthabi'u ma'a ghairihi*), adapun jika termasuk sesuatu yang tidak bersifat *impressionable* dengan sendirinya, maka hukumnya menyerupai perak.
4. Jika bahan tambang ditemukan di lahan bertuan, atau di lahan rumah, atau kios, maka menurut ulama Hanafiyyah, empat perlimanya adalah untuk si pemilik lahan, atau rumah atau kios di mana barang tambang itu diketemukan, meskipun yang menemukannya adalah orang lain. Karena barang tambang termasuk sesuatu yang statusnya mengikuti lahan di mana barang tambang itu diketemukan, sebab barang tambang adalah termasuk salah satu unsur atau bagian dari tanah di mana barang tambang itu diciptakan. Sedangkan seperlimanya, menurut Muhammad dan Abu Yusuf adalah untuk baitul mal jika bahan tambang itu termasuk jenis bahan tambang yang bisa ditempa atau dicairkan dan dilebur, berdasarkan hadits di atas, *"Di dalam harta rikaaz terdapat kewajiban mengeluarkan seperlimanya."* Hadits ini tidak merinci dan mengklasifikasi antara apakah *rikaaz* itu ditemukan di lahan bertuan ataukah yang lainnya. Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah, tidak ada kewajiban mengeluarkan seperlimanya atas orang yang menemukannya di lahan miliknya atau di lahan rumahnya.

b. *Al-Kanzu* (harta terpendam, harta karun)

a. Apabila harta terpendam itu adalah harta Islam, seperti jika pada harta itu terdapat tanda-tanda yang menunjukkan bahwa itu adalah harta Islam, seperti Al-Qur`an, dirham yang di cetakannya ada tulisan kalimat *"laa ilaaha illallaah Muhammadur Rasulullaah,"* dan harta terpendam itu ditemukan di lahan tidak bertuan, seperti di pegunungan, gua dan lain sebagainya, maka statusnya adalah seperti *luqathah* (harta temuan), sehingga orang yang menemukannya wajib mengumumkannya, kemudian jika tidak ditemukan pemiliknya, maka ia boleh memanfaatkannya jika ia adalah orang miskin, atau mensedekahkannya jika ia adalah orang kaya.
b. Apabila harta terpendam itu adalah tidak harta Islam, seperti pada harta itu ditemukan tanda-tanda jahiliyah, atau tanda-tanda Romawi atau Persia, maka

seperlimanya adalah untuk baitul mal, sedangkan sisanya yaitu empat perlima untuk orang yang menemukannya, tanpa ada perbedaan pendapat di antara ulama Hanafiyyah dalam hal ini.

c. Apabila harta terpendam itu terdapat di lahan bertuan, maka harus dikeluarkan seperlimanya tanpa diperselisihkan lagi, berdasarkan hadits di atas, *"Dan di dalam harta rikaaz terdapat kewajiban mengeluarkan seperlimanya."* Sedangkan sisanya, yaitu empat perlima, maka menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad, adalah untuk si pemilik lahan kemudian untuk ahli warisnya. Sementara itu, Abu Yusuf mengatakan, bahwa empat perlimanya adalah untuk orang yang menemukannya, karena itu adalah "ghanimah" yang dirinya adalah orang yang lebih dulu mendapatkannya sebelum yang lainnya.

d. Jika harta terpendam itu terdapat di kawasan musuh (*daarul harb*), ditemukan di lahan tidak bertuan, semuanya untuk orang yang menemukannya dan tidak ada kewajiban mengeluarkan seperlimanya. Karena itu adalah harta yang ia ambil tidak dengan melalui paksaan. Namun jika ditemukan di lahan bertuan, maka seperlimanya adalah untuk baitul mal, sedangkan sisanya yaitu empat perlimanya adalah untuk si pemilik lahan menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad. Sedangkan menurut Abu Yusuf, sisanya itu, yaitu empat perlimanya adalah untuk orang yang menemukannya. Karena itu adalah harta yang statusnya adalah harta mubah yang ia adalah orang yang lebih dulu mendapatkannya, yakni sebagaimana ketentuan yang ditetapkan jika harta terpendam itu ditemukan di kawasan negeri Islam.

c. Harta yang dikeluarkan dan didapatkan dari laut

Yaitu seperti mutiara, batu marjan, *anbar* dan setiap bentuk perhiasan yang diambil dan dikeluarkan dari laut. Menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad, tidak ada bagian yang harus diserahkan kepada baitul mal, akan tetapi semuanya adalah untuk orang yang menemukannya. Hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Abdullah Ibnu Abbas r.a., bahwasanya dirinya ditanya tentang anbar, lalu ia berkata, "Itu adalah sesuatu yang dibentuk oleh lautan, tidak ada kewajiban mengeluarkan seperlimanya." Juga karena kekuasaan orang-orang kafir tidak berlaku atas kawasan dasar laut yang darinya mutiara dan anbar dikeluarkan, sehingga sesuatu yang keluar dari dasar laut statusnya tidak diambil melalui cara paksaan dan perang terhadap mereka, sehingga statusnya bukanlah termasuk harta ghanimah, maka oleh karena itu tidak ada kewajiban mengeluarkan seperlimanya. Anbar adalah jenis parfum yang sudah dikenal.

Sedangkan menurut Abu Yusuf, setiap sesuatu yang didapatkan dari laut berupa perhiasan dan berbagai jenis batu mulia, seperlimanya adalah untuk baitul mal, sedangkan sisanya yaitu empat perlima untuk penemunya, berdasarkan dali bahwasannya Umar Ibnul Khaththab r.a. menulis surat kepada seorang pegawainya yang menemukan sebuah mutiara, bahwa di dalamnya terdapat kewajiban mengeluarkan seperlimanya. Juga bahwa kawasan kekuasaan orang kafir adalah mencakup daratan dan lautan, sehingga ketika kawasan mereka berhasil ditaklukkan dan dikuasai oleh kaum Muslimin, maka semua aset kekayaannya statusnya menjadi harta ghanimah, dan di dalam harta ghanimah terdapat kewajiban mengeluarkan seperlimanya berdasarkan nash Al-Qur`an.[887] Ini adalah

887 *Al-Badaa'i',* 2 hlm. 68.

pendapat yang lebih pas untuk diikuti dan diterapkan dalam kondisi dan situasi internasional masa sekarang.

Abu Ubaid menyebutkan berbagai pendapat yang beragam berkenaan dengan masalah ini. Di antaranya adalah pendapat seperti yang dikatakan oleh Imam Abu Hanifah dan Muhammad. Di antaranya adalah sebuah pendapat milik Umar Ibnul Khaththab r.a. dan Umar Ibnu Abdil Aziz, yaitu bahwa bahan tambang laut statusnya sama seperti bahan tambang darat, yaitu wajib dizakati jika telah mencapai nishab.[888]

4) Al-Ma'aadin menurut ulama Malikiyyah[889]

Al-Ma'aadin bukanlah harta *rikaaz. Rikaaz* adalah *al-Kanzu* (harta terpendam, harta karun). Sedangkan *al-Ma'aadin* adalah, setiap sesuatu yang dikeluarkan dari dalam bumi, seperti logam emas dan perak, dengan usaha dan melalui cara penyaringan dan pemilahan. Pendapat ulama Malikiyyah sejalan dengan pandangan dan perspektif negara-negara di dunia masa sekarang berkenaan dengan masalah kepemilikan tambang.

a. *Al-Ma'aadin*, kepemilikannya dan kewajiban apa yang ada di dalamnya

Adapun kepemilikan *al-Ma'aadin* ada tiga macam,

a. Jika terdapat di lahan tidak bertuan, maka kewenangannya berada di tangan pemimpin atau wakilnya, ia boleh meng-*iqthaa*`-kannya kepada siapa pun yang dikehendakinya dari kaum Muslimin, dengan *al-Iqthaa*` yang bersifat pemanfaatan, bukan pemilikan, atau ia masukkan ke dalam baitul mal untuk digunakan demi kemaslahatan atau kemanfaatan umum.

b. Jika terdapat di lahan bertuan dan pemiliknya adalah orang tertentu, maka menurut pendapat madzhab Maliki yang populer, kewenangan atas tambang itu ada di tangan pemimpin. Ada versi pendapat mengatakan, tambang itu untuk si pemilik lahan.

c. Jika terdapat di lahan bertuan namun pemiliknya tidak tertentu, seperti lahan kawasan yang ditaklukkan secara paksa dan lahan kawasan yang ditaklukkan secara damai, maka menurut pendapat yang *mu'tamad*, tambang itu kewenangannya berada di tangan pemimpin. Ada versi pendapat mengatakan, tambang itu untuk orang yang menaklukkannya.

Kesimpulannya adalah, bahan tambang padat dan cair adalah menjadi milik dan kewenangan negara menurut ulama Malikiyyah berdasarkan pendapat madzhab Maliki yang populer. Karena bahan tambang, terkadang yang menemukannya adalah orang-orang tidak baik, sehingga jika seandainya kewenangan atas aset kekayaan tambang tidak berada di tangan negara, maka hal itu akan memicu terjadinya berbagai fitnah dan kekacauan.

Adapun kewajiban yang harus ditunaikan dalam kaitannya dengan kekayaan tambang adalah harus dizakati, yaitu seperempat puluh (2.5%)[890] jika memang telah mencapai nizhab. Namun jika belum mencapai nishab, maka tidak wajib dizakati. Dalam zakat kekayaan tambang tidak berlaku *al-Haul* (berlalu satu tahun), akan tetapi harus langsung dizakati pada saat mendapatkannya, sama seperti zakat hasil pertanian yang harus dizakati pada saat panen dan tidak disyaratkan *al-Haul*.

---

888 *Al-Amwaal*, hlm. 345-347.

889 *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 102; *Asy-Syarhush Shaghiir wa Haasyiyatush Shaawii*, 1 hlm. 650-654.

890 Ini adalah kadar zakat emas dan perak, sebagaimana yang tertetapkan dalam Sunnah. Lihat, *Nailul Awthaar*, 4 hlm. 138.

2. **Harta *rikaaz***

Rikaaz menurut ulama Malikiyyah adalah *al-Kanzu* (harta terpendam). Adapun hukumnya berbeda-beda tergantung jenis lahan di mana harta *rikaaz* ditemukan, yaitu ada empat macam.

a. Apabila harta *rikaaz* ditemukan di kawasan padang sahara (gurun pasir) dan harta *rikaaz* itu adalah harta pendaman jahiliyah, maka seperlimanya adalah untuk baitul mal secara mutlak, baik harta *rikaaz* itu berupa emas atau yang lainnya, baik sedikit maupun banyak. Sedangkan sisanya adalah untuk orang yang menemukannya.

b. Apabila harta *rikaaz* ditemukan di lahan bertuan, maka ada versi pendapat mengatakan, itu untuk orang yang menemukannya. Ada versi pendapat lain mengatakan, untuk pemilik lahan.

c. Apabila harta *rikaaz* itu ditemukan di lahan kawasan yang ditaklukkan secara paksa, maka ada versi pendapat mengatakan, itu untuk orang yang menemukannya. Ada versi pendapat lain mengatakan, untuk orang-orang yang ikut menaklukkan kawasan tersebut.

d. Apabila harta *rikaaz* ditemukan di lahan kawasan yang ditaklukkan secara damai, maka ada versi pendapat mengatakan, itu untuk orang yang menemukannya. Ada versi pendapat lain mengatakan, untuk para penduduk kawasan tersebut.

Semua itu jika memang harta *rikaaz* itu bukan harta yang memiliki tanda atau petunjuk bahwa itu adalah harta pendaman kaum Muslimin. Adapun jika harta *rikaaz* itu memiliki tanda atau petunjuk bahwa itu adalah harta pendaman orang Islam, maka status hukumnya sama seperti *luqathah* (harta temuan), sehingga harus diumumkan selama satu tahun jika memang tidak diketahui siapa pemiliknya atau ahli warisnya. Kemudian jika setelah diumumkan ternyata tidak ditemukan pemiliknya atau ahli warisnya, maka dimasukkan ke dalam baitul mal.

Kesimpulannya adalah, bahwa harta *rikaaz,* seperlimanya adalah untuk baitul mal, sedangkan sisanya untuk orang yang menemukannya jika harta itu ditemukan di lahan tidak bertuan. Namun jika ditemukan di lahan bertuan, maka sisanya adalah untuk pemilik pertama kali lahan itu yang ia memilikinya karena dirinya menghidupkan lahan itu (tangan pertama), kemudian untuk ahli warisnya, bukan untuk pemilik lahan yang sekarang secara mutlak, baik apakah lahan itu berpindah ke tangannya melalui pembelian atau hibah. Ini jika memang diketahui siapa pemilik pertama lahan itu. Jika tidak diketahui, maka status hukumnya adalah *luqathah.*

5) Al-Ma'aadin menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[891]

a. *Al-Ma'aadin* menurut mereka beda dengan *rikaaz.* Karena *al-Ma'aadin* menurut mereka adalah, sesuatu yang berasal dari dalam tanah dan merupakan bagian dari tanah namun bukan termasuk jenis tanah. Sedangkan *rikaaz* adalah, harta pendaman jahiliyah atau harta pendaman orang-orang kafir terdahulu.

Mereka membedakan antara dua jenis *al-Ma'aadin,* yaitu ada *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah,* dan ada *al-Ma'aadin al-Baathinah.*

Al-Ma'aadin azh-Zhaahirah adalah, bahan tambang yang keberadaannya tidak

891 *Mughnil Muhtaaj,* 1 hlm. 394-396; *Al-Muhadzdzab,* 1 hlm. 157 dan halaman berikutnya, hlm. 425; *Nihaayatul Muhtaaj,* 4 hlm. 253; *Al-Mughnii,* 3 hlm. 17-27, juz 5 hlm. 520, 524, 544; *Kasysyaaful Qinaa',* 2 hlm. 259-265; *Al-Ahkaamush Shulthaaniyyah* karya Al-Mawardi, hlm. 189 dan halaman berikutnya; *Al-Ahkaamush Shulthaaniyyah* karya Abu Ya'la hlm. 219 dan halaman berikutnya.

bercampur dengan tanah, sehingga tidak perlu untuk menyaring dan memisahkannya lagi, akan tetapi yang dibutuhkan hanyalah usaha untuk mengeluarkan dan mengambilnya, seperti minyak bumi, garam dan belerang.

Sedangkan *al-Ma'aadin al-Baathinah* adalah, bahan tambang yang untuk menghasilkannya butuh usaha dan kerja keras, karena keberadaannya masih bercampur dengan tanah, seperti logam emas, perak, besi, tembaga dan timah.

b. *Al-Ma'aadin azh-Zhaahirah* tidak boleh di-*iqthaa'*-kan kepada individu tertentu, baik *iqthaa'* yang bersifat pemilikan (menjadi hak milik) maupun hanya bersifat penggunaan. Akan tetapi *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah* adalah untuk semua masyarakat. Menurut ulama Syafi'iyyah dan menurut ulama Hanabilah berdasarkan pendapat yang *azhhar*, *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah* tidak bisa ikut menjadi hak milik orang yang menghidupkan lahan mati di mana *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah* diketemukan. Karena *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah* statusnya adalah hak bersama semua masyarakat, baik Muslim maupun non Muslim, sama seperti air dan rumput, sebagaimana yang dijelaskan dalam sebuah hadits, *"Manusia bersekutu (sama-sama memiliki hak) di dalam tiga hal, yaitu, air, rumput dan api."* Juga karena *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah* bukan termasuk bagian dari tanah, sehingga tidak bisa ikut menjadi milik pemilik lahan di mana *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah* diketemukan, sama seperti *al-Kanzu*. Juga karena *"Rasulullah saw. pernah meng-iqthaa'-kan lahan tambang penghasil garam yang terletak di Ma'rib (sebuah daerah yang terletak di Yaman) kepada seseorang. Lalu ada seseorang yang lain berkata, "Wahai Rasulullah, itu adalah seperti air segar yang mengalir (maksudnya tidak pernah terputus dan habis)." Lalu Rasulullah saw. berkata, "Jika begitu, maka tidak boleh."*[892]

Sedangkan *al-Ma'aadin al-Baathinah*, menurut ulama Syafi'iyyah berdasarkan pendapat yang *azhhar* dan menurut ulama Hanabilah berdasarkan zhahir pendapat madzhab, adalah tidak bisa dimiliki oleh orang yang menemukan lokasinya dan menghidupkannya hanya dengan sebatas melakukan penggalian dan pengeksplorasian, sama seperti *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah*. Hal itu (penggalian dan pengeksplorasian) tidak bisa disamakan dengan hukum menghidupkan lahan mati. Karena aktivitas menghidupkan lahan mati yang karenanya lahan mati itu bisa menjadi milik orang yang menghidupkannya adalah dengan memakmurkan dan memulihkannya yang sekiranya menjadikan lahan itu layak dan cocok untuk dimanfaatkan dan difungsikan untuk seterusnya tanpa harus mengulang-ngulang aktifitas pemulihan lagi. Sedangkan menggali lahan tambang butuh untuk mengulang-ngulang pekerjaan menggali setiap kali ingin mencari dan mendapatkan kandungannya. Maka oleh karena itu, hanya baru sekedar menemukan lahan tambang tidak bisa lantas menjadikan bahan tambang yang terkandung di dalamnya menjadi milik penemunya.

c. Barangsiapa menghidupkan suatu lahan mati, sehingga lahan itu menjadi miliknya, lalu ternyata lahan itu mengandung *al-Ma'aadin al-Baathinah*, seperti mengandung logam emas, atau perak misalnya,

892 HR. At-Tirmidzi, Abu Dawud, An-Nasa'i dan Ibnu Majah dari Abyadh Ibnu Hammal r.a. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Ibnu Hibban. Lihat, *Nailul Awthaar*, 5 hlm. 310.

maka menurut ulama Syafi'iyyah, tambang itu ikut menjadi miliknya. Karena dengan aktivitas menghidupkan lahan mati yang dilakukannya itu, maka lahan mati itu menjadi miliknya termasuk semua bagian-bagian tanah yang terdapat di lahan mati tersebut, dan di antara bagian dari tanah lahan itu adalah *al-Ma'aadin al-Baathinah* yang terkandung di dalamnya. Berbeda dengan *rikaaz*, karena *rikaaz* adalah harta yang sifatnya bisa dikatakan hanya dititipkan di dalam tanah. Adapun *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah*, maka menurut ulama Syafi'iyyah tidak bisa ikut menjadi milik orang yang menghidupkan lahan mati di mana *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah* itu berada, sebagaimana yang telah kita ketahui bersama, karena *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah* adalah hak umum semua masyarakat.[893]

Sementara itu, ulama Hanabilah[894] mengatakan, barangsiapa menghidupkan suatu lahan mati, sehingga lahan itu menjadi miliknya, maka bahan tambang padat yang terkandung di dalamnya juga ikut menjadi miliknya. Karena lahan itu menjadi miliknya berikut semua bagian-bagiannya dan lapisan-lapisannya, termasuk bahan tambang padat yang terkandung di dalamnya, sehingga ikut menjadi miliknya mengikuti kepemilikan lahan di mana bahan tambang padat itu berada. Adapun bahan tambang cair, seperti minyak bumi, ter dan air, maka ada dua versi riwayat dari Imam Ahmad di sini dan yang lebih kuat dari kedua versi itu menurut ulama Hanabilah adalah, bahwa bahan tambang cair itu tidak ikut menjadi milik orang yang menghidupkan lahan mati di mana bahan tambang cair tersebut berada.[895] Karena bahan tambang cair seperti itu adalah hak kolektif semua orang, sebagaimana yang dijelaskan oleh hadits, *"Manusia bersekutu (sama-sama memiliki hak) dalam tiga, hal, yaitu, air, rumput dan api."*

d. Barangsiapa lebih dulu mendapatkan *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah* atau *al-Ma'aadin al-Baathinah* di suatu lahan mati, maka ia lebih berhak atas bahan tambang yang berhasil ia ambil dan dapatkan saja, adapun lahan tambangnya sendiri maka tidak bisa menjadi miliknya. Hal ini berdasarkan hadits, *"Barangsiapa lebih dulu sampai kepada sesuatu yang tidak ada seorang Muslim yang mendahuluinya, sesuatu itu untuknya."* Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud.

Kesimpulannya adalah, bahwa *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah* adalah milik negara menurut zhahir pendapat ulama Syafi'iyyah dan Hanabilah. Adapun *al-Ma'aadin al-Baathinah*, maka tidak bisa menjadi milik orang yang menemukannya, akan tetapi tetap menjadi milik negara juga.

Apabila ada seseorang menghidupkan suatu lahan mati, dan ternyata lahan itu mengandung suatu kekayaan tambang, menurut ulama Syafi'iyyah, yang bisa menjadi miliknya hanya *al-Ma'aadin al-Baathinah*. Sedangkan menurut ulama Hanabilah, yang bisa menjadi miliknya hanyalah bahan tambang padat, bukan bahan tambang cair. Dengan kata lain, jika

893 *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 372-373.

894 *Al-Mughnii*, 5 hlm. 522.

895 Sedangkan versi kedua dari dua riwayat tersebut menyebutkan sebaliknya, yaitu ikut menjadi miliknya. Karena bahan tambang cair itu keluar dari dalam tanah miliknya, sehingga status hukumnya serupa dengan tanaman dan bahan tambang padat. Abu Ya'la, dalam kitab, *"Al-Ahkaamush Shulthaaniyyah,"* hlm. 220, memiliki pandangan yang sejalan dengan versi kedua dari dua riwayat tersebut..

bahan tambang itu adalah *al-Ma'aadin al-Baathinah*, maka menurut ulama Syafi'iyyah, bisa ikut menjadi miliknya, namun jika bahan tambang itu adalah *al-Ma'aadin azh-Zhaahirah*, maka tidak bisa ikut menjadi miliknya. Sedangkan menurut ulama Hanabilah, bahan tambang itu bisa ikut menjadi miliknya jika bahan tambang tersebut adalah bahan tambang padat, namun jika berupa bahan tambang cair, maka tidak bisa ikut menjadi miliknya.

e. Adapun kewajiban yang terdapat di dalam hasil tambang adalah, mengeluarkan zakatnya sebesar seperempat puluhnya (2.5%) jika hasil tambang itu berupa emas atau perak menurut ulama Syafi'iyyah. Sedangkan menurut ulama Hanabilah, hasil tambang apa pun jenisnya, baik emas, perak maupun yang lainnya, wajib dikeluarkan zakatnya sebesar seperempat puluhnya jika memang nilainya telah mencapai nishab.

f. Adapun harta *al-Kanzu* (harta terpendam), jika itu adalah harta pendaman jahiliyah, seperlimanya untuk baitul mal. Sedangkan sisanya, yaitu empat perlimanya, jika harta pendaman jahiliyah itu ditemukan di lahan bertuan, menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah adalah untuk pemilik lahan yang sekarang jika ia mengklaim dan mengaku bahwa itu adalah miliknya dan ia bersedia bersumpah. Namun jika tidak, sisanya itu untuk pemilik lahan sebelumnya. Adapun jika ditemukan di lahan mati atau di lahan mati yang telah dihidupkan, sisanya itu untuk orang yang menemukannya.

Jika harta pendaman itu adalah harta pendaman Islam (pada harta itu terdapat tanda-tanda yang menunjukkan bahwa itu adalah harta Islam, seperti ada tulisannya kalimat tauhid dan sebagainya) dan pemiliknya diketahui, maka harta pendaman itu untuknya. Namun jika tidak diketahui pemiliknya, maka statusnya adalah sebagai *luqathah*. Begitu juga jika harta pendaman itu tidak diketahui secara pasti apakah itu adalah harta pendaman jahiliyah ataukah harta pendaman Islam, maka harta pendaman itu untuk pemiliknya jika memang diketahui siapa pemiliknya. Namun jika tidak diketahui pemiliknya, maka statusnya sebagai harta *luqathah*. Ini berdasarkan kesepakatan ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah.

HAK AL-IRTIFAAQ (HAK GUNA BERSAMA ATAU UMUM ATAS SUATU HARTA TIDAK BERGERAK UNTUK KEPENTINGAN DAN KEMANFAATAN HARTA TIDAK BERGERAK LAIN)

Bab ini terdiri dari dua bagian,

1. Definisi hak *al-Irtifaaq*, perbedaan antara hak *al-Irtifaaq* dan hak *al-Intifaa'* (hak guna atau hak pakai atas suatu barang untuk kepentingan dan kemanfaatan personal), penjelasan fiqh tentang hak *al-Irtifaaq*, dan hukum-hukum umum hak *al-Irtifaaq*.
2. Macam-macam hak *al-Irtifaaq*

A. DEFINISI HAK AL-IRTIFAAQ, PERBEDAAN ANTARA HAK AL-IRTIFAAQ DAN HAK AL-INTIFAA', PENJELASAN FIQH TENTANG HAK AL-IRTIFAAQ, DAN HUKUM-HUKUM UMUM HAK AL-IRTIFAAQ.

1. DEFINISI HAK AL-IRTIFAAQ

Al-Irtifaaq menurut bahasa artinya adalah memanfaatkan dan menggunakan sesuatu. Sedangkan menurut syara', hak *al-Irtifaaq* adalah salah satu bentuk kepemilikan tidak

sempurna atau tidak utuh.[896] Sedangkan definisinya adalah, sebuah hak kebendaan (*al-Haqq al-'Aini*, hak yang hubungannya adalah antara individu dengan barang tertentu)[897] atas suatu harta tidak bergerak untuk kemanfaatan dan kepentingan harta tidak bergerak lainnya yang beda pemilik dengan harta tidak bergerak yang pertama, siapa pun individu pemiliknya, seperti mengalirkan air melewati tanah milik tetangga, atau mengalirkan air kotor melalui saluran pembuangan tertentu, atau lewat di atas tanah milik orang lain, atau membanguan rumah di atas rumah orang lain (*haqqut ta'allii*), baik apakah tanah yang dipakai itu adalah tanah milik umum maupun milik pribadi, serta tanpa memedulikan siapa pemilik kedua harta tidak bergerak tersebut (maksudnya, hak *al-Irtifaaq* tetap berlaku meskipun kedua harta tidak bergerak itu berganti pemilik). Oleh karena itu, hak *al-Irtifaaq* merupakan hak kebendaan (hak yang terikat dengan kebendaan suatu harta). Oleh karena itu, jika dua harta tidak bergerak itu adalah milik satu orang, maka tentunya tidak ada yang namanya hak *al-Irtifaaq*.

2. PERBEDAAN ANTARA HAK AL-IRTIFAAQ DAN HAK AL-INTIFAA'

Meskipun kedua bentuk hak ini sama-sama termasuk bentuk hak *al-'Aini* (hak yang hubungannya adalah antara orang dengan benda tertentu) bukan hak *asy-Syakhshi* (hak yang hubungannya antara dua orang), akan tetapi di antara keduanya terdapat sejumlah perbedaan,[898] yaitu,

1. Hak *al-Irtifaaq* tertetapkan untuk harta tidak bergerak. Sedangkan hak *al-Intifaa'* tertetapkan untuk individu. Contoh hak *al-Irtifaaq* adalah, hak lewat di atas suatu tanah menuju ke suatu tanah yang lain, ini adalah hak yang tertetapkan untuk tanah yang kedua. Sehingga hak itu berlaku bagi siapa saja yang menjadi pemilik tanah yang kedua itu (meskipun tanah itu berganti pemilik, hak itu tetap berlaku. Jadi, hak *al-Irtifaaq* bisa berpindah dari satu tangan ke tangan lain) tanpa terbatas pada individu tertentu (misalnya ada dua lahan yang berdampingan dengan pemilik yang berbeda, dan untuk menuju ke lahan salah satunya, harus melewati lahan yang satunya lagi, maka hak lewat di atas lahan itu untuk menuju ke lahan yang satunya lagi berlaku terus meskipun kedua atau salah satu lahan itu berganti pemilik).

   Adapun hak *al-Intifaa'* hanya berlaku khusus bagi individu tertentu, sehingga jika ia meninggal dunia misalnya, maka hak itu berakhir. Baik apakah hak itu muncul di antara orang hidup dengan orang

896 Kepemilikan, sebagaimana yang telah diketahui bersama, ada dua macam. Pertama, kepemilikan sempurna atau utuh, yaitu kepemilikan seseorang atas suatu barang dan kemanfaatannya sekaligus. Kedua, kepemilikan tidak sempurna atau tidak utuh, yaitu kepemilikan seseorang atas kemanfaatan suatu barang, sedangkan barangnya sendiri bukan miliknya. Kepemilikan atas manfaat suatu barang (hak guna atau hak pakai), bisa berupa hak personal (*haqq syakhshi*) bagi si pemilik kemanfaatan suatu barang tersebut, maksudnya hak itu terikat dengan individu tertentu bukan dengan barang tersebut (hak pakai pribadi). Atau adakalanya berupa hak kebendaan (*haqq 'aini*), maksudnya hak itu terikat dengan bendanya tanpa mempedulikan individu yang memanfaatkan dan menggunakannya, sehingga hak ini bisa berpindah dari satu individu ke individu lain. Ini disebut *haqqul irtifaaq* (hak pakai atau hak guna umum)

897 Hak di dalam dunia hukum perundang-undangan ada dua macam. Pertama, *al-Haqq al-'aini*, yaitu sebuah hubungan atau ikatan langsung antara individu dan sesuatu tertentu, seperti hak kepemilikan dan hak *al-Irtifaaq*. Kedua, *al-Haqq asy-Syakhshi*, yaitu sebuah hubungan atau ikatan yang legal antara dua individu, salah satunya dibebani untuk melakukan suatu perbuatan, sedangkan yang satunya lagi dibebani untuk tidak melakukan suatu perbuatan, seperti hubungan atau ikatan antara pihak yang berpiutang dengan pihak yang berutang. Pihak yang berutang dibebani untuk membayar utangnya dan membayar utang adalah sebuah perbuatan. Juga seperti hubungan atau ikatan antara pihak yang menitipkan sesuatu dengan pihak yang dititipi. Pihak yang menitipkan memiliki hak atas pihak yang dititipi, yaitu pihak yang dititipi tidak menggunakan barang yang dititipkan kepadanya, dan tidak menggunakan barang yang dititipkan ini adalah bentuk tidak melakukan suatu perbuatan.

898 Lihat, *Mukhtashar Ahkaamil Mu'aamalaat asy-Syar'iyyah*, karya Syaikh Ali Al-Khafif, hlm. 15-16.

hidup, seperti hak *al-Intifaa'* (hak pakai pribadi) yang muncul dari akad sewa atau akad pinjaman (misalnya, si A meminjamkan suatu barang kepada si B, maka hak memanfaatkan dan menggunakan barang itu adalah hanya terbatas untuk individu yang bernama si B saja). Ataukah antara orang yang sudah mati dengan orang yang masih hidup, seperti hak *al-Intifaa'* yang dimunculkan oleh suatu wasiat atau wakaf.

2. Hak *al-Irtifaaq* selalu tertetapkan atas harta tidak bergerak, oleh karena itu nilai harta tidak bergerak yang menanggung hak seperti ini berkurang dibandingkan dengan harta tidak bergerak yang tidak menanggung hak seperti itu. Adapun hak *al-Intifaa'*, maka terkadang bisa terkait dengan harta tidak bergerak, seperti suatu lahan tanah yang dipinjamkan, dan terkadang terkait dengan harta bergerak, seperti sebuah buku yang dipinjamkan.
3. Hak *al-Irtifaaq* bersifat permanen dan tidak terikat dengan batas waktu tertentu, sehingga oleh karena itu, hak *al-Irtifaaq* bisa diwarisi berdasarkan kesepakatan madzhab-madzhab yang ada. Sedangkan hak *al-Intifaa'* sifatnya temporal dan terbatas dengan waktu dan hak *al-Intifaa'* berakhir dengan meninggalnya orang yang memiliki hak *al-Intifaa'* tersebut, seperti seseorang yang diberi wasiat berupa kemanfaatan suatu lahan misalnya.

3. SIFAT HAK AL-IRTIFAAQ MENURUT PERSPEKTIF FIQH

Hak *al-Irtifaaq* menurut ulama Hanafiyyah bukanlah termasuk kategori harta, akan tetapi hanya sebuah hak yang kaitannya dengan harta yang menjadikan si pemilik hak itu boleh memanfaatkan dan menggunakan harta tersebut.

a. Status hak al-Irtifaaq yang bukan termasuk kategori harta

Hal ini menurut ulama Hanafiyyah[899] berkonsekuensi, bahwa hak itu tidak bisa dijual secara tersendiri dan terpisah dari lahan yang terkait, akan tetapi statusnya terjual mengikuti penjualan lahan yang terkait. Juga hak *al-Irtifaaq* tidak boleh dihibahkan atau disedekahkan, karena hibah atau sedekah adalah sebuah bentuk pemilikan (*at-Tamliik*), sementara hal-hal yang berupa hak murni tidak mungkin untuk dimilikkan. Juga hak *al-Irtifaaq* tidak bisa dijadikan sebagai *al-Mushaalah 'alaih* (pengganti atau kompensasi dalam suatu kesepakatan damai) untuk kesepakatan damai dalam kasus yang berhubungan dengan harta atau hak qishash atas suatu pembunuhan dan atau kejahatan fisik selain pembunuhan. Karena kesepakatan damai seperti itu mengandung makna jual beli (yakni, pertukaran harta), sementara menjual hak *al-Irtifaaq* adalah tidak boleh.

Juga tidak boleh menjadikan hak *al-Irtifaaq* sebagai mahar dalam suatu akad nikah, karena hal itu berkonsekuensi *at-Tamliik* (pemilikan sesuatu yang dijadikan mahar kepada si isteri), sementara hak *al-Irtifaaq* tidak bisa dimilikkan. Jika seandainya terjadi kasus seperti ini (akad nikah dengan mahar berupa hak *al-Irtifaaq*), maka yang menjadi keharusan adalah membayar mahar *mitsl* (mahar standar).

Sebagaimana juga hak *al-Irtifaaq* tidak bisa dijadikan sebagai *'iwadh* (pengganti dari pihak isteri) khuluk (yaitu permintaan cerai oleh isteri kepada suami dengan pembayaran yang disebut *'iwadh* oleh pihak isteri), yaitu seorang isteri meminta cerai kepada suaminya dengan *iwadh* berupa hak *al-Irtifaaq*. Karena pembayaran *iwadh* tersebut merupakan bentuk pemilikan, sementara hak *al-Irtifaaq* tidak bisa dimilikkan. Jika seandainya terjadi kasus seperti ini (khuluk dengan *iwadh* berupa hak

899 *Al-Badaa'i',* 6 hlm. 189-190; *Tabyiinul Haqaa'iq,* 6 hlm. 43.

al-Irtifaaq), maka yang menjadi kewajiban si isteri adalah mengembalikan mahar yang telah diterimanya kepada suami.

b. Status hak al-Irtifaaq sebagai hak yang berkaitan dengan harta[900]

Hal ini berkonsekuensi, bahwa hak *al-Irtifaaq* mungkin untuk diwarisi, karena pewarisan menurut ulama Hanafiyyah di samping berlaku untuk harta juga berlaku untuk beberapa bentuk hak, seperti hak khiyar cacat dalam jual beli.

Juga hak *al-Irtifaaq* boleh diwasiatkan untuk dimanfaatkan dan dipergunakan, seperti seseorang (*al-Muushii*) mewasiatkan hak pengairannya (hak *asy-Syirb*) kepada seseorang (*al-Muushaa lahu*) untuk ia gunakan mengairi lahannya selama jangka waktu tertentu. Pewasiatan sama seperti pewarisan, yaitu bisa berlaku untuk harta dan hak. Akan tetapi jika orang yang diberi wasiatan itu (*al-Muushaa lahu*) meninggal dunia, maka wasiat itu menjadi batal dan berakhir.

Juga boleh menjual suatu lahan tanpa mengikut sertakan hak *al-Irtifaaq*-nya. Hak *al-Irtifaaq*, seperti hak pengairan misalnya, tidak ikut masuk ke dalam penjualan lahan kecuali disebutkan secara jelas, atau dengan menyebutkan sesuatu yang menunjukkan bahwa hak *al-Irtifaaq* ikut terjual, seperti si penjual berkata, "Aku menjual lahan ini dengan semua hak-haknya atau dengan semua prasarana dan fasilitasnya, atau dengan semua yang sedikit dan yang banyak yang ada disekelilingnya."

4. HUKUM-HUKUM UMUM HAK AL-IRTIFAAQ

Hak *al-Irtifaaq* memiliki sejumlah hukum yang bersifat umum dan khusus. Hukum-hukum khusus hak *al-Irtifaaq* akan disebutkan bersamaan dengan penjelasan macam-macam hak *al-Irtifaaq*. Adapun hukum-hukum umum hak *al-Irtifaaq* adalah seperti berikut,

1. Penggunaan hak *al-Irtifaaq* tidak merugikan orang lain, berdasarkan prinsip, "*Tidak ada kemudharatan dan tidak boleh menimbulkan kemudharatan.*" Oleh karena itu, orang yang memiliki hak lewat di atas tanah milik orang lain, tidak boleh melakukan hal-hal yang merugikan dan mengganggu orang lain. Orang yang menyirami lahannya berdasarkan hak pengairan (hak *asy-Syirb*) miliknya misalnya, tidak boleh berlebihan dan menghambur-hamburkan penggunaan airnya, sekiranya bisa merugikan pemilik lahan di bawahnya yang sama-sama memanfaatkan aliran air pengairan tersebut.
2. Hak *al-Irtifaaq* ada kalanya tertetapkan atas hak milik umum atau hak milik pribadi. Hak milik umum adalah seperti, sungai besar seperti sungai Nil, sungai Efrat dan sungai Tigris, atau jalan dan fasilitas serta sarana prasarana umum lainnya seperti jembatan umum dan sebagainya. Hak *al-Irtifaaq* yang tertetapkan atas hal-hal yang berupa hak milik umum seperti itu berlaku untuk semua orang, tanpa harus mendapatkan izin terlebih dahulu dari siapa pun menurut selain imam Abu Hanifah.[901]

   Adapun hak milik pribadi seseorang atau beberapa orang, maka hak *al-Irtifaaq* tidak bisa tertetapkan atas hak milik pribadi kecuali dengan izin si pemilik.
3. Apabila tidak diketahui sebab yang melatarbelakangi berlakunya suatu hak

900 Op. cit, *Ad-Durrul Mukhtaar*, 5 hlm. 316.

901 Ungkapan imam Asy-Syafi'i tentang hal ini adalah, kemanfaatan jalan adalah digunakan untuk berjalan, boleh duduk di sekitar jalan untuk beristirahat atau untuk melakukan suatu transaki dan lain sebagainya, selama tidak mengganggu pengguna jalan yang lain. Di sini tidak disyaratkan harus mendapat izin dari pemimpin. Lihat, *Al-Minhaaj* karya An-Nawawi dan *Mughnil Muhtaaj*, 4 hlm. 369.

al-Irtifaaq, maka pemilik hak *al-Irtifaaq* tetap bisa menggunakan haknya itu dan di sini diasumsikan bahwa hak *al-Irtifaaq* itu berlaku sejak dulu kala berdasarkan suatu sebab yang legal atau sah, berdasarkan pada prinsip, *"Al-Qadiim yutraku 'alaa qidamihi,"* (sesuatu yang telah berlaku sejak dulu dibiarkan seperti itu). Namun dengan syarat, tidak mengganggu dan merugikan orang lain, seperti saluran got pembuangan air kotor yang mencemari air sumur tetangga, atau jendela yang dekat dan menonjol ke arah kamar keluarga perempuan tetangga. Maka di sini, sumber penyebab sesuatu yang mengganggu dan merugikan harus dihilangkan, berdasarkan prinsip lain yang membatasi prinsip di atas, yaitu, *"Adh-Dharar laa yakuunu qadiiman,"* (sesuatu yang menimbulkan kemudharatan tidak boleh dibiarkan hanya karena alasan sesuatu itu sudah ada atau berlaku terlebih dahulu).[902]

B. MACAM-MACAM HAK AL-IRTIFAAQ

Hak-hak *al-Irtifaaq* yang terpenting menurut ulama Hanafiyyah terbatas pada enam macam, yaitu, hak *asy-Syirb* (hak atas bagian air pengairan), hak guna jalan, hak *al-Majraa* (hak pengaliran air untuk digunakan), hak *al-Masiil* (hak pengaliran air yang tidak digunakan untuk dibuang), hak *at-Ta'allii*, hak *al-Jiwaar* (hak bersebelahan atau bertetangga). Menurut ulama Hanafiyyah, tidak boleh memunculkan bentuk-bentuk hak *al-Irtifaaq* lain, karena hal itu berarti akan menciptakan bentuk pembatasan terhadap kepemilikan atau hak milik, sementara menurut hukum asal, hak milik atau kepemilikan tidak menerima suatu pembatasan. Adapun bentuk-bentuk pembatasan yang telah ada, maka itu adalah sebuah pengecualian, sehingga tidak bisa diperlebar lagi cakupannya.

Sementara itu, ulama Malikiyyah berpendapat bahwa bentuk-bentuk hak *al-Irtifaaq* tidak hanya terbatas pada keenam macam hak *al-Irtifaaq* di atas. Maka oleh karena itu, boleh memunculkan dan menciptakan bentuk-bentuk hak *al-Irtifaaq* lain berdasarkan suatu keinginan, seperti seseorang menyatakan suatu komitmen untuk tidak membangun suatu bangunan atau menanam suatu pohon di salah satu sudut tanahnya, atau tidak meninggikannya sampai batas ukuran tertentu.[903]

1. HAK ATAS BAGIAN AIR PENGAIRAN (HAQ ASY-SYIRBI)

Kajian ini mencakup, pengertiannya, macam-macam air, hukum kepemilikannya, hukum-hukum umum pemanfaatan air, dan memperdalam sungai dengan menggali lumpur yang mengendap di dasar sungai (*al-Karyu*).

a. Pengertian hak atas air pengairan (haq asy-Syirbi)

Kata *asy-Syirbu* (dengan huruf syin dibaca kasrah) secara bahasa artinya adalah, bagian atau jatah air. Allah SWT berfirman berkenaan dengan kisah nabi Shalih a.s, *"Shaleh menjawab, "Ini seekor unta betina, ia mempunyai jatah giliran untuk mendapatkan air, dan kamu mempunyai giliran pula untuk mendapatkan air di hari yang tertentu."*[904] Kata ini juga digunakan untuk menunjukkan arti waktu atau giliran mengairi. Para pakar hukum menggunakan kata ini untuk menunjukkan kedua arti tersebut.

---

902 Lihat, *Al-Madkhal Al-Fiqhi Al-'Aam*, karya Az-Zarqa', pasal 596 dan berikutnya.

903 *Al-Haqq wal Iltizaam*, karya Syaikh Ali Al-Khafif,hlm. 94; *Al-Amwaal wa Nazhariyyatul 'aqdi*, karya Yusuf Musa, hlm. 171 dan halaman berikutnya.

904 Asy-Syu'araa': 155.

Sedangkan menurut syara', *asy-Syirb* adalah, bagian atau jatah air untuk keperluan mengairi ladang dan tanaman. Ini adalah menurut kebanyakan fuqaha. Kata ini juga terkadang digunakan untuk menunjukkan arti giliran menggunakan dan mendapatkan air untuk mengairi pepohonan atau tanaman.

Hak ini juga mencakup hak *asy-Syafah* (hak atas bagian air untuk keperluan minum), yaitu hak *asy-Syurb* (dengan huruf syin dibaca dhammah), yaitu hak atas bagian atau jatah air untuk kebutuhan minum orang atau binatang. Maksudnya adalah, pemenuhan kebutuhan seseorang terhadap air untuk minum dirinya dan binatang ternaknya.

b. Macam-macam air dalam kaitannya dengan hak asy-Syirb dan hak asy-Syafah

Berkaitan dengan kedua bentuk hak ini, air terbagi menjadi empat macam, yaitu, air yang ditaruh dan disimpan di dalam wadah khusus, air sumber, air sumur dan lain sebagainya, air parit atau selokan, dan air sungai.

1) Air yang ditaruh dan disimpan di dalam wadah atau bejana khusus

Yaitu air yang diletakkan dan disimpan oleh pemiliknya di dalam bejana atau wadah khusus, seperti kantong, tanki, bak dan lain sebagainya. Termasuk di antaranya adalah air milik perusahan air minum yang menyuplai kebutuhan air rumah tangga.

Jenis air ini adalah milik pribadi orang yang menyimpan, sama seperti semua bentuk harta mubah lainnya yang dimiliki dengan cara mengambil dan menyimpannya. Tidak boleh ada seorang pun menggunakannya tanpa seizin pemiliknya. Si pemilik air tersebut boleh menjualnya atau mentasharufkannya sesuai keinginannya.[905] Diriwayatkan dari Rasulullah saw. *"Bahwasanya beliau melarang menjual air kecuali air yang telah diambil dan dibawa."*[906] Hadits yang melarang menjual kelebihan air[907] dibatasi keumumannya dengan penqiyasan atas bolehnya seseorang menjual kayu yang telah ia ambil dan ia simpan, berdasarkan hadits tentang seseorang yang disuruh Rasulullah saw. untuk mencari kayu bakar lalu ia jual dan harganya bisa ia gunakan untuk mencukupi kebutuhannya supaya ia tidak meminta-minta.[908]

Meskipun air seperti ini adalah hak milik pemilik air tersebut, namun jika ada orang yang dalam kondisi terpaksa dan mengkhawatirkan keselamatan jiwanya karena kehausan, maka ia boleh minum dari air tersebut, meskipun harus dengan menempuh cara paksa, untuk menyelamatkan nyawanya. Hal ini jika memang air tersebut melebihi kebutuhan pemiliknya, dalam artian air tersebut cukup untuk menyelamatkan nyawa mereka berdua, sementara orang yang dalam keadaan terpaksa tersebut tidak menemukan air lain. Akan tetapi, ia wajib mengganti nilai air yang ia minum tersebut. Karena, "kondisi terpaksa tetap tidak bisa menggugurkan dan membatalkan hak orang lain," atau bahwa diperbolehkannya mengambil milik orang lain karena kondisi terpaksa tidak lantas menafikan adanya denda. Dan seyogianya, jika memang harus dengan menggunakan cara paksa, hendaknya jangan sampai menggunakan senjata tajam, akan tetapi cukup dengan menggunakan

---

905 *Al-Badaa'i'* 6 hlm. 188 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, 6 hlm. 29; *Takmilatu Fathil Qadiir*, 8 hlm. 144 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar*, 5 hlm. 311-313; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 339; *Al-Muhadzdzab*, 1 hlm. 427; *Al-Mughnii*, 5 hlm. 537 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, 4 hlm. 222; *Al-Kharaaj* karya Abu Yusuf, hlm. 95, 97.

906 *Al-Amwaal*, karya Ibnu Salam, hlm. 302.

907 HR. Ahmad, At-Tirmidzi, An-Nasa'i dan Abu Dawud dari Iyas Ibnu Abd r.a. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh At-Tirmidzi.

908 *Muttafaq 'alaih* dari hadits Abu Hurairah r.a.

semacam tongkat misalnya. Karena si pemilik air tersebut dianggap telah melakukan kemaksiatan karena enggan memberikan air kepada orang yang dalam kondisi terpaksa tersebut, sehingga kekerasan yang dilakukan terhadapnya diumpamakan sebagai bentuk hukuman ta'zir baginya.

2) Air sumber, air sumur dan air kolam

Yaitu air yang dikeluarkan dan dipancarkan oleh seseorang untuk dirinya sendiri. Hukum air ini menurut ulama Hanafiyyah[909] adalah, bahwa air itu tidak menjadi hak miliknya, akan tetapi status air itu sendiri adalah air mubah, ia hanya memiliki hak khusus di dalamnya, baik apakah itu berada di atas lahan mubah ataupun di atas lahan milik. Karena pada dasarnya, air statusnya adalah mubah untuk semua orang, berdasarkan hadits, *"Manusia bersekutu (sama-sama memiliki hak) dalam tiga hal, yaitu, air, rumput, dan api."*[910]

Berdasarkan hal ini, maka di dalam air tersebut hanya berlaku hak *asy-Syafah* (hak menggunakannya untuk kebutuhan minum) bukan hak *asy-Syirb*, sehingga setiap orang boleh menggunakannya dan mengambil air darinya untuk memenuhi kebutuhan minum mereka dan binatang mereka serta kebutuhan rumah tangga mereka lainnya.

Apabila pemilik sumber air atau sumur itu melarang, maka bagi orang yang membutuhkannya boleh mengambilnya secara paksa meskipun harus dengan cara kekerasan, bahkan sampai boleh melawannya dengan menggunakan senjata. Karena air yang terdapat dalam sumur statusnya adalah air mubah dan tidak menjadi milik pribadi. Akan tetapi dengan syarat, memang orang yang membutuhkannya itu tidak menemukan air lain yang ada di dekat sumur atau sumber tersebut.

Dalil yang melandasi bahwa orang yang membutuhkannya juga memiliki hak atas air tersebut adalah, "Ada sejumlah orang yang sedang melakukan perjalanan mendatangi suatu tempat air dan mereka meminta kepada pemiliknya supaya diperbolehkan untuk minum dari air tersebut dan memberi minum binatang mereka yang hampir binasa karena kehausan. Namun pemiliknya tidak memperkenankan mereka menggunakan air tersebut. Lalu kejadian itu dilaporkan kepada Umar Ibnul Khaththab r.a., lalu ia pun berkata, "Kenapa kamu sekalian tidak melawannya dengan senjata?"[911]

Jika diperhatikan, jenis air yang pertama di atas (air yang ditaruh dan disimpan di dalam wadah atau bejana khusus) dan jenis air yang kedua ini kurang lebih hampir sama. Hanya saja, jenis air yang pertama di atas statusnya adalah menjadi hak milik pemiliknya, sedangkan jenis air yang kedua statusnya tidak menjadi hak milik siapa pun, dalam artian statusnya adalah air mubah. Orang yang dalam suatu kondisi terpaksa yang mengancam keselamatan jiwanya, boleh mengambil kelebihan air meskipun harus dengan menggunakan kekuatan dan kekerasan. Akan tetapi untuk jenis air yang pertama, kekerasan yang terpaksa ditempuh untuk mendapatkannya tidak boleh sampai dengan menggunakan sen-

909 Op.cit.

910 Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dari hadits seorang laki-laki, diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari hadits Abdullah Ibnu Abbas r.a. dengan sanad *jayyid*, dan diriwayatkan oleh Ath-Thabrani di dalam Mu'jamnya dari hadits Abdullah Ibnu Umar r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, 4 hlm. 294. Hadits ini juga diriwayatkan oleh imam Ahmad. Di dalam sebuah hadits lain disebutkan, *"Tidak boleh bersikap enggan memberikan kelebihan air,"* yaitu, seperti seseorang mengairi ladangnya, kemudian ada sisa air yang tidak dibutuhkannya, maka ia tidak boleh menjual sisa air itu atau melarang orang lain dari menggunakannya. Ini jika air tersebut bukan hak miliknya, atau berdasarkan pendapat ulama yang mengatakan bahwa air tidak bisa dimiliki (tidak bisa dijadikan hak milik).

911 *Al-Kharaaj* karya Abu Yusuf, hlm. 97.

jata tajam. Sedangkan untuk jenis air yang kedua, boleh sampai dengan menggunakan senjata tajam. Dari sini, bisa dilihat bahwa untuk jenis air ini, karakter hak *al-Irtifaaq* di dalamnya nampak lebih jelas dan kuat dibandingkan dengan hak *al-Irtifaaq* di dalam jenis air yang lainnya.

Ulama Syafi'iyyah[912] berdasarkan pendapat yang lebih shahih menurut mereka, mengatakan bahwa air sumur yang dibuat di atas lahan mati oleh seseorang dengan maksud untuk memilikinya, bisa menjadi hak miliknya. Atau air sumur yang dibuat oleh seseorang di atas tanah miliknya, juga menjadi hak miliknya, karena air sumur itu termasuk kategori suatu hal yang muncul dan tumbuh pada sesuatu miliknya, sama seperti buah pohon miliknya, air susu binatang miliknya dan pohon yang tumbuh di atas tanah miliknya.

Menurut ulama Syafi'iyyah, si pemilik air tidak wajib untuk memberikan secara cuma-cuma air kelebihan miliknya untuk digunakan mengairi tanaman dan pohon. Namun ia wajib memberikan secara cuma-cuma air kelebihan dari yang ia butuhkan untuk keperluan minum dirinya, binatang ternaknya dan tanamannya, kepada orang lain yang membutuhkan air untuk keperluan minumnya, juga kepada orang lain untuk keperluan minum binatang ternaknya menurut pendapat yang shahih, karena alasan kehormatan nyawa yang harus dilindungi dan diselamatkan. Juga berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim,

"Janganlah kamu sekalian melarang orang lain menggunakan kelebihan air milik kalian untuk menghalang-halangi binatang ternak merumput disekitar sumber air itu (maksudnya, seumpama ada seseorang memiliki sumber mata air di tengah tanah lapang, sementara di sekitar sumber mata air itu terdapat tempat untuk merumput dan tidak ada sumber mata air yang bisa digunakan untuk memberi minum binatang ternak yang merumput di sana kecuali sumber mata air miliknya itu, maka ia tidak boleh melarang orang lain yang menggembalakan binatang ternak di sana dari menggunakan air miliknya itu guna memberi minum binatang ternak tersebut)."

Karena binatang ternak tentunya digembalakan dan merumput di kawasan yang dekat dengan tempat air. Jika pemilik air itu melarang orang lain ikut menggunakannya, maka itu berarti sama saja menghalanginya untuk memanfaatkan rumput di daerah sekitar tempat air tersebut. Maksudnya adalah, kemanfaatan sumur mubah, yakni tidak boleh ada seorang pun yang menguasainya dan melarang orang lain dari ikut menggunakannya, kecuali air yang telah ia ambil dan simpan di wadah sehingga air yang ia simpan dalam wadah itu menjadi miliknya.

3) Air parit atau selokan khusus

Yaitu air parit khusus milik sebagian orang. Hukum air ini sama seperti hukum air jenis kedua di atas,[913] yaitu di dalamnya berlaku hak *asy-Syafah* (hak bersama dalam menggunakan airnya untuk kebutuhan minum orang dan binatang ternak) bagi setiap orang, bukan hak *asy-Syirb* (hak menggunakan airnya untuk keperluan mengairi lahan pertanian dan pohon). Setiap orang memiliki hak untuk menggunakan air tersebut untuk keperluan dirinya dan binatang ternaknya, meskipun hal itu menim-

---

912 *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 375.

913 *Al-Badaa'i'* 6 hlm. 189; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, 5 hlm. 311 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, 6 hlm. 29; *Al-Kharaaj* karya Abu Yusuf, hlm. 95; *Takmilatu Fathil Qadiir*, 8 hlm. 145; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 339; *Al-Muhadzdzab*, 1 hlm. 427; *Al-Mughnii*, 4 hlm. 79; juz 5 hlm. 536; *Kasysyaaful Qinaa'*, 4 hlm. 221; *Nihaayatul Muhtaaj*, 4 hlm. 257; *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 375.

bulkan *dharar* (kerugian) ringan, karena, *"Dharar yang berat ditangkis dan dihilangkan dengan dharar yang lebih ringan."* Akan tetapi, ia tidak boleh menggunakannya untuk keperluan mengairi lahan pertaniannya dan pepohonannya kecuali dengan izin pemilik parit tersebut. Si pemilik parit boleh melarang orang lain dari menggunakan air paritnya untuk keperluan mengairi lahan pertanian dan pepohonan (hak *asy-Syirb*), karena si pemilik parit memiliki hak khusus terhadap air paritnya.

Menurut ulama Hanafiyyah, si pemilik parit tidak boleh menjual hak *asy-Syirb* secara tersendiri, seperti menjual airnya untuk pengairan lahan pertanian dan pepohonan selama satu hari atau lebih misalnya, karena itu adalah sebuah bentuk hak *asy-Syirb* dan pengairan lahan, sementara menurut mereka hak tidak bisa diperjualbelikan secara tersendiri. Maka oleh karena itu, seandainya ia menjual lahannya berikut hak *asy-Syirb* lahan itu, maka itu boleh, karena mengikuti penjualan lahannya. Karena boleh menjadikan sesuatu statusnya mengikuti sesuatu yang lain, meskipun sesuatu yang pertama itu tidak boleh dijual secara tersendiri. Hak *asy-Syirb* suatu lahan, sebagaimana yang telah kami isyaratkan di atas tidak bisa ikut terjual bersama penjualan lahannya kecuali harus disebutkan secara jelas bahwa hak *asy-Syirb* lahan itu ikut terjual bersama lahannya, atau dengan menyebutkan sesuatu yang menunjukkan hal itu, seperti ucapan, "Aku menjual lahan ini berikut hak-haknya atau sarana dan prasarananya." Akan tetapi, ulama Hanafiyyah memperbolehkan seseorang menjual suatu kadar air tertentu yang sudah menjadi hak milik, seperti air yang telah ia ambil dan ia simpan di suatu wadah atau tempat tertentu, boleh menjualnya untuk mengairi lahan dan pepohonan (*asy-Syirb*), namun tidak boleh menjualnya untuk keperluan *asy-Syafah* (keperluan minum orang dan binatang).

Begitu juga, ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, memperbolehkan seseorang menjual air yang telah menjadi hak miliknya secara tersendiri. Akan tetapi meskipun begitu, ia dianjurkan untuk memberikannya secara cuma-cuma. Namun ia tidak boleh dipaksa untuk memberikannya secara cuma-cuma, kecuali jika ada orang lain yang sedang kehausan dan ia mengkhawatirkan keselamatan jiwanya, maka si pemilik air wajib memberinya minum (hak *asy-Syafah*) dan jika ia menolak untuk memberinya, maka orang yang kehausan itu boleh memaksa dan melawannya.

Ulama Syafi'iyyah secara jelas menyatakan, bahwa penjualan air disyaratkan harus dengan menakar dan mengukur kadarnya dengan takaran atau timbangan, tidak boleh dengan ukuran atau patokan berupa puas dan hilangnya dahaga binatang yang diberi minum dan lain sebagainya berupa bentuk-bentuk ukuran yang tidak jelas.[914]

4) Air sungai

Yaitu air yang mengalir di tempat aliran-aliran umum yang bukan milik siapa pun, akan tetapi milik masyarakat umum, seperti sungai Nil, sungai Tigris, sungai Efrat dan sungai-sungai besar lainnya.

Hukumnya adalah,[915] tidak ada seorang pun yang boleh memilikinya, baik airnya maupun tempat alirannya, akan tetapi semuanya milik masyarakat umum, setiap orang memiliki hak untuk ikut memanfaatkan dan menggunakannya, untuk *asy-Syafah* (keperluan mi-

914 *Nihaayatul Muhtaaj*, 4 hlm. 257.

915 *Al-Badaa'i'* 6 hlm. 192; *Ad-Durrul Mukhtaar*, 5 hlm. 311; *Tabyiinul Haqaa'iq*, 6 hlm. 29; *Takmilatu Fathil Qadiir*, 8 hlm. 144; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 339; *Al-Muhadzdzab*, 1 hlm. 428; *Al-Mughnii*, 5 hlm. 531; *Nihaayatul Muhtaaj*, 4 hlm. 205; *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 373.

num dirinya dan binatang ternaknya), untuk *asy-Syirb* (untuk mengairi lahan pertaniannya dan pepohonannya), membuat parit untuk mengalirkan air darinya, meletakkan peralatan untuk mengambil air darinya, dan berbagai bentuk sarana pemanfaatan air lainnya. Pemimpin tidak memiliki hak melarang siapa pun dari memanfaatkan airnya dengan segala bentuk pemanfaatan, selama itu tidak menimbulkan kerusakan atau kerugian terhadap sungai itu sendiri, atau terhadap orang lain, atau terhadap masyarakat secara umum, sebagaimana hukum yang ditetapkan tentang hak guna jalan atau fasilitas-fasilitas umum lainnya.

Namun jika bentuk pemanfaatan yang dilakukan oleh seseorang ternyata menimbulkan kerusakan atau kerugian, maka setiap orang dari kaum Muslimin berhak melarangnya atau menghalanginya dari tindakannya yang merugikan itu. Karena sungai tersebut adalah hak seluruh kaum Muslimin. Diperbolehkanya seseorang menggunakan haknya dibatasi dengan syarat tidak menimbulkan kerusakan dan kerugian, sama seperti hak guna atas fasilitas-fasilitas umum, karena prinsip menetapkan, *"laa dharara wa laa dhiraara,"* (tidak ada kemudharatan dan tidak boleh menimbulkan kemudharatan).

Dalil yang menunjukkan bahwa sungai bukan milik siapa pun, akan tetapi merupakan sebuah hak umum bersama semua orang, adalah hadits yang berbunyi, *"Manusia berpartneran dalam tiga hal, yaitu, air, rumput dan api."*[916] Dalam sebuah riwayat disebutkan, *"dan garam."* Perpartneran mereka di dalam tiga hal itu adalah perpartneran yang bersifat pembolehan, bukan perpartneran hak milik, karena ketiga hal itu tidak dalam status telah diambil dan disimpan. Maka dari itu, status mereka adalah sama di dalam memanfaatkan dan menggunakan ketiga hal tersebut, dan di antaranya adalah air umum, sehingga mereka semua memiliki hak *asy-Syirb* terhadap air tersebut.

c. Hukum-hukum umum hak asy-Syirb (pengairan irigasi) atau hak guna air

Hak guna air memiliki sejumlah hukum umum, di antaranya yang terpenting adalah,[917]

1. Menjaga daerah sekitar sumur, sumber air, parit atau sungai (tempat aliran air secara mutlak). Jika tidak dilakukan, maka si pemilik tempat aliran air itu boleh melarang orang yang bersangkutan dari ikut menggunakan air tersebut, dalam rangka mencegah terjadinya kemudharatan, sebagai bentuk pengamalan hadits, *"Tidak boleh ada kemudharatan dan tidak boleh menimbulkan kemudharatan."* Di antara bentuk kemudharatan itu adalah, meresapnya air ke tanah tetangga secara tidak wajar. Pelakunya dikenai sanksi denda jika memang ia melakukannya dalam bentuk pelanggaran.

   Ulama Hanafiyyah mengatakan, barangsiapa menggenangi dan mengairi lahannya dengan air secara wajar, lalu

916 Yang dimaksud dengan air dalam hadits ini adalah air yang belum diambil dan disimpan, yakni air yang masih berstatus air mubah. Adapun air yang telah diambil dan disimpan, maka itu sudah menjadi hak milik orang yang menyimpannya dan sudah keluar dari status mubah, seperti binatang buruan yang telah ditangkap dan diambil. Maka, jika suatu air sudah beralih status menjadi hak milik seseorang karena ia telah mengambil dan menyimpannya, maka tidak ada seorang pun yang boleh memanfaatkan dan menggunakannya tanpa seizinnya. Sedangkan yang dimaksudkan dengan rumput di sini adalah, rumput yang tumbuh dengan sendirinya, tidak sengaja ditanam dan disirami. Rumput seperti ini bisa menjadi milik orang yang memotongnya dan menyimpannya, meskipun rumput itu tumbuh di atas lahan milik orang lain. Sedangkan yang dimaksud dengan api di sini adalah, ikut mendapatkan cahaya sinarnya, ikut menghangatkan tubuh dengannya dan menyalakan sesuatu dengan kobarannya. Si pemilik api tidak boleh melarang orang lain dari hal-hal tersebut jika memang berada di kawasan padang pasir. Beda jika seandainya ada orang lain yang ingin mengambil bara apinya, karena bara itu adalah hak miliknya dan ia mengalami semacam gangguan dan kerugian jika bara itu diambil, sehingga ia boleh melarangnya, sama seperti barang-barang miliknya yang lain, kecuali jika bara itu tidak memiliki nilai. Lihat, *Tabyiinul Haqaa'iq*, 6 hlm. 39.

917 Lihat, *Al-Amwaal wa Nazhariyyatul 'Aqdi fil Fiqhil Islami* karya Dr. Muhammad Yusuf Musa, hlm. 175 dan halaman berikutnya.

ternyata airnya tumpah ke lahan tetangganya atau ikut tergenangi, maka ia tidak dikenai denda. Karena ia menjadi penyebab terjadinya hal tersebut tidak dilandasi kesengajaan dan niat tidak baik (pelanggaran). Namun jika pengairan yang dilakukan itu tidak sewajarnya, maka ia dikenai sanksi denda. Ini adalah pendapat yang difatwakan.[918]

2. Orang yang bersangkutan harus mengalirkan air yang akan digunakan melalui jalur umum jika memang ada. Namun jika tidak ada, maka dialirkan melalui jalur milik pribadi orang lain dan si pemilik jalur itu harus memberi izin. Hal ini berdasarkan perkataan Umar Ibnul Khaththab r.a. kepada Muhammad Ibnu Maslamah ketika ia diadukan oleh Adh-Dhahhak Ibnu Khalifah yang ingin mengalirkan air yang dibutuhkannya lewat tanah milik Muhammad Ibnu Maslamah, namun ia tidak memperbolehkannya, "Sungguh ia boleh mengalirkan air itu meskipun di atas perutmu sekalipun."[919]
3. Hak *asy-Syirb* bisa diwaris dan sah mewasiatkannya untuk seseorang supaya ia gunakan dan manfaatkan, bahkan menurut ulama Hanafiyyah sekalipun yang memiliki pendapat bahwa hak dan kemanfaatan tidak bisa diwaris kecuali bentuk-bentuk hak dan kemanfaatan yang dikecualikan. Boleh menjual hak *asy-Syirb* mengikuti penjualan lahannya, namun tidak boleh jika dijual secara tersendiri menurut ulama Hanafiyyah sebagaimana yang telah kami singgung di bagian terdahulu. Karena hak *asy-Syirb*, jumlah dan kadar airnya tidak diketahui pasti, sementara menjual sesuatu yang tidak diketahui pasti adalah tidak boleh, karena mengandung unsur merugikan atau kezhaliman. Juga karena hak menurut ulama Hanafiyyah berdasarkan zhahir riwayat bukan termasuk kategori harta memiliki nilai, sehingga karena itu tidak bisa dijual, dihibahkan, disewakan atau disedekahkan secara tersendiri.[920]

   Dalam hal ini, yang lebih utama adalah mengambil pendapat selain ulama Hanafiyyah yang mengatakan bahwa boleh melakukan pentasharufan terhadap hak dan kemanfaatan. Karena hak dan kemanfaatan adalah termasuk kategori harta yang memiliki nilai menurut pandangan dan kebiasaan orang-orang.
4. Jika suatu air adalah hak milik satu orang, maka ia memiliki hak menggunakan dan memanfaatkannya sekehendaknya. Namun jika suatu air adalah milik suatu komunitas atau milik orang banyak, maka harus dibagi di antara mereka secara adil, yaitu bisa dengan cara bergantian dan bergiliran, dalam artian setiap orang mendapat jatah giliran selama waktu tertentu. Atau bisa dengan cara membuat pintu-pintu saluran air menuju ke ladang-ladang dan parit-parit yang disesuaikan dengan luas lahan masing-masing. Ini juga merupakan pendapat ulama Syafi'iyyah.[921]

   Pembagian secara adil menghendaki, bahwa jika air itu adalah air sungai atau air parit untuk sejumlah orang dan mereka saling berebut di dalam menggunakan airnya untuk mengairi ladang, maka pengairannya dibagi di antara mereka sesuai dengan ukuran luas ladang masing-

918 *Ad-Durrul Mukhtaar,* 5 hlm. 317; *Takmilatu Fathil Qadiir,* 8 hlm. 149.

919 *Tanwiirul Hawaalik Syarhul Muwaththa',* 2 hlm. 218 dan halaman berikutnya.

920 *Al-Badaa'i'* 6 hlm. 189; *Ad-Durrul Mukhtaar,* 5 hlm. 316 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq,* 6 hlm. 42; *Takmilatu Fathil Qadiir,* 8 hlm. 150.

921 *Al-Muhadzdzab,* 1 hlm. 428; *Mughnil Muhtaaj,* 2 hlm. 375.

masing, sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas. Karena maksud dan tujuannya adalah memanfaatkan dan menggunakannya untuk mengairi ladang, maka oleh karena itu, hak masing-masing disesuaikan dengan ukuran luas ladang masing-masing. Berbeda dengan hak guna jalan, karena yang dimaksudkan dan diinginkan adalah untuk lewat, dan lewat tidak berbeda kadar luas sempitnya antara satu orang dengan orang yang lain.

Sebagaimana pembagian yang adil juga menghendaki, bahwa pengubahan cara pembagian air harus berdasarkan persetujuan semua pihak yang bersangkutan. Seseorang di antara mereka dengan inisiatif sendiri dan tanpa persetujuan yang lainnya, tidak boleh membuat parit saluran air dari suatu sungai, membuat kincir, membuat alat penyiduk air, membuat jembatan, melebarkan mulut sungai, mengubah pembagian dengan cara giliran setelah sebelumnya dengan melalui pintu-pintu air, atau mengalirkan bagian airnya ke lahan lain yang tidak ikut memiliki hak *asy-Syirb* dari air tersebut. Karena prinsip mengatakan, *"Al-Qadiim yutraku 'alaa qidamihi,"* (sesuatu yang telah berjalan sejak lama dibiarkan berlaku seperti itu). Juga karena dilarang menimbulkan mudharat dan kerugian bagi orang lain, sementara melakukan hal-hal seperti di atas adalah merugikan mereka.[922]

5. Sah-sah saja mengajukan klaim atas hak *asy-Syirb* (pengairan irigasi) tanpa lahan sebagai bentuk *al-Istihsaan* menurut ulama Hanafiyyah.[923] Karena *asy-Syirb* adalah sesuatu yang disenangi dan bisa dimanfaatkan dan digunakan. *Asy-Syirb* bisa dimiliki tanpa lahan melalui jalur warisan atau wasiat. Juga karena terkadang bisa saja ada suatu lahan dijual tanpa mengikutsertakan hak *asy-Syirb* lahan tersebut, sehingga pihak pembeli hanya memiliki lahannya saja tanpa hak *asy-Syirb* lahan tersebut. Maka jika ternyata ada orang lain menguasai hak *asy-Syirb* tersebut, maka orang yang bersangkutan berhak mengajukan klaimnya atas *asy-Syirb* itu dengan berdasarkan *bayyinah* (saksi).
6. Orang-orang berhak memanfaatkan dan menggunakan air hujan, atau *as-Suyuul* (air hujan yang mengalir melalui lembah), atau sungai yang kapasitasnya kecil namun orang yang menggunakan dan memanfaatkannya jumlahnya banyak, yaitu dengan cara lahan yang paling atas (dari arah aliran air) diairi terlebih dahulu hingga ketinggian airnya mencapai mata kaki, kemudian setelah itu baru dialirkan lagi ke lahan yang terletak di bawahnya, lalu ditampung hingga ketinggian air mencapai mata kaki, kemudian dialirkan lagi ke lahan berikutnya begitu seterusnya.[924] Hal ini berdasarkan hadits Ubadah Ibnush Shamit r.a., *"Bahwasanya Rasulullah saw. memutuskan berkenaan dengan pengairan kebun kurma dari air bah, yaitu bahwa kebun yang berada paling atas adalah yang lebih dulu diairi sebelum kebun yang berada di bawahnya. Air tersebut ditampung di kebun tersebut hingga ketinggian airnya mencapai batas mata kaki, kemudian setelah itu baru dialirkan ke kebun yang terletak di bawahnya, begitu seterusnya*

922 *Ad-Durrul Mukhtaar,* 5 hlm. 315 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq,* 6 hlm. 42; *Takmilatu Fathil Qadiir,* 8 hlm. 148 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab,* 1 hlm. 428; *Al-Mughnii,* 5 hlm. 533-536; *Nihaayatul Muhtaaj,* 4 hlm. 258.

923 *Ad-Durrul Mukhtaar,* 5 hlm. 314; *Tabyiinul Haqaa'iq,* 6 hlm. 40; *Takmilatu Fathil Qadiir,* 8 hlm. 147.

924 *Al-Muhadzdzab,* 1 hlm. 428; *Al-Mughnii,* 5 hlm. 531; *Mughnil Muhtaaj,* 2 hlm. 373; *Kasysyaaful Qinaa',* 4 hlm. 219 dan halaman berikutnya.

hingga semua kebun yang ada terairi atau hingga air yang ada habis."[925]

Abdullah Ibnuz Zubair r.a. meriwayatkan, "Bahwasanya Az-Zubair r.a. dan seorang laki-laki dari kaum Anshar berseteru tentang air bah al-Harrah[926] yang digunakan untuk mengairi ladang kurma. Lalu laki-laki dari Anshar itu berkata kepada Az-Zubair r.a., "Wahai Az-Zubair, biarkanlah air itu mengalir." Namun Az-Zubair r.a. tidak bersedia melakukannya. Lalu mereka berdua mengajukan masalah itu kepada Rasulullah saw.. Lalu beliau pun berkata kepada Az-Zubair r.a., *"Wahai Az-Zubair, airilah lahanmu, kemudian alirkanlah air itu ke lahan tetanggamu.* Lalu laki-laki dari kaum Anshar itu berkata, "Wahai Rasulullah, Anda memutuskan seperti itu karena ia adalah putra bibimu." Mendengar ucapan itu, roman muka Rasulullah saw. langsung berubah (karena marah), lalu berkata kepada Az-Zubair r.a., *"Sirami dan airilah kebunmu hingga mencapai batas al-Jadzr."* Az-Zubair r.a. berkata, "Sungguh, aku memiliki dugaan kuat bahwa ayat, *"Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya,"*[927] *adalah turun berkenaan dengan hal ini.*"[928]

Imam Malik dalam kitab, *"Al-Muwaththa',"* juga meriwayatkan dari Abdullah Ibnu Abi Bakar Ibnu Muhammad Ibnu Amr Ibnu Hazm, bahwasanya telah sampai kepadanya berita, *"Bahwasanya Rasulullah saw. bersabda berkenaan dengan air bah Mahzur dan Mudzainib, "Airnya ditahan hingga mencapai ketinggian sebatas mata kaki, kemudian baru dialirkan lagi ke lahan di bawahnya."*[929]

d. Menggali endapan lumpur sungai yang digunakan untuk irigasi dan memperbaiki kedua tepinya (al-Karyu)

Al-Karyu adalah, menggali dan mengeluarkan lumpur yang mengendap di dasar sungai sehingga sungai itu menjadi dalam lagi serta memperbaiki kedua tepinya. Termasuk di sini adalah memperbaiki jembatan dan lain sebagainya.

Biaya *al-Karyu* disesuaikan dengan jenis sungainya. Adapun sungai ada tiga macam[930], yaitu,

1. Sungai umum yang tidak menjadi milik siapa pun, seperti sungai Efrat, sungai Nil dan lain sebagainya. Biaya *al-Karyu* dan perbaikan untuk sungai seperti ini adalah diambilkan dari baitul mal, yaitu dari hasil setoran *al-Kharaaj* dan *al-Jizyah*, bukan dari setoran *al-'Usyuur*, sedekah dan zakat. Karena sungai itu adalah untuk kemaslahatan dan kepentingan umum, sehingga biayanya diambilkan dari baitul mal. Hal ini berdasarkan hadits, *"Al-Kharaaj bidh Dhamaan,"*[931] (hasil sesuatu

925 HR. Ibnu Majah dan Abdullah Ibnu Ahmad. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dengan sanad *hasan*.

926 Sebuah kawasan berbatu hitam terletak di Madinah.

927 An-Nisaa': 65.

928 HR. Al-Bukhari dan Muslim. Hadits ini juga diriwayatkan oleh imam Malik dalam kitab, *"Al-Muwaththa',"* dari Abdullah Ibnuz Zubair r.a. Lihat, *Jaami'ul Ushuul*, 10 hlm. 565. Yang dimaksd dengan kalimat, *"Sirami dan airilah kebunmu hingga mencapai batas al-Jadzr,"* adalah hingga mencapai batas penyiraman yang maksimal. *Al-Jadzr* artinya adalah pangkal atau akar setiap sesuatu. Ada yang mengatakan, maksudnya adalah hingga airnya mencapai pangkal kebun. Ada catatan bahwa riwayat hadits yang menggunakan huruf dal, *"hattaa yarji'a ilal jadri,"* yakni sampai ketinggian mata kaki.

929 *Tanwiirul Hawaalik*, 2 hlm. 217.

930 *Ad-Durrul Mukhtaar*, 5 hlm. 313 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, 6 hlm. 40 dan halaman berikutnya; *Takmilatu Fathil Qadiir*, 8 hlm. 46 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i'*, 7 hlm. 191.

931 HR. Ahmad, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Abu Dawud dan Ibnu Majah, dari Aisyah r.a. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits *dha'iif* oleh Al-Bukhari. Lihat, *Subulus Salaam*, 3 hlm. 30.

menjadi hak pihak yang menanggung kerugiannya).

Jika ternyata baitul mal sedang kosong, maka yang berkewajiban memperbaiki sungai adalah masyarakat (swadaya), dan apabila mereka tidak bersedia, maka hakim bisa memaksa mereka. Hal ini dilakukan dalam rangka menghindari kemudharatan dan menjamin kemashlahatan serta kepentingan umum. Hal yang senada juga dikatakan Umar Ibnul Khaththab r.a., *"Seandainya kamu sekalian dibiarkan, niscaya kamu sekalian juga akan menjual anak-anak kalian."*

Biaya dan ongkos perbaikan dibebankan kepada kelompok masyarakat yang kaya dan mereka tidak mampu untuk ikut terjun langsung memperbaiki, sebagaimana yang berlaku dalam masalah mempersiapkan pasukan. Sedangkan kelompok masyarakat yang mampu ikut terjun langsung memperbaikinya, maka mereka dibebani untuk langsung ikut memperbaikinya dan biaya nafkah mereka ditanggung oleh kelompok masyarakat yang kaya. Dengan kata lain, semuanya harus ikut bergotong-royong bahu membahu didalam memperbaiki sungai yang ada dan memberikan sumbangan sesuai dengan kemampuan yang dimiliki. Orang kaya yang tidak mampu menyumbang tenaga, maka ia harus menyumbang dalam bentuk materi. Sedangkan orang yang mampu menyumbang tenaga, maka ia menyumbang tenaga.

2. Sungai milik suatu komunitas masyarakat yang cakupannya cukup luas dan ikut mendapatkan bagian pemanfaatan air sungai itu. Dari satu sisi, sungai ini bersifat umum, namun dari sisi lain, bersifat khusus. Biaya perbaikan sungai seperti ini dibebankan kepada komunitas masyarakat pengguna air sungai tersebut. Karena sungai itu adalah hak mereka dan kemanfaatannya juga kembali kepada mereka juga. Maka oleh karena itu, mereka juga yang berkewajiban memperbaikannya. Karena kaidah mengatakan, *"Al-Ghunmu bil ghurmi,"* (keuntungan sesuatu menjadi hak pihak yang menanggung kerugiannya). Jika ada di antara mereka yang tidak bersedia ikut memperbaiki, maka ia dipaksa untuk menyumbang dalam bentuk materi, dalam rangka menghindari kemudharatan yang menimpa pihak-pihak lain yang ikut menggunakan dan memanfaatkan sungai tersebut.

   Sungai yang dimiliki ada dua, umum dan khusus.[932] Sungai yang dimiliki yang bersifat khusus, yaitu jenis sungai ketiga, adalah, sungai milik bersama orang-orang tertentu dengan jumlah terbatas. Sedangkan sungai yang dimiliki yang bersifat umum adalah, sungai milik suatu komunitas masyarakat dalam jumlah yang tidak terbatas.

3. Sungai milik sekelompok orang dalam jumlah terbatas. Perbaikan sungai ini dan biayanya menjadi beban kelompok orang yang memilikinya juga. Karena yang mendapatkan dan merasakan kemanfaatan sungai itu mereka juga. Akan tetapi, jika mereka semua tidak bersedia memperbaikinya, maka hakim tidak bisa memaksa mereka, sama seperti orang yang tidak mau mengelola dan memakmurkan tanah

932 Sungai yang dimiliki ada dua, yaitu umum dan khusus. Perbedaan di antara keduanya adalah, sungai yang dimiliki yang di dalamnya bisa berlaku hak *syuf'ah*, maka itu disebut khusus. Sedangkan yang di dalamnya tidak bisa berlaku hak *syuf'ah*, maka itu disebut sungai yang dimiliki yang bersifat umum (cakupan para penggunanya luas). Di sini terdapat perbedaan tentang batasan sungai yang dimiliki yang bersifat khusus. Ada yang mengatakan, sungai yang dimiliki oleh sepuluh orang, atau sungai milik penduduk satu kampung. Ada yang mengtatakan, sungai yang dimiliki oleh orang dengan jumlah di bawah empat puluh, atau seratus atau seribu. Pendapat yang lebih tepat adalah, masalah ini dipasrahkan kepada kebijakan dan pandangan mujtahid.

atau rumah miliknya. Namun jika yang tidak bersedia memperbaikinya hanya sebagian dari mereka saja, maka ada pendapat mengatakan, ia dipaksa, karena kemanfaatan sungai itu adalah untuk mereka semua. Ada pendapat lain mengatakan, tidak dipaksa, karena jika dipaksa, maka itu berarti menimbulkan mudharat bagi dirinya. Kemudharatan atau kerugian yang dialami oleh anggota yang lain bisa ditambal dengan cara mereka meminta ganti ongkos biaya yang menjadi bebannya, jika memang perbaikan sungai itu berdasarkan perintah dan instruksi dari hakim.

Selanjutnya para ulama berbeda pendapat tentang prosedur *al-Karyu*, apabila ada bagian sungai tertentu perlu perbaikan dan pendalaman namun bagian itu tidak terletak di kawasan hulu. Imam Abu Hanifah mengatakan, biaya *al-Karyu* sungai milik bersama ditanggung oleh semua orang yang ikut memanfaatkan dan menggunakannya mulai dari bagian hulunya, namun jika ada bagian sungai yang tidak memerlukan *al-Karyu* sehingga mereka tidak melakukan *al-Karyu* terhadap bagian sungai itu, maka pemilik lahan di mana bagian sungai itu berada tidak ikut menanggung beban biayanya. Karena tujuan dari dilakukannya *al-Karyu* adalah supaya aliran airnya lancar dan optimal dan itu telah didapatkan oleh si pemilik lahan tersebut, sehingga ia tidak berkewajiban untuk ikut menanggung suatu perkara yang kemanfaatannya untuk orang lain.

Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah (yaitu Muhammad dan Abu Yusuf) berpendapat, bahwa beban *al-Karyu* ditanggung oleh semua orang yang ikut menggunakan air sungai tersebut, dari hulu sampai hilir, sesuai dengan kadar bagian pengairan masing-masing dan luas tanahnya. Karena pengguna sungai bagian hulu memiliki hak juga atas bagian sungai yang ada di bawahnya, karena ia membutuhkannya untuk mengalirkan kelebihan air yang tidak ia perlukan. Menurut penilaian saya, ini adalah pendapat yang logis dan masuk akal.

Para imam madzhab Hanafi sepakat bahwa jika perbaikan yang dibutuhkan adalah dari bagian hulu sungai, maka biayanya ditanggung oleh semua orang yang ikut memanfaatkan dan menggunakan sungai tersebut. Karena mereka bisa menggunakan dan memanfaatkan sungai tersebut jika bagian hulunya dalam kondisi baik dan normal.

2. HAK ASY-SYAFAH (HAK ATAS BAGIAN AIR UNTUK KEBUTUHAN MINUM)

Hak *asy-Syafah* disamakan dengan hak *asy-Syirb* dan hukum-hukum keduanya hampir sama, di antara keduanya hanya terdapat beberapa perbedaan kecil saja.

Pengertian hak asy-Syafah

Hak *asy-Syafah* adalah, hak guna atas air untuk keperluan minum, keperluan rumah tangga seperti memasak, mandi dan sebagainya, serta untuk keperluan binatang seperti untuk memberinya minum dan lain sebagainya. Atau dengan kata lain, hak guna seseorang atas air untuk keperluan minumnya, atau keperluan minum binatang miliknya dan untuk keperluan rumah tangga.[933]

Hukum-hukum hak *asy-Syafah* berbeda-beda sesuai dengan jenis air. Dalam kaitannya dengan hak ini, air ada empat macam,[934]

933 *Mukhtashar al-Mu'aamalaat asy-Syar'iyyah* karya Syaikh Ali Al-Khafif, hlm. 18.

934 *Ad-Durrul Mukhtaar*, 5 hlm. 311 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, 6 hlm. 40; *Takmilatu Fathil Qadiir*, 8 hlm. 144 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i'*, 6 hlm. 188 dan halaman berikutnya.

a. Air laut

Setiap orang memiliki hak untuk menggunakan dan memnfaatkan airnya, baik untuk minum (hak *asy-Syafah*), untuk mengairi ladang dan semua bentuk pemanfaatan dan penggunaan lainnya. Karena laut bukan hak milik siapa pun. Memanfaatkan dan menggunakan air laut sama seperti memanfaatkan sinar matahari, rembulan dan memanfaatkan udara.

b. Air sungai besar, seperti sungai Nil, Tigris, Efrat, Sihun, Jihun dan lain sebagainya

Semua orang memiliki hak guna atas air sungai tersebut untuk keperluan minum (hak *asy-Syafah*) secara mutlak, juga untuk mengairi ladang. Karena sungai tersebut pada dasarnya adalah mubah untuk semua orang, baik menggunakannya untuk keperluan minum (*asy-Syafah*) maupun irigasi (*asy-Syirb*), selama itu tidak menimbulkan mudharat dan kerugian bagi suatu kelompok. Karena melindungi mereka dari hal-hal yang merugikan dan membahayakan hukumnya adalah wajib. Juga karena memanfaatkan sesuatu yang mubah diperbolehkan dengan syarat selama hal itu tidak membahayakan dan merugikan orang lain, seperti merusak kondisi sungai, atau membelah tepinya hingga menyebabkan perkampungan dan lahan-lahan sekitar terendam air.

c. Air sungai kecil milik sekelompok orang tertentu, atau yang disebut oleh fuqaha dengan sebutan air al-Maqaasim

Setiap orang memiliki hak *asy-Syafah* atas airnya (berhak untuk ikut menggunakan airnya guna memenuhi kebutuhan minum), karena keadaan terpaksa. Juga karena menurut hukum asal, manusia berpartneran (sama-sama memiliki hak) terhadap air, berdasarkan hadits, *"Manusia berpartneran dalam tiga hal, yaitu, air, rumput dan api."* Di samping itu, selalu membawa air ke manapun pergi adalah sesuatu yang tidak mungkin dilakukan, sementara setiap orang pasti membutuhkan air untuk minum. Seandainya mereka dilarang untuk ikut menggunakan air tersebut, maka tentunya hal itu menyebabkan mereka berada dalam kondisi sulit dan berat.

Akan tetapi, jika air sungai atau air sumur milik sekelompok orang tertentu tersebut terletak di atas lahan milik, maka si pemilik lahan boleh melarang orang yang ingin minum masuk ke dalam lahannya itu, jika memang di dekat orang tersebut terdapat air lain.[935] Namun jika memang tidak ada, maka dikatakan kepada si pemilik lahan tersebut, "Kamu biarkan orang itu masuk ke dalam lahanmu, atau jika tidak, maka kamu mengeluarkan air dari lahanmu itu kepada orang tersebut." Namun dengan syarat hal itu tidak boleh dilakukan dengan cara-cara yang bisa menimbulkan hal-hal yang tidak diinginkan terhadap sungai atau sumur tersebut, seperti dengan membelah tepi sungai misalnya. Karena orang yang dalam kondisi terpaksa atau butuh, memiliki hak *asy-Syafah* (minum) dari air sungai, sumur atau kolam penampungan.

Seandainya si pemilik lahan itu melarang orang tersebut, sementara dirinya atau binatang kendaraannya dalam keadaan kehausan, maka ia boleh melawannya dengan menggunakan senjata supaya ia bisa mendapatkan kadar air yang bisa menyelamatkan jiwanya akibat kehausan tersebut. Hal ini berdasarkan perkataan Umar Ibnul Khaththab r.a. seperti yang pernah disebutkan di atas, *"Kenapa kamu sekalian tidak melawan mereka dengan senjata?"* Juga karena dengan sikapnya itu, si pemilik lahan tersebut berarti memiliki maksud ingin mencelakakan orang tersebut

---

935 Batasan dekat di sini adalah, satu mil sebagaimana yang berlaku dalam masalah tayamum. Satu mil adalah 4000 hasta atau 1848 m.

dengan melarangnya minum dari air sungai atau sumur tersebut, padahal minum dari air tersebut adalah haknya. Karena air sumur atau air sungai dan lain sebagainya statusnya adalah mubah dan tidak milik siapa pun.

Pendapat yang lebih shahih adalah, bahwa orang-orang boleh mengambil dari air tersebut dan membawanya untuk keperluan wudhu dan mencuci pakaian. Karena melarang hal tersebut termasuk sikap yang sangat buruk dan tidak terpuji. Rasulullah saw. bersabda, *"Sesungguhnya Allah SWT menyukai perkara-perkara yang mulia dan luhur, dan Dia membenci perkara-perkara yang hina dan rendah."*[936]

Juga, pendapat yang lebih shahih adalah, pemilik air boleh melarang orang yang ingin mengambil dari air itu untuk keperluan menyirami pohon atau tanaman di rumahnya dengan cara membawanya dengan guci atau galon dan lain sebagainya kecuali jika ia mengizinkannya.

Begitu juga, jika keperluan minum yang ada bisa menghabiskan air yang ada. Seperti jika air yang ada adalah air parit kecil dengan kapasitas air sedikit, sementara yang ingin diberi minum adalah binatang ternak dalam jumlah besar, maka kebanyakan fuqaha termasuk di antaranya adalah ulama Hanafiyyah mengatakan, si pemilik air boleh melarang hal tersebut, karena hal itu akan merugikan dirinya, sama seperti jika pengambilan air tersebut adalah untuk keperluan mengairi lahan.

d. Air yang telah disimpan di dalam wadah

Air ini statusnya adalah hak milik pribadi, sehingga karena itu, orang lain tidak memiliki hak menggunakannya tanpa seizin pemiliknya, baik untuk minum, menyirami maupun yang lainnya.

Akan tetapi, orang yang dalam kondisi terpaksa dan keselamatan jiwanya terancam karena kehausan, sementara ia tidak menemukan selain air yang ada di wadah tersebut, maka ia boleh mengambil air tersebut meskipun harus dengan cara paksa, namun tidak boleh sampai menggunakan senjata tajam. Hal ini jika memang air yang ada dalam wadah tersebut lebih dari yang dibutuhkan pemiliknya, sebagaimana yang telah kami jelaskan pada pembahasan tentang hak *asy-Syirb*.

3. HAK AL-MAJRAA (HAK MENGALIRKAN AIR IRIGASI)

Yaitu hak pemilik lahan yang letaknya jauh dari tempat aliran air irigasi untuk mengalirkan air ke lahan miliknya. Tempat aliran air irigasi itu sendiri ada kalanya milik si pemilik hak *al-Majraa* itu sendiri, atau milik si pemilik lahan di mana aliran air irigasi itu berada dan ini adalah yang biasa terjadi, atau milik mereka berdua, atau milik orang banyak.

Hukum-hukum hak al-Majraa

Prinsip umum menurut syara' mengatakan, bahwa seseorang yang memiliki lahan tidak boleh melarang orang yang memiliki lahan yang bertetangga dengan lahannya untuk mengalirkan air irigasi melewati lahannya. Hal ini berdasarkan perkataan Umar Ibnul Khaththab r.a. kepada seseorang yang melarang orang yang memiliki lahan bersebelahan dengan lahan miliknya untuk mengalirkan air melewati lahannya, *"Sungguh demi Allah, ia boleh mengalirkan air meskipun harus melewati perutmu."*

Pemilik lahan juga tidak boleh memindahkan tempat saluran air irigasi yang melewati lahannya tersebut dari lokasi semula tanpa seizin dan persetujuan para pemilik hak terhadap saluran irigasi tersebut. Mereka juga berhak melakukan perbaikan terhadap saluran irigasi tersebut, mencegah airnya merem-

936 HR. Ath-Thabrani dari Al-Husain Ibnu Ali r.a. Ini adalah hadits *hasan*.

bes, memperdalam saluran irigasi tersebut dan memperkuat kedua tepinya. Sebagaimana pula, pemilik lahan juga berhak meminta mereka untuk memperbaiki saluran irigasi tersebut, supaya airnya tidak merembes dan tumpah yang hal itu bisa merusak tanamannya.

Apabila saluran irigasi itu hak bersama sejumlah orang, maka salah satu di antara mereka tidak boleh membuntu dan membendungnya kecuali mendapatkan persetujuan dari semuanya, dengan syarat, masing-masing juga boleh membuntu dan membendung pada saat gilirannya. Namun jika mereka tidak setuju dilakukannya pembendungan, maka ia boleh menciduk airnya untuk disiramkan ke lahannya dengan alat.[937] Dalil disyaratkannya harus berdasarkan persetujuan semuanya adalah, prinsip, *"Yutahammalu adh-Dharar al-Khaashsh li daf'i dhararin 'aammin,"* (Suatu kemudharatan dan kerugian yang bersifat khusus bisa ditolerir demi untuk mencegah terjadinya kemudharatan dan kerugian umum).

Hak *al-Majraa* apabila sudah ada sejak dulu di atas lahan orang lain, maka itu tetap dibiarkan seperti itu[938] berdasarkan prinsip, *"Al-Qadiim yutraku 'alaa qidamihi,"* (sesuatu yang telah ada atau berlaku sejak dulu, maka tetap dibiarkan seperti itu), dan tidak boleh dihilangkan, kecuali apabila keberadaan saluran irigasi itu mengganggu dan merugikan si pemilik lahan, berdasarkan prinsip, *"Adh-Dharar laa yakuunu qadiiman,"* (Sesuatu yang menimbulkan kemudharatan tidak boleh dibiarkan hanya karena alasan itu sudah ada atau sudah berlaku sejak dulu).

Apabila ada keinginan untuk membuat saluran irigasi baru, maka jika itu melalui jalan umum, maka harus dibuat dengan izin dan persetujuan penguasa, demi untuk mencegah terjadinya hal-hal yang tidak diinginkan (*dharar*) dan menjaga kemashlahatan umum.

Namun jika dibuat di atas lahan milik orang lain, maka harus dengan izin si pemilik lahan. Akan tetapi, si pemilik lahan tidak berhak melarang pembuatan aliran irigasi yang melewati lahannya tersebut selama itu memang tidak mengganggu dan merugikan dirinya. Hal ini berdasarkan perkataan Umar Ibnul Khaththab r.a. di atas, *"Sungguh ia boleh mengalirkan air tersebut meski melewati perutmu sekalipun."*[939]

4. HAK AL-MASIIL

Mencakup pengertian dan hukum hak *al-Masiil.*

Pengertian hak al-Masiil

Yaitu hak mengalirkan air yang tidak dibutuhkan atau air yang sudah tidak layak pakai

937 *Al-Badaa'i',* 6 hlm. 190 dan halaman berikutnya; *Al-Amwaal wa Nazhariyyatul 'Aqdi,* hlm. 176 dan halaman berikutnya; *Mukhtashar Al-Mu'aamalaat Asy-Syar'iyyah,* hlm. 20.

938 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* 5 hlm. 314; *Al-Kharaaj* karya Abu Yusuf, hlm. 99.

939 Kisahnya adalah, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Imam Malik dalam kitab, *"Al-Muwaththa',"* (juz 2 hlm. 218) dari Amr Ibnu Yahya Al-Mazini dari ayahnya, bahwasannya Adh-Dhahhak Ibnu Khalifah membuat semacam parit dari sungai Al-Uraidh dan ingin melewatkannya di atas lahan milik Muhammad Ibnu Maslamah, namun Muhammad Ibnu Maslamah melarangnya. Lalu Adh-Dhahhak Ibnu Khalifah berkata kepadanya, "Kenapa kamu melarangnya, padahal kamu juga bisa ikut memanfaatkan parit tersebut untuk mengairi lahanmu dan parit itu pun tidak menggangu dan merugikanmu?" Namun Muhammad Ibnu Maslamah tetap melarangnya. Lalu Adh-Dhahhak Ibnu Khalifah mengadukan masalah itu kepada Umar Ibnul Khaththab r.a. Mendapat laporan itu, Umar Ibnul Khaththab r.a. pun memanggil Muhammad Ibnu Maslamah dan menyuruhnya supaya memperbolehkan Adh-Dhahhak Ibnu Khalifah melewatkan parit itu di atas lahan miliknya. Namun Muhammad tetap bersikeras melarang dan berkata, "Tidak." Umar Ibnul Khaththab r.a. pun berkata kepadanya, "Kenapa kamu menghalang-halangi sesuatu yang bermanfaat untuk saudaramu, padahal sesuatu itu sendiri juga memberi manfaat kepadamu, kamu bisa ikut menggunakannya untuk mengairi ladangmu, sementara hal itu sama sekali tidak mengganggu dan merugikanmu." Muhammad Ibnu Maslamah berkata, "Sungguh, tetap tidak boleh." Mendengar jawaban itu, Umar Ibnul Khaththab r.a. pun berkata kepadanya, "Sungguh, ia boleh melewatkannya meskipun di atas perutmu sekali pun." Lalu Umar Ibnul Khaththab r.a. memerintahkan Adh-Dhahhak Ibnu Khalifah untuk melewatkan parit itu di atas lahan milik Muhammad Ibnu Maslamah, lalu Adh-Dhahhak Ibnu Khalifah pun melakukannya. Lihat, *Al-Kharaaj* karya Yahya Ibnu Adam, hlm. 110.

untuk dibuang menuju selokan saluran pembuangan air untuk umum, melalui got atau pipa, baik air yang dialirkan untuk dibuang itu dari suatu lahan, rumah atau pabrik.

Perbedaan antara hak *al-Masiil* dan hak *al-Majraa* adalah, bahwa hak *al-Majraa* adalah untuk mengalirkan air yang akan digunakan untuk mengairi lahan, sedangkan hak *al-Masiil* adalah untuk membuang air yang sudah tidak terpakai dari suatu lahan, rumah atau lain sebagainya.

Tanah yang dilewati saluran pembuangan air (*al-Masiil*) terkadang milik orang yang menggunakannya sendiri, atau milik pemilik tanah yang dilewati saluran pembuangan tersebut (milik orang lain), dan terkadang berada di prasarana atau fasilitas umum.

Jika suatu saluran pembuangan air memang harus melewati tanah milik seseorang, maka si pemilik tanah tidak boleh menghalang-halangi, kecuali apabila keberadaan saluran pembuangan air itu menimbulkan mudharat yang nyata bagi dirinya.

Hak *al-Masiil* ini tetap berlaku, sekalipun tanah yang memiliki hak *al-Masiil* berubah status, seperti jika sebelumnya tanah itu merupakan lahan pertanian, kemudian berubah menjadi tanah yang di atasnya didirikan rumah atau pabrik misalnya.

Apabila hak *al-Masiil* itu sudah ada dan berlaku sejak dulu, maka tetap dibiarkan berlaku seperti itu, selagi memang tidak merugikan kemaslahatan dan kepentingan umum atau khusus. Jika memang keberadaannya menimbulkan gangguan dan kerugian seperti itu, maka harus dihilangkan. Karena kemudharatan harus dihilangkan dan tidak boleh mempertahankannya dengan alasan bahwa itu sudah ada dan berlaku sejak dulu. Karena prinsip mengatakan, *"Adh-Dharar laa yakuunu qadiiman,"* (Sesuatu yang menimbulkan kemudharatan tidak bisa dipertahankan keberadaannya hanya karena alasan sesuatu itu sudah ada atau berlaku sejak dulu).

Biaya perawatan dan perbaikan saluran pembuangan air ditanggung oleh pihak yang memanfaatkan dan menggunakannya, jika memang saluran pembuangan itu terletak di atas lahan miliknya atau milik orang lain. Adapun jika berada di atas lahan umum, maka biaya perawatan dan perbaikannya ditanggung oleh baitul mal.[940]

5. HAK AL-MURUUR (HAK LEWAT ATAU HAK GUNA JALAN)

Mencakup definisi dan hukum-hukumnya.

Hak *al-Muruur* adalah, hak seseorang untuk sampai ke sesuatu miliknya, baik berupa tanah atau rumah, melalui suatu jalan yang ia gunakan untuk lewat, baik apakah itu adalah jalan umum, ataupun jalan khusus miliknya atau milik orang lain, atau milik mereka berdua.

Hukum hak al-Muruur

Hukum hak *al-Muruur* berbeda-beda sesuai dengan jenis jalan yang dilewati.

1. Jika jalan itu adalah jalan umum, maka setiap orang memiliki hak pakai atau hak guna jalan tersebut, karena itu termasuk sesuatu yang berstatus mubah, baik untuk lewat, membuka jendela, membuat jalan cabang, atau membuat balkon dan lain sebagainya.

   Setiap orang juga memiliki hak guna jalan untuk menghentikan binatang kendaraan (parkir) atau mendirikan tempat-tempat dagang (toko, kios dan lain sebagainya). Dalam hal ini hanya ada dua syarat yang harus dipenuhi,[941] yaitu,

   a. Tidak mengganggu dan merugikan orang lain, karena prinsip mengata-

940 *Mukhtashar Al-Mu'aamalaat Asy-Syar'iyyah* karya Syaikh Al-Khafif, hlm. 20 dan halaman berikutnya.

941 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* 5 hlm. 319 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa`iq,* 6 hlm. 142 dan halaman berikutnya; *Takmilatu Fathil Qadiir,* 8 hlm. 330 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj,* 2 hlm. 182.

kan, *"Laa dharara wa laa dhiraara,"* (tidak boleh ada kemudharatan dan tidak boleh menimbulkan kemudharatan).[942]

b. Mengantongi izin dari hakim.

Apabila mengganggu dan merugikan pengguna jalan lainnya, seperti menyebabkan arus lalu lintas jalan tersebut terganggu misalnya, maka tidak boleh. Namun jika tidak mengganggu dan merugikan, maka boleh dengan syarat mengantongi izin dari hakim menurut Imam Abu Hanifah. Sementara itu, menurut Muhammad dan Abu Yusuf tidak perlu mengantongi izin dari hakim, berdasarkan apa yang akan kami jelaskan pada kajian tentang hak *at-Ta'allii.* Begitu juga, menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, di sini tidak perlu mengantongi izin dari hakim,[943] sebagaimana sabda Rasulullah saw. *"Barangsiapa lebih dulu sampai kepada sesuatu yang sebelumnya tidak ada seorang Muslim yang lebih dulu sampai kepada sesuatu itu, maka ia adalah orang yang paling berhak terhadap sesuatu tersebut."*

Sementara itu, ulama Malikiyyah[944] mengatakan, barangsiapa membangun suatu bangunan di jalan kaum Muslimin atau mengambil bagian dari badan jalan untuk ditambahkan ke tempat miliknya, maka itu dilarang berdasarkan kesepakatan.

Sedangkan ulama Syafi'iyyah[945] mengatakan, seseorang tidak boleh melakukan suatu hal yang mengganggu para pengguna jalan tersebut jika jalan tersebut adalah jalan tembus (jalan besar, jalan umum). Karena jalan itu adalah hak seluruh kaum Muslimin. Maka oleh karena itu, seseorang tidak boleh membangun sayap bangunan yang menonjol ke jalan, juga tidak boleh membangun atap di atasnya (atap yang menghubungkan dua tembok sementara jalan tersebut berada di antara keduanya) yang mengganggu para pengguna jalan yang lain.

2. Adapun jika jalan tersebut adalah jalan khusus, maka hak guna jalan tersebut terbatas pada pemiliknya, atau orang-orang yang bertempat tinggal di sekitar jalan tersebut, atau pihak-pihak yang ikut memiliki hak guna atas jalan tersebut. Maka oleh karena itu, orang selain mereka tidak boleh membuka pintu atau jendela yang menjorok ke jalan tersebut kecuali atas seizin mereka. Namun semua orang boleh ikut menggunakan jalan tersebut untuk lewat jika jalan umum terlalu ramai dan padat. Para pemilik jalan tersebut tidak boleh membuntunya atau menghilangkannya, demi untuk menghormati hak masyarakat umum terhadap jalan tersebut.

Begitu juga, salah seorang dari para pemilik hak guna jalan khusus tersebut tidak boleh menggunakannya dalam bentuk yang tidak sewajarnya kecuali dapat izin dari yang lainnya secara keseluruhan, bahkan orang yang membeli rumah salah seorang dari mereka setelah adanya izin tersebut, juga tetap harus meminta izin lagi terlebih dahulu jika ia akan menggunakan haknya dalam bentuk yang tidak sewajarnya, seperti ingin membuat kamar,

942 Maksud hadits ini adalah, seseorang tidak boleh menimbulkan mudharat terhadap orang lain, baik itu dari satu pihak maupun dari kedua belah pihak, meskipun itu dalam bentuk pembalasan. Misalnya, orang yang memiliki hak melakukan pembalasan dalam hal qishash atau yang lainnya, ia melakukannya melebihi batasan yang semestinya.

943 *Mughnil Muhtaaj,* 2 hlm. 369; *Al-Mughnii,* 5 hlm. 544.

944 *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah,* hlm. 341.

945 *Mughnil Muhtaaj,* 2 hlm. 182.

atau membangun balkon, saluran air dan lain sebagainya.[946]

6. HAK AT-TA'ALLII

Yaitu hak menetap bagi pemilik lantai tingkat atas di atas lantai tingkat di bawahnya dan hak guna atas atap yang menjadi lantai pemisah di antara kedua tingkat tersebut, seperti kepemilikan bersama yang berlaku di dalam bangunan apartemen tingkat masa sekarang.

Ini adalah hak yang bersifat permanen bagi si pemilik lantai atas, sehingga penghuni lantai atas memiliki hak menetap di atas lantai yang ada di bawahnya, namun lantai yang menjadi pemisah di antara keduanya, atau dengan kata lain, atap untuk tingkat yang ada di bawah yang posisinya menjadi lantai untuk tingkat di atasnya tidak bisa menjadi miliknya menurut ulama Hanafiyyah. Maka oleh karena itu, hak tersebut tetap berlaku dan tidak hilang karena lantai atas dirobohkan, atau karena robohnya lantai di bawahnya, atau keduaduanya. Sehingga hak tersebut tetap ada dan berlaku serta di dalamnya berlaku hak waris.

Ulama Malikiyyah[947] mengatakan, bahwa atap yang menjadi pemisah di antara dua tingkat (lantai tingkat atas yang menjadi atap untuk tingkat di bawahnya) adalah milik penghuni tingkat yang ada di bawah. Dirinya yang berkeharusan merawat dan memperbaikinya serta membangunnya kembali jika roboh. Sedangkan penghuni tingkat atas memiliki hak duduk di atas lantai tersebut, sebagaimana yang dikatakan oleh ulama Hanafiyyah.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[948] mengatakan, atap tersebut statusnya adalah milik bersama antara penghuni lantai atas dan penghuni lantai di bawahnya, sama seperti tembok yang memisah di antara dua rumah misalnya, karena keduanya sama-sama memanfaatkan dan menggunakannya, atap itu menjadi tutup bagi penghuni tingkat bawah dan menjadi lantai bagi penghuni tingkat di atasnya. Salah satu di antara mereka berdua tidak boleh melakukan hal-hal yang mengganggu kecuali dengan izin yang lainnya, seperti memukul-mukul pasak penyangga, atau membuat lubang dan lain sebagainya. Penghuni tingkat atas berhak menggunakan atap (lantai) tersebut secara wajar sesuai dengan kebiasaan yang berlaku. Apabila atap atau tembok milik bersama dua orang roboh, maka salah satu di antara mereka berdua tidak memiliki hak memaksa rekannya itu untuk memperbaikinya. Karena suatu kemudharatan tidak bisa dihilangkan dengan kemudharatan yang sepadan, sementara jika salah satu di antara mereka berdua yang tidak bersedia memperbaiki dipaksa dan dibebani untuk memperbaikinya, maka itu berarti menimbulkan mudharat baginya.

Menurut ulama Hanafiyyah, hak *at-Ta'allii* tidak bisa dijual secara tersendiri, karena hak *at-Ta'allii* bukan termasuk kategori harta.

Sementara itu, selain ulama Hanafiyyah berpendapat sebaliknya, yaitu boleh menjualnya secara tersendiri. Karena menurut mereka hak termasuk kategori harta. Ini adalah pendapat yang masuk akal dan yang lebih shahih secara fiqh, adat kebiasaan dan praktek.

Imam Abu Hanifah berbeda pendapat dengan kedua rekannya (Muhammad dan Abu Yusuf) tentang seberapa jauh batasan penggunaan hak oleh masing-masing dari penghuni lantai atas dan penghuni lantai bawah.[949]

---

946 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* 5 hlm. 320; *Tabyiinul Haqaa'iq,* 6 hlm. 142; *Takmilatu Fathil Qadiir,* 8 hlm. 330; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah,* hlm. 341; *Mughnil Muhtaaj,* 2 hlm. 184.

947 *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah,* hlm. 341.

948 *Mughnil Muhtaaj,* 2 hlm. 193; *Raudhatuth Thaalibiin* karya imam An-Nawawi, 4 hlm. 219, 226.

949 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* 4 hlm. 375-377; *Tabyiinul Haqaa'iq,* 4 hlm. 194-196; *Fathul Qadiir,* 5 hlm. 502 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i',* 6 hlm. 264 dan halaman berikutnya.

Imam Abu Hanifah mengatakan, secara prinsip, pentasharufan seseorang terhadap sesuatu miliknya yang bersinggungan dengan hak orang lain adalah, tidak boleh. Karena itu berarti melakukan pentasharufan terhadap sesuatu yang terkait dengan hak orang lain yang juga harus dihormati. Maka oleh karena itu, orang yang bersangkutan tidak boleh melakukan pentasharufan terhadap sesuatu miliknya yang terkait dengan hak orang lain itu, kecuali dengan kerelaan dan persetujuan si pemilik hak, sekalipun pentasharufan itu tidak merugikannya.

Berdasarkan hal ini, maka penghuni lantai bawah tidak boleh melakukan suatu pengubahan pada konstruksi bangunannya, seperti memukul tiang bangunan, membuat lubang jendela, atau meninggikan ukuran tembok kecuali mendapatkan persetujuan dari pemilik lantai di atasnya, meskipun hal itu tidak sampai menimbulkan gangguan dan kerugian terhadapnya. Begitu juga, pemilik lantai atas tidak boleh menambah bangunan yang bisa menyebabkan konstruksi lantai di bawahnya terlalu berat menahan beban.

Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah (yaitu Muhammad dan Abu Yusuf) mengatakan, secara prinsip, pentasharufan seseorang terhadap sesuatu miliknya yang terletak bersebelahan dengan sesuatu milik orang lain adalah, boleh. Karena ia melakukan pentasharufan terhadap sesuatu miliknya, dan suatu kepemilikan menghendaki kebebasan melakukan pentasharufan terhadap sesuatu yang dimiliki sekehendak si pemilik, kecuali jika hal itu menyebabkan orang lain mengalami gangguan dan kerugian, maka jika begitu ia dilarang melakukan bentuk pentasharufan yang mengganggu dan merugikan orang lain tersebut. Berdasarkan hal ini, maka pemilik lantai bawah boleh melakukan hal-hal yang tidak mengganggu dan merugikan bangunan lantai di atasnya.

Menurut hemat saya, pendapat yang kedua inilah yang masuk akal dan lebih tepat. Dan ini adalah bentuk *al-Istihsaan* yang difatwakan menurut ulama Hanafiyyah.[950]

7. HAK AL-JIWAAR (HAK BERSEBELAHAN, BERDAMPINGAN, BERTETANGGA)

Mencakup definisinya dan seberapa jauh hak seseorang yang bertetangga untuk melakukan pentasharufan terhadap sesuatu miliknya.

Hak *al-Jiwaar* atau hak berdampingan adalah, sebuah hak yang muncul oleh sebab adanya kondisi berdampingan dan bersebelahan (bertetangga). Masing-masing dari dua orang yang tinggal berdampingan (bertetangga), memiliki hak untuk menggunakan harta tidak bergerak (tanah, pekarangan) milik tetangganya, dengan syarat tidak menimbulkan kemudharatan dan kerugian yang besar dan nyata.

Tidak melakukan hal-hal yang mengganggu dan menyakiti tetangga secara agama adalah sebuah kewajiban, berdasarkan sabda Rasulullah saw. *"Tidak masuk surga orang yang tetangganya tidak aman dari keburukan-keburukannya."*[951]

Meskipun begitu, para fuqaha memiliki berbagai pendapat yang bersifat judisial seputar larangan menimbulkan gangguan dan kemudharatan bagi tetangga.[952]

Imam Abu Hanifah berdasarkan qiyas, ulama Syafi'iyyah dan ulama Azh-Zhahiriyyah mengatakan, seseorang boleh melakukan apa saja yang dikehendakinya terhadap sesuatu

950 *Ad-Durrul Mukhtaar,* 4 hlm. 375.

951 HR. Muslim dari Abu Hurairah r.a.

952 *Al-Badaa'i',* 6 hlm. 264 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir,* 5 hlm. 506; *Al-Mabsuuth,* 15 hlm. 21; *Al-Umm,* 3 hlm. 222 dan halaman berikutnya terbitan Al-Amiiriyyah; *Al-Muhallaa,* 8 hlm. 241; Jurnal Hukum, 1355; *Mukhtashar Al-Mu'aamalaat Asy-Syar'iyyah,* 23.

miliknya, ia bebas melakukan apa saja terhadap sesuatu yang murni hak miliknya, meskipun hal itu menimbulkan gangguan terhadap orang lain. Ia boleh membuka jendela rumahnya yang mana saja, merobohkan tembok miliknya yang mana saja, membuat sumur, mendirikan pabrik, membangun rumah atau pertokoan yang diinginkan.

Akan tetapi untuk tembok milik bersama dua orang, ulama Syafi'iyyah berdasarkan *qaul jadiid*[953] mengatakan, salah satu dari mereka berdua tidak boleh meletakkan batang kayunya di atas tembok itu tanpa seizin yang lain. Ia juga tidak boleh memukul-mukul tiang penopangnya, membuat lubang pada tembok tersebut atau hal-hal lain yang mengganggu kecuali harus dengan izin yang lain. Akan tetapi, ia boleh bersandar ke tembok itu dan menyandarkan barang-barang yang tidak sampai mengganggu dan merugikan. Hal-hal seperti ini juga boleh dilakukan seseorang terhadap tembok orang lain, karena hal itu tidak mengganggu dan merugikan si pemilik tembok, maka oleh karena itu, hal itu boleh meskipun si pemilik tembok melarang.

Sementara itu, Muhammad dan Abu Yusuf, sesuai dengan prinsip *al-Istihsaan* yang diambil oleh jurnal hukum mengatakan, penggunaan dan pentasharufan seseorang terhadap harta tidak bergerak miliknya tidaklah tanpa batas dan aturan. Akan tetapi itu dibatasi dengan syarat dan aturan tidak menyebabkan kemudharatan yang nyata dan berat terhadap tetangganya. Juga, karena Rasulullah saw. telah bersabda, *"Laa dharara wa laa dhiraara."* Ini adalah pendapat yang difatwakan menurut ulama Hanafiyyah.

Kemudharatan yang nyata dan berat adalah, sesuatu yang menyebabkan rusak atau robohnya bangunan milik tetangganya, atau menyebabkan konstruksi bangunan milik tetangganya menjadi lemah, atau sesuatu yang sangat mengganggu tetangga secara permanen, atau sesuatu yang menyebabkan hilangnya hak pakai secara total, yaitu sesuatu yang menjadi penghalang dari tercapainya kebutuhan-kebutuhan dasar, seperti mengubah fungsi rumahnya menjadi dapur untuk memanggang roti, pabrik besi, tempat penggilingan, pemandian, atau membangun tembok yang menghalangi tetangganya dari mendapatkan sinar cahaya.

Apabila orang yang bersangkutan melakukan sesuatu dari hal-hal tersebut, maka ia dilarang dan diperintahkan untuk menghilangkannya. Ia harus bertanggungjawab atas kerusakan rumah tetangganya akibat hal tersebut, baik apakah kerusakan itu sebagai akibat atau dampak secara langsung maupun hanya sebagai faktor pemicu saja.

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah[954] mengatakan, penggunaan seseorang terhadap sesuatu miliknya dibatasi oleh aturan dan ketentuan tidak menimbulkan kemudharatan bagi orang lain. Jika memang tidak ada suatu kemaslahatan yang tampak di dalam suatu bentuk pentasharufan dan penggunaannya terhadap sesuatu miliknya itu, atau ia memang tidak memiliki maksud dan tujuan kecuali memang hanya ingin menimbulkan kemudharatan bagi orang lain, maka ia dilarang melakukannya. Karena seorang Muslim dilarang dari tindakan sengaja menimbulkan kemudharatan.

Akan tetapi, pendapat yang populer menurut ulama Malikiyyah adalah, bahwa seseorang tidak dilarang ketika dirinya ingin meninggikan bangunan yang bisa menghalangi

953 *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 189.
954 *Al-Muwaafaqaat*, 2 hlm. 349; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 341.

tetangganya dari mendapatkan cahaya dan sinar matahari. Namun ia dilarang jika ia ingin membangun bangunan yang menghalangi tetangganya dari mendapatkan sirkulasi udara.

Ulama Malikiyyah sepakat atas larangan melakukan bentuk-bentuk perbuatan yang menyebabkan kemudharatan yang sebelumnya tidak ada, yaitu membuat lubang yang menyebabkan tetangganya terlihat, maka oleh karena itu, ia harus diperintahkan untuk menyumbatnya kembali atau menutupnya. Seseorang juga dilarang membuat tungku pembakaran roti, ubupan pandai besi, atau yang lainnya yang asapnya mengganggu tetangganya, kecuali jika ia bisa melakukan langkah antisipasi yang bisa membuang asapnya, sehingga tetangganya tidak terganggu. Seseorang juga dilarang mengarahkan saluran pembuangan airnya ke arah rumah tetangga, mengarahkan saluran pembuangan air atap rumahnya ke atas atap rumah tetangganya, mengalirkan air di rumahnya yang bisa mengganggu dan merusak tembok rumah milik tetangganya.

Di antara langkah antisipasi guna menghindari terjadinya hal-hal yang mengganggu dan merugikan tetangga berkenaan dengan hal-hal di atas adalah, membuat peredam suara, memasang pengaman panas api yang ditimbulkan dan memasang alat pembersih atau pembuang asap.

Kesimpulannya adalah, bahwa arah atau kecenderungan paling kuat di dalam fiqih Islam memperbolehkan seseorang melakukan pentasharufan terhadap sesuatu miliknya dengan syarat tidak menimbulkan kemudharatan dan kerugian tetangga. Adapun jika menimbulkan kemudharatan yang nyata dan berat, atau masih kabur dan belum jelas, maka itu dilarang.

Apabila ada sesuatu telah ada dan berlaku sebelum adanya status bersebelahan dan bertetangga, maka sesuatu itu tetap dibiarkan seperti itu selama memang tidak menimbulkan kemudharatan terhadap tetangga yang baru tersebut.

BERBAGAI MACAM AKAD PEMANFAATAN LAHAN AL-MUZAARA'AH, AL-MUSAAQAAH, AL-MUGHAARASAH

A. AL-MUZAARA'AH ATAU AL-MUKHAABARAH

Mencakup definisi *al-Muzaara'ah* atau *al-Mukhabarah*, pensyariatannya, rukun-rukunnya, syarat-syaratnya, macam-macamnya, hukum-hukumnya, berakhirnya akad *al-Muzaara'ah* atau *al-Mukhabarah*, dan berbagai kondisi di mana *al-Muzaara'ah* atau *al-Mukhabarah* bisa di-*fasakh* atau dibatalkan. Semua ini akan dikaji dalam lima bagian.

1. DEFINISI AL-MUZAARA'AH ATAU AL-MUKHABARAH, PENSYARIATANNYA, RUKUN, DAN SIFAT AKAD AL-MUZAARA'AH

a. Definisi al-Muzaara'ah

Kata, *"al-Muzaara'ah,"* secara etimologi adalah bentuk *mashdar* (infinitif) dari asal kata, *"az-Zar'u,"* yang artinya adalah, *al-Inbaat* (menanam, menumbuhkan).

Sedangkan secara terminologi syara' adalah, sebuah akad pengolahan dan penanaman (lahan) dengan upah sebagian dari hasilnya.[955]

Ulama Malikiyyah mendefinisikannya dengan, persekutuan atau perjoinan (kerjasama) dalam mengolah dan menanami lahan.[956]

Ulama Hanabilah mendefinisikannya seperti berikut, penyerahan suatu lahan kepada

955 *Ad-Durrul Mukhtaar,* 5 hlm. 193; *Tabyiinul Haqaa'iq,* 5 hlm. 278; *Takmilatu Fathil Qadiir,* 8 hlm. 32; *Al-Badaa'i',* 6 hlm. 175.
956 *Asy-Syarhul Kabiir,* 3 hlm. 372; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah,* hlm. 280.

orang (buruh tani) yang mengolah dan menanaminya, sedangkan hasil tanamannya dibagi di antara mereka berdua (pemilik lahan dan pengolah).[957]

Al-Muzaara'ah juga disebut dengan *al-Mukhaabarah* (dari asal kata, *"al-Khabaar,"* yang artinya adalah, tanah yang gembur) dan *al-Muhaaqalah*. Sedangkan orang Irak menyebutnya *al-Qaraah*.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[958] menjelaskan pengertian *al-Mukhaabarah* seperti berikut, mengerjakan suatu lahan dengan upah sebagian dari hasilnya, sementara benihnya dari pihak pekerja. Sedangkan *al-Muzaara'ah* sama dengan *al-Mukhaabarah*, hanya saja benihnya dari pemilik lahan.

Kesimpulannya adalah, bahwa *al-Muzaara'ah* adalah akad pemanfaatan dan penggarapan lahan pertanian antara pemilik lahan dengan pihak yang menggarap, sedangkan hasilnya dibagi di antara mereka berdua dengan prosentase bagian sesuai yang mereka berdua sepakati.

b. Pensyariatan al-Muzaara'ah

Imam Abu Hanifah dan Zufar tidak memperbolehkan *al-Muzaara'ah*. Mereka berdua mengatakan bahwa akad *al-Muzaara'ah* adalah *faasidah* (rusak, tidak sah). Dengan kata lain, akad *al-Muzaara'ah* dengan bagian upah sepertiga atau seperempat dari hasil tanamannya adalah batal dan tidak sah menurut pendapat mereka berdua.[959]

Begitu juga, Imam Asy-Syafi'i tidakmemperbolehkan *al-Muzaara'ah*. Menurut ulama Syafi'iyyah, yang boleh hanyalah *al-Muzaara'ah* yang statusnya mengikuti akad *al-Musaaqaah* (penyiraman dan perawatan pohon) karena dibutuhkan. Maka oleh karena itu, jika seandainya di dalam sebuah kebun kurma, di antara pepohonan kurma yang ada terdapat lahan-lahan kosong, maka sah melakukan *al-Muzaara'ah* atas lahan-lahan kosong yang terdapat di antara pohon-pohon kurma yang ada tersebut bersamaan dengan akad *al-Musaaqaah* atas kebun kurma tersebut (atau mungkin yang kita kenal dengan istilah tanaman tumpang sari) dengan syarat pekerjanya adalah orang yang sama dan sulitnya melakukan penyiraman terhadap pohon-pohon kurma yang ada secara tersendiri. Menurut pendapat yang lebih shahih, di sini disyaratkan kedua belah pihak yang melakukan akad tidak memisahkan dan membedakan di antara kedua akad tersebut (*al-Musaaqaah* dengan *al-Muzaara'ah*), akan tetapi kedua akad tersebut haruslah saling tersambung dan saling berkaitan, juga disyaratkan tidak boleh mendahulukan *al-Muzaara'ah* atas *al-Musaaqaah*, karena *al-Muzaara'ah* di sini statusnya adalah akad yang mengikuti (akad *al-Musaaqaah*), sementara sesuatu yang statusnya sebagai pengikut tidak boleh lebih didahulukan atas sesuatu yang diikuti.

Sedangkan *al-Mukhaabarah* (*al-Muzaara'ah* yang benihnya dari pihak pekerja) menurut ulama Syafi'iyyah hukumnya tidak boleh meskipun statusnya mengikuti akad *al-Musaaqaah*, karena tidak ada dalil yang menunjukkan pensyariatannya.[960]

Dalil yang dijadikan landasan oleh Imam Abu Hanifah, Zufar dan iImam Asy-Syafi'i tentang tidak adanya pensyariatan *al-Muzaara'ah*

---

957 *Al-Mughnii*, 5 hlm. 382; *Kasysyaaful Qinaa'*, 3 hlm. 523.

958 *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 323 dan halaman berikutnya.

959 *Al-'Inaayah bi Haamisyi Takmilatil Fathi*, 8 hlm. 32. Penyebutan upah sepertiga atau seperempat di sini hanya berdasarkan kebiasaan yang berlaku saja dan untuk menjelaskan *point* yang diperselihkan. Karena seandainya upah yang ada tidak ditentukan kadarnya, maka akad *al-Muzaara'ah* adalah tidak sah berdasarkan kesepakatan.

960 *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 324; *Al-Muhadzdzab*, 1 hlm. 394.

adalah, *"Bahwasannya Rasulullah saw. melarang al-Mukhaabarah,"*[961] yakni *al-Muzaara'ah*. Karena upah pihak penggarap, yaitu yang diambilkan dari apa yang dihasilkan oleh lahan yang digarap, ada kalanya statusnya adalah *ma'duum* (tidak ada), karena pada saat dilakukannya akad hal itu memang belum ada. Atau adakalanya *majhuul* (tidak diketahui pasti), karena tidak bisa diketahui secara pasti kadar yang akan dihasilkan oleh lahan yang digarap tersebut, bahkan mungkin akhirnya tidak menghasilkan apa-apa (gagal panen). Sementara masing-masing dari *al-Jahaalah* (tidak diketahuinya secara pasti kadar hasil yang akan didapatkan) dan *al-In'idaam* (sesuatu yang menjadi objek akad belum ada wujudnya pada saat dilakukannya akad) adalah menyebabkan rusak dan tidak sahnya akad *al-Ijaarah* (sewa barang, atau sewa tenaga atau yang dikenal dengan mempekerjakan dengan upah).

Adapun apa yang dilakukan oleh Rasulullah saw. terhadap penduduk Khaibar, sebagaimana yang akan disebutkan di bagian mendatang, maka itu adalah masuk kategori *kharaaj muqaasamah*,[962] seperti sepertiga atau seperempat dari apa yang dihasilkan oleh suatu lahan, dan hal itu dilakukan oleh beliau sebagai bentuk kebaikan hati terhadap mereka dan demi perdamaian, dan ini adalah boleh.

Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf), Imam Malik, Imam Ahmad dan Dawud Azh-Zhahiri —dan ini merupakan pendapat jumhur fuqaha—bahwa *al-Muzaara'ah* adalah boleh. Hal ini berdasarkan dalil, bahwasanya Rasulullah saw. mempekerjakan penduduk Khaibar untuk mengolah dan mengerjakan lahan Khaibar dengan upah separuh dari hasil pohon kurma atau dari hasil panen tanaman pertaniannya.[963] Juga karena itu adalah sebuah bentuk akad kerja sama (join) antara harta dan pekerjaan, maka oleh karena itu hukumnya boleh, sama seperti *al-Mudhaarabah*. Hal ini demi untuk menutupi celah-celah kebutuhan, sebab terkadang ada orang memiliki lahan, namun tidak memiliki keahlian dan pengalaman di dunia pertanian, sedangkan di pihak lain, ada orang yang tidak memiliki lahan, namun memiliki keahlian dan pengalaman di dunia pertanian. Sehingga jika kedua orang tersebut bekerja sama, maka hal itu bisa memberikan dan menciptakan banyak kebaikan dan keuntungan. Praktek dan fatwa dalam masalah ini menurut ulama Hanafiyyah adalah memakai pendapat kedua rekan Imam Abu Hanifah ini. Karena akad seperti itu memang dibutuhkan. Ini adalah pendapat yang *raajih*.

Akad *al-Muzaara'ah* menyerupai akad *syarikah* (joinan) dan akad *ijaarah*. Karena *al-Muzaara'ah* adalah persekutuan atau kerja sama bagi hasil antara pemilik lahan dengan pihak penggarap dengan persentase bagian masing-masing sesuai dengan yang disepakati oleh kedua belah pihak, seperti setengah atau sepertiga untuk pihak penggarap misalnya. *Al-Muzaara'ah* adalah seperti akad *ijaarah* (sewa) melalui jalan kerja sama dalam mengolah dan memanfaatkan lahan, sedangkan upahnya ada-

961 HR. Muslim dari Jabir Ibnu Abdillah r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh imam Muslim dari Abdullah Ibnu Umar r.a., bahwasanya Rafi' Ibnu Khadij r.a. meriwayatkan, "Bahwasanya Rasulullah saw. melarangnya." Lihat, Nashbur Raayah, 4 hlm. 180. Imam Muslim juga meriwayatkan dari Tsabit Ibnu Dhahhak r.a., "Bahwasanya Rasulullah saw. melarang al-Muzaara'ah." Sementara itu, Abu Dawud, An-Nasa'i, Ahmad dan Al-Bukhari meriwayatkan hadits Rafi' Ibnu Khadij r.a. yang berisikan larangan menyewakan ladang pertanian. Lihat, Nailul Awthaar, 5 hlm. 275-280

962 *Kharaaj* (pajak bumi) ada dua macam. Pertama, *kharaaj wazhiifah*, yaitu kewajiban pajak tahunan yang diberlakukan atas bagian tanah tertentu dari kawasan yang ditaklukkan. Kedua, *kharaaj muqaasamah*, yaitu kewajiban pajak yang harus diserahkan dari hasil suatu lahan dalam jumlah tertentu, separuh misalnya. Jadi, dalam *kharaaj wazhiifah* yang terkena pajak adalah lahannya, sedangkan dalam *kharaaj muqaasamah* yang terkena pajak adalah hasil lahan.

963 HR. Al-Bukhari, Muslim, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Majah dan imam Ahmad, dari Abdullah Ibnu Umar r.a. Hadits ini juga diriwayatkan dari Abdullah Ibnu Abbas r.a dan Jabir Ibnu Abdillah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, 5 hlm. 272.

lah sebagian tertentu dari hasil yang didapatkan. Hanya saja *al-Muzaara'ah* berbeda dengan *syarikah* dalam hal bahwa bagian pemilik lahan adalah dari hasil yang didapatkan dari lahan yang digarap itu sendiri, bukan dari laba bersih. *Al-Muzaara'ah* juga berbeda dengan akad penyewaan lahan pertanian dalam hal bahwa upah dalam *al-Muzaraa'ah* adalah sebagian dari hasil lahan yang digarap seperti seperempat, sepertiga atau setengah. Namun jika upahnya adalah kadar tertentu dari hasilnya seperti satu ton gandum atau beras misalnya, maka akad itu bukan akad *al-Muzaara'ah*, akan tetapi itu adalah bentuk penyewaan lahan biasa.

c. Rukun al-Muzaara'ah dan sifat akad al-Muzaara'ah

Rukun *al-Muzaara'ah* menurut ulama Hanafiyyah adalah, ijab dan qabul. Yaitu pemilik lahan berkata kepada pihak penggarap, "Aku serahkan lahan ini kepadamu sebagai *al-Muzaara'ah* dengan upah sekian." Lalu pihak penggarap berkata, "Aku terima," atau, "Aku setuju," atau perkataan-perkataanyang menunjukkan bahwa ia menerima dan menyetujuinya. Apabila ijab dan qabul ini sudah terjadi, maka berlakulah akad *al-Muzaara'ah* di antara keduanya.[964]

Sedangkan elemen akad *al-Muzaara'ah* ada tiga, yaitu, pemilik lahan, penggarap, dan yang ketiga adalah objek akad yang memiliki dua kemungkinan, yaitu kemanfaatan lahan atau pekerjaan penggarap (yang pertama berarti pihak penggarap menyewa lahan, sedangkan yang kedua berarti pihak pemilik lahan mempekerjakan atau mengupahnya untuk menggarap lahannya. Kedua hal ini dalam fiqh disebut akad *ijaarah*). Menurut ulama Hanafiyyah, akad *al-Muzaara'ah* pada awalnya adalah bentuk akad *ijaarah*, sedangkan pada akhirnya berupa *syarikah* (kerja sama, patungan, joinan). Apabila benihnya dari pihak penggarap, maka objek akadnya berarti kemanfaatan lahan. Sedangkan jika benihnya dari pihak pemilik lahan, maka objek akadnya berarti kemanfaatan (baca: pekerjaan) si penggarap.

Sementara itu, ulama Hanabilah[965] mengatakan, bahwa akad *al-Muzaara'ah* dan *al-Musaaqaah* tidak perlu kepada qabul secara lisan, akan tetapi qabul cukup dengan si penggarap memulai mengerjakan dan mengolah lahan atau merawat dan menyirami tanaman, sama seperti wakil.

Adapun sifat akad *al-Muzaara'ah*, maka menurut ulama Hanafiyyah adalah sama seperti akad-akad *syarikah* yang lain, yaitu statusnya adalah *ghairu laazim* (tidak berlaku mengikat). Sementara itu, ulama Malikiyyah[966] mengatakan bahwa akad *al-Muzaara'ah* statusnya sudah menjadi *laazim* (berlaku mengikat) jika benih telah ditaburkan atau telah ditanam. Pendapat yang *mu'tamad* menurut ulama Malikiyyah adalah, bahwa bentuk-bentuk akad *syarikah* (kerjasama, joinan) dalam hal harta statusnya sudah menjadi *laazim* (mengikat) jika telah ada ijab qabul.

Sementara itu, ulama Hanabilah[967] mengatakan, bahwa akad *al-Muzaara'ah* dan *al-Musaaqaah* adalah dua akad yang statusnya *ghairu laazim* (tidak berlaku mengikat), sehingga salah satu pihak bisa membatalkannya dan akad menjadi batal dengan meninggalnya salah satu pihak.

964 *Al-badaa'i'*, 6 hlm. 176.
965 *Kasysyaaful Qinaa'*, 3 hlm. 528 dan halaman berikutnya.
966 *Asy-Syarhush Shaghiir*, 3 hlm. 392.
967 *Ghaayatul Muntahaa*, 2 hlm. 154.

2. SYARAT-SYARAT AL-MUZAARA'AH

Kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf)[968] menetapkan sejumlah syarat untuk *al-Muzaara'ah*. Ada syarat untuk pihak yang melakukan akad, syarat untuk penanaman dan apa yang ditanam, syarat untuk hasil tanaman, syarat untuk lahan yang ditanami, syarat untuk objek akad, syarat untuk alat pertanian yang digunakan, dan syarat masa *al-Muzaara'ah*.

a. Syarat-syarat pihak yang melakukan akad

Syarat-syarat pihak yang melakukan akad adalah seperti berikut,

1) Berakal (mumayyiz)

Oleh karena itu tidak sah akad *al-Muzaara'ah* yang dilakukan oleh orang gila dan anak kecil yang belum *mumayyiz*. Karena akal adalah syarat kelayakan dan kepatutan di dalam melakukan pentasharufan (tindakan).

Adapun baligh, maka menurut ulama Hanafiyyah itu bukanlah termasuk syarat bolehnya *al-Muzaara'ah*. Maka anak yang belum baligh yang telah diberi izin boleh melakukan akad *al-Muzaara'ah*, sama seperti akad *al-Ijaarah*. Karena *al-Muzaara'ah* adalah sama dengan mempekerjakan dan mengupah seseorang dengan upah sebagian dari hasil panen.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah menetapkan baligh sebagai syarat sahnya *al-Muzaara'ah*, sama seperti akad-akad yang lain.

2) Bukan orang murtad menurut pendapat Imam Abu Hanifah

Karena pentasharufan orang murtad, menurutnya adalah ditangguhkan (*mauquuf*), sehingga tidak bisa langsung sah seketika itu juga. Namun hal ini bukan menjadi syarat menurut kedua rekan Imam Abu Hanifah. Maka oleh karena itu, akad *al-Muzaara'ah* yang dilakukan oleh orang murtad statusnya adalah berlaku efektif (*naafidz*) seketika.

Adapun perempuan murtad, maka *al-Muzaara'ah* yang dilakukannya adalah sah berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyyah.

b. Syarat penanaman

Yaitu harus diketahui secara pasti, dalam artian harus dijelaskan apa (benih) yang akan ditanam. Karena kondisi sesuatu yang ditanam berbeda-beda sesuai dengan penanaman yang dilakukan. Karena ada jenis tanaman yang bertambah ketika ditanam dan ada pula yang berkurang. Namun hal yang sesuai dengan prinsip *al-Istihsaan* adalah, bahwa menjelaskan apa yang ditanam tidak menjadi syarat di sini. Jika yang disebutkan adalah *al-Muzaara'ah*, maka masalah apa yang akan ditanam dipasrahkan kepada pihak penggarap.

c. Syarat sesuatu yang ditanam

Yaitu haruslah berupa tanaman yang aktivitas pengolahan dan penggarapan bisa berdampak tanaman tersebut mengalami pertambahan dan pertumbuhan.

d. Syarat-syarat hasil panen

Ada sejumlah syarat untuk apa yang dihasilkan oleh tanaman yang digarap, jika syarat-syarat itu tidak terpenuhi, maka akad *al-Muzaara'ah* rusak dan tidak sah, yaitu,

1. Diketahui dengan jelas dalam akad, karena nantinya hasil panen itu statusnya adalah sebagai upah, sehingga jika tidak diketahui, maka itu bisa merusak akad dan menjadikannya tidak sah.
2. Statusnya adalah milik bersama di antara kedua belah pihak. Jika ada syarat yang mengkhususkannya untuk salah satu pihak, maka akadnya rusak dan tidak sah.

---

968 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, 5 hlm. 193; *Tabyiinul Haqaa'iq*, 5 hlm. 279; *Takmilatu Fathil Qadiir ma'a Al-'Inaayah*, 8 hlm. 34 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i'*, 6 hlm. 176-180; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, 2 hlm. 230.

3. Pembagian hasil panen harus ditentukan kadarnya, seperti separuh, sepertiga, seperempat atau lain sebagainya. Karena jika tidak ditentukan, maka hal itu bisa berpotensi mengakibatkan munculnya perselisihan di kemudian hari.
4. Bagian masing-masing harus berupa bagian yang masih umum dan global dari keseluruhan hasil panen (*musyaa'*, yaitu seperti separuh, sepertiga atau seperempat dari keseluruhan hasil panen yang didapatkan misalnya). Maka oleh karena itu, jika disyaratkan bagian salah satu pihak adalah sebanyak sekian, seperti empat *mudd* misalnya, atau pembagiannya disesuaikan berdasarkan kadar benih misalnya, maka itu tidak sah. Karena bisa saja terjadi, hasil panen tanaman yang ada hanya sebanyak yang ditentukan tersebut.

Juga tidak sah mensyaratkan seperti, apa yang dihasilkan oleh tanaman yang berada di sekitar parit atau saluran air adalah bagian untuk salah satu pihak misalnya, karena bisa saja terjadi kemungkinan tanaman yang tumbuh dan menghasilkan adalah tanaman yang ada di bagian tersebut saja.

Juga tidak sah mensyaratakan, bahwa bagian salah satu dari kedua belah pihak adalah jeraminya, sedangkan untuk pihak yang lain adalah biji yang dihasilkan. Karena suatu tanaman bisa saja terserang suatu penyakit yang menyebabkan biji-bijiannya kopong atau bahkan tidak mengeluarkan biji sama sekali dan yang ada hanyalah jerami saja.

Ulama Malikiyyah mensyaratkan bagian kedua belah pihak dari hasil panen yang didapat harus sama. Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah memperbolehkan adanya keterpautan di antara bagian masing-masing kedua belah pihak, sama seperti ulama Hanafiyyah.

e. Syarat-syarat lahan yang ditanami

Syarat-syarat lahan yang ditanami adalah seperti berikut,

1. Lahan itu layak dan cocok untuk ditanami dan dijadikan lahan pertanian. Maka oleh karena itu, seandainya tanah lahan tersebut adalah tidak layak untuk ditanami, seperti lahan yang mengandung garam atau lahan yang tanahnya selalu berlumpur, maka akad *al-Muzaara'ah* tidak sah. Karena *al-Muzaara'ah* adalah mempekerjakan dengan upah sebagian dari hasil panen, sementara lahan yang tanahnya mengandung garam atau lahan yang tanahnya berupa lumpur tidak boleh disewakan, oleh karena itu, juga tidak boleh dijadikan sebagai lahan akad *al-Muzaara'ah*.
2. Harus diketahui dengan jelas dan pasti, maka karena itu, apabila tidak diketahui pasti, maka akad *al-Muzaara'ah* tidak sah, karena bisa berpotensi terjadinya perselisihan.
3. Lahan yang ada dipasrahkan sepenuhnya kepada pihak penggarap (*at-Takhliyah*). Oleh karena itu, jika seandainya disyaratkan sesuatu yang masih mengandung campur tangan pemilik lahan, misalnya penggarapan lahan tersebut menjadi tanggungan pemilik lahan atau menjadi tanggungan kedua belah pihak misalnya, maka akad *al-Muzaara'ah* tidak sah, karena tidak terpenuhinya syarat *at-Takhliyah*.

f. Syarat objek akad al-Muzaara'ah

Syaratnya adalah, bahwa sesuatu yang menjadi objek akad *al-Muzaara'ah* adalah memang yang dimaksudkan dan dikehendaki menurut adat kebiasaan yang berlaku dan menurut syara'. Maksudnya, merupakan suatu aktivitas pertanian menurut adat kebiasaan dan syara', yaitu bahwa objek akad *al-Muzaara'ah* adalah salah satu dari dua hal. Yaitu, ada kalanya berupa kemanfaatan pekerjaan

yang dilakukan oleh pihak penggarap dan benihnya dari pihak pemilik lahan (berarti dalam hal ini, pemilik lahan mempekerjakan pihak penggarap). Atau ada kalanya berupa kemanfaatan lahan dan benihnya dari pihak penggarap (berarti dalam hal ini, pihak penggarap menyewa lahan, atau dengan kata lain, pihak pemilik lahan menyewakan lahannya).

Jika yang terjadi adalah kedua-duanya (seperti jika yang dimaksudkan sebagai objek akad adalah hal yang pertama, namun benihnya juga dari pihak penggarap, atau sebaliknya, maka tidak sah). Begitu juga, akad *al-Muzaara'ah* tidak sah jika pekerjaan yang dilakukan adalah bukan termasuk aktifitas pertanian, seperti menebang pepohonannya, memindahkannya dan merapikan kanan kiri jalan dengan batu misalnya. Karena pekerjaan seperti itu bukan masuk kategori aktifitas pertanian.

g. Syarat alat pertanian yang digunakan

Syaratnya, peralatan dan sarana yang digunakan dalam mengolah lahan, seperti binatang untuk membajak tanah, dan berbagai peralatan yang biasa digunakan dalam menggarap lahan pertanian, statusnya adalah sudah ikut masuk ke dalam akad dengan sendirinya, bukan merupakan sesuatu yang dimaksudkan dan dikehendaki dalam akad. Jika tidak, maka akad *al-Muzaara'ah* tidak sah.

h. Syarat masa al-Muzaara'ah

Di sini disyaratkan, masanya harus jelas dan pasti. Maka oleh karena itu, akad *al-Muzaara'ah* tidak sah kecuali setelah jelas masa dan jangka waktunya. Karena *al-Muzaara'ah* adalah mempekerjakan (*isti'jaar*) dengan upah sebagian dari hasil panen, sementara *al-Ijaarah* tidak sah jika masanya tidak jelas. Patokan masa *al-Muzaara'ah* disesuaikan dengan masa yang sewajarnya. Maka oleh karena itu, akad *al-Muzaara'ah* tidak sah, apabila masanya tidak wajar, seperti masa yang ditentukan tidak memungkinkan bagi pihak penggarap untuk menggarap lahan, atau masa yang kemungkinan besar salah satu pihak umurnya tidak menjangkau masa tersebut. Pendapat yang difatwakan adalah, bahwa *al-Muzaara'ah* sah tanpa disertai penjelasan masanya, dan jika begitu, maka akad *al-Muzaara'ah* itu berlaku untuk satu kali masa tanam.[969]

Secara garis besar, akad *al-Muzaara'ah* sah menurut Muhammad dan Abu Yusuf dengan delapan syarat, yaitu,

1. Kedua belah pihak memenuhi syarat-syarat kelayakan dan kepatutan melakukan akad.
2. Masanya harus ditentukan secara jelas. Namun pendapat yang difatwakan tidak mensyaratkan hal ini.
3. Tanahnya cocok dan layak untuk dijadikan lahan pertanian.
4. Lahannya dipasrahkan secara penuh kepada pihak penggarap (*at-Takhliyah*).
5. Hasil panen statusnya harus *musytarak* dan *musyaa'* di antara kedua belah pihak (maksudnya, tidak boleh ada bagian tertentu dari hasil panen yang ada diperuntukkan bagi salah satu pihak dan pembagiannya haruslah dengan ukuran sepertiga atau seperempat misalnya, tidak boleh dengan ukuran takaran atau timbangan, seperti untuk salah satu pihak bagiannya adalah satu kwintal atau lima karung dari hasil panen misalnya. Karena bisa saja, tanaman yang ada hasil panennya hanya dapat satu kwintal atau lima karung saja) supaya makna *asy-Syarikah* (joinan, perpartneran) di antara mereka berdua benar-benar terwujud.
6. Menjelaskan dari siapa benihnya, apakah dari pihak pemilik lahan ataukah dari pi-

969 *Ad-Durrul Mukhtaar,* 5 hlm. 193.

hak penggarap, supaya tidak terjadi perselisihan, serta memberitahukan objek akadnya, apakah kemanfaatan lahan, ataukah kemanfaatan pekerjaan yang dilakukan oleh pihak penggarap.

7. Menjelaskan bagian masing-masing dari kedua belah pihak,[970] baik pihak yang memberikan benih maupun yang tidak.
8. Menjelaskan jenis benih atau bibit yang akan ditanam, supaya upahnya bisa diketahui. Karena upahnya adalah dari hasil panen yang didapatkan, maka oleh karena itu harus dijelaskan, supaya hasil panen diketahui dari jenis benih apa. Karena bisa jadi, benih atau bibit yang diberikan adalah jenis benih atau bibit yang tidak bisa memberikan hasil kecuali harus dengan kerja yang lebih banyak. Namun prinsip *al-Istihsaan* menghendaki, bahwa menjelaskan jenis benih atau bibit apa yang akan ditanam tidaklah menjadi syarat.

Syarat-syarat al-Muzaara'ah menurut ulama Malikiyyah[971]

Ulama Malikiyyah mensyaratkan tiga hal untuk akad *al-Muzaara'ah*,

1. Tidak mengandung unsur penyewaan lahan dengan biaya sewa berupa sesuatu yang suatu lahan tidak boleh disewakan dengan biaya sewa seperti itu, yaitu lahan atau sebagiannya tidak sebagai bandingan untuk benih yang diberikan, atau sebagai bandingan biaya sewa berupa makanan meskipun berupa makanan yang tidak merupakan hasil bumi seperti madu, atau sebagai bandingan biaya sewa berupa sesuatu yang merupakan termasuk hasil bumi meskipun tidak berupa makanan seperti kapas, kecuali kayu. Dengan kata lain, supaya akad *al-Muzaara'ah* sah, maka harus dengan menyewakan lahannya dengan ongkos sewa berupa emas, perak, barang komoditi, atau binatang. Juga, benih atau bibitnya harus dari kedua belah pihak, yaitu pihak pemilik lahan dan pihak penggarap. Jika benihnya hanya dari salah satu pihak saja sedangkan lahannya milik pihak yang lain, maka akad *al-Muzaara'ah* rusak dan tidak sah.

   Sebab disyaratkannya hal ini adalah, adanya hadits yang melarang praktek menyewakan lahan dengan biaya sewa sebagian dari hasil panen lahan tersebut.[972] Maka oleh karena itu, *al-Muzaara'ah* tidak sah dengan upah atau biaya sewa sebagian dari hasil panen lahan yang digarap.
2. Apa (modal selain benih) yang dikeluarkan oleh kedua belah pihak harus sepadan, yaitu biaya sewa lahan sepadan dengan kerja yang dilakukan oleh pihak lain dan berbagai sarana dan alat yang ia gunakan untuk menggarap lahan, seperti binatang untuk membajak tanah dan lain sebagainya, serta sesuai dengan kadar bagian masing-masing kedua belah pihak. Jadi, modal yang dikeluarkan oleh kedua belah pihak

970 Redaksi yang disebutkan dalam kitab, *"Al-Hidaayah,"* adalah, menjelaskan bagian pihak yang tidak modal benih, karena dirinyalah yang berhak mendapatkan biaya pengganti (jika benihnya dari pihak pemilik lahan, maka yang berhak mendapatkan biaya pengganti adalah pihak penggarap dan biaya pengganti itu adalah sebagai upah kerja dirinya menggarap lahan. Namun jika benihnya dari pihak penggarap, maka berarti yang berhak mendapatkan biaya pengganti adalah pihak pemilik lahan, dan biaya pengganti itu adalah sebagai ongkos sewa lahannya), maka oleh karena itu harus diketahui pasti. Akan tetapi Qadhi Zadah menanggapi hal ini dengan mengatakan, bahwa tidak diragukan lagi, bahwa menjelaskan bagian masing-masing dari kedua belah pihak adalah menjadi sebuah keharusan dalam akad *al-Muzaara'ah*. Karena jika yang dimasukkan sebagai salah satu syarat akad *al-Muzaara'ah* hanya menjelaskan bagian pihak yang tidak modal benih saja, sedangkan menjelaskan bagian pihak yang modal benih tidak termasuk syarat, maka itu tidak memberi banyak arti. Lihat, *Takmilatul Fathi*, 8 hlm. 34.

971 *Asy-Syarhul Kabiir*, 3 hlm. 372 dan halaman berikutnya; *Asy-Syarhush Shaghiir*, 3 hlm. 494 dan halaman berikutnya; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 280.

972 HR. Ahmad, Al-Bukhari dan An-Nasa'i dari hadits Rafi' Ibnu Khadij r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, 5 hlm. 275.

selain benih harus sepadan. Seperti biaya sewa lahan adalah seratus misalnya, sedangkan binatang dan kerja yang dilakukan oleh pihak penggarap juga bernilai seratus, maka hasilnya dibagi di antara mereka berdua secara sama, sehingga masing-masing mendapatkan setengah. Salah satu pihak, setelah kesepakatan perpartneran dan kerja sama yang ada sudah berlaku mengikat, boleh berderma kepada pihak yang lain dengan memberi lebih, berupa kerja yang dilakukan atau keuntungan.

3. Modal benih kedua belah pihak harus sejenis, seperti gandum, kacang dan lain sebagainya. Apabila benih yang dikeluarkan oleh kedua belah pihak berbeda jenisnya, maka akad *al-Muzaara'ah* tidak sah dan masing-masing dari kedua belah pihak mendapatkan sesuai dengan apa yang dihasilkan oleh benihnya.

Pendapat Imam Malik dan Ibnul Qasim —dan ini adalah pendapat yang *raajih* dan difatwakan—menyatakan, bahwa sebagaimana yang berlaku dalam *syarikah* (kerja sama, joinan) harta, benih yang dikeluarkan kedua belah pihak tidak disyaratkan harus dicampur dan dijadikan satu. Akan tetapi jika masing-masing dari kedua belah pihak mengeluarkan benihnya dan benih masing-masing adalah tersendirikan, maka *syarikah* itu tetap sah.

Kesimpulannya adalah, bahwa ulama Malikiyyah mensyaratkan benihnya harus dari kedua belah pihak, benih mereka berdua harus sejenis, keuntungan dan modal yang dikeluarkan kedua belah pihak (selain benih) harus sepadan, *al-Muzaara'ah* tidak boleh dengan biaya yang diambil dari sebagian hasil panen yang didapatkan, akan tetapi harus dengan harta lain selain hasil panen. Jika diperhatikan, syarat-syarat ini sangat ketat dan sulit untuk diterapkan pada realita *al-Muzaara'ah* yang berlaku.

Adapun ulama Syafi'iyyah,[973] maka dalam masalah akad *al-Muzaara'ah* yang sah karena statusnya mengikuti akad *al-Musaaqaah* (merawat dan menyirami suatu perkebunan seperti kebun kurma misalnya, ini adalah *al-Musaaqaah*. Sedangkan lahan kosong yang ada di antara pepohonan kurma digarap dan ditanami gandum atau padi misalnya, ini adalah bentuk *al-Muzaara'ah* yang statusnya mengikuti akad *al-Musaaqah* atau yang mungkin bisa dikatakan sebagai tanaman tumpang sari atau tanaman sampingan), mereka tidak mensyaratkan bagian masing-masing kedua belah pihak dari hasil panen buah kebun dan hasil panen tanaman tumpang sari yang didapatkan harus sama. Maka oleh karena itu, boleh pihak penggarap mendapatkan separuh dari buah hasil panen kebun yang dirawat dan disirami, dan mendapat seperempat dari hasil tanaman tumpang sari yang digarapnya misalnya.

Begitu juga, mereka memahami dan menjelaskan bahwa larangan menyewakan lahan dengan biaya sewa sebagian dari hasil panen lahan yang disewakan, adalah jika biaya sewa itu disyaratkan harus dari hasil panen tanaman yang ada di bagian tertentu dari lahan tersebut, seperti biaya sewanya adalah hasil panen tanaman yang ada di bagian lahan sekitar tempat aliran air misalnya. Mereka mengatakan, *al-Muzaara'ah* adalah mengerjakan dan menggarap lahan dengan upah sebagian dari hasil panen lahan yang digarap tersebut, sedangkan benih atau bibitnya dari pihak pemilik lahan.

Adapaun ulama Hanabilah,[974] maka mereka memperbolehkan *al-Muzaara'ah* dengan upah sebagian dari hasil panen lahan yang digarap. Mereka juga tidak mensyaratkan ba-

973 *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 323-235.

974 *Al-Mughnii*, 5 hlm. 382, 388, 392; *Kasysyaaful Qinaa'*, 3 hlm. 533.

gian kedua belah pihak dari hasil panen yang didapatkan harus sama. Sebagaimana ulama Syafi'iyyah, mereka mensyaratkan benih atau bibitnya harus dari pihak pemilik lahan menurut zhahir pendapat madzhab Hanbali. Namun ada versi riwayat dari Imam Ahmad yang menunjukkan bahwa boleh saja benihnya dari pihak penggarap. Mereka mensyaratkan bagian masing-masing dari kedua belah pihak harus diketahui dan ditentukan secara jelas, jika tidak maka akad *al-Muzaara'ah* tidak sah. Sebagaimana pula, mereka juga mensyaratkan jenis dan kadar benih harus diketahui. Sebab *al-Muzaara'ah* adalah suatu kesepakatan atas suatu pekerjaan, maka oleh karena itu tidak boleh jika tidak diketahui jenis dan kadarnya, sama seperti akad *al-Ijaarah* (sewa).

3. BENTUK-BENTUK AL-MUZAARA'AH

Menurut Muhammad dan Abu Yusuf, *al-Muzaara'ah* memiliki empat bentuk, tiga di antaranya adalah sah, sedangkan yang satunya lagi tidak sah.[975]

1. Modal lahan dan benih dari salah satu pihak, sedangkan pekerjaan penggarapan lahan dan binatang untuk mengolah lahan dari pihak yang lain. Bentuk *al-Muzaara'ah* ini adalah boleh, sehingga di sini pemilik lahan dan benih statusnya berarti mempekerjakan pihak penggarap, sedangkan binatang yang digunakan untuk membajak lahan itu memang menjadi tanggungan pihak penggarap sebagai konsekuensi dirinya dipekerjakan untuk menggarap lahan, sebab binatang tersebut adalah alat untuk melakukan pekerjaannya.
2. Modal lahan dari salah satu pihak, sedangkan binatang, benih dan penggarapan lahan dari pihak yang lain. Bentuk *al-Muzaara'ah* ini juga boleh, dan status pihak penggarap di sini berarti adalah menyewa lahan dengan biaya sewa sebagian dari hasil panen lahan yang digarap.
3. Modal lahan, binatang dan benih dari salah satu pihak, sedangkan penggarapan dan pengolahan lahan dari pihak yang lain. Bentuk *al-Muzaara'ah* ini juga boleh, dan status pemilik lahan di sini berarti adalah mempekerjakan pihak penggarap dengan upah sebagian dari hasil panen lahan yang digarap.[976]
4. Modal lahan dan binatang dari salah satu pihak, sedangkan modal benih dan penggarapan lahan dari pihak yang lain. Ini adalah bentuk *al-Muzaara'ah* yang tidak sah menurut zhahir riwayat. Karena seandainya diasumsikan bahwa akad tersebut adalah penyewaan lahan, maka pensyaratan binatang yang dibutuhkan untuk membajak dan mengolah lahan menjadi tanggungan pihak pemilik lahan, adalah merusak akad sewa tersebut dan menjadikannya tidak sah. Karena tidak mungkin menjadikan posisi binatang tersebut mengikuti lahan, atau dengan kata lain, tidak mungkin menjadikan penyediaan fasilitas berupa binatang pembajak sebagai konsekuensi atau prasyarat di dalam menyewakan suatu lahan, karena perbedaan fungsi dan kemanfaatan (kegunaan) antara lahan dan binatang. Yakni, fungsi dan kegunaan lahan adalah untuk menumbuhkan, sementara binatang fungsi dan kegunaannya adalah untuk bekerja dan membajak lahan.

---

975 *Ad-Durrul Mukhtaar,* 5 hlm. 195 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq,* 5 hlm. 281 dan halaman berikutnya; *Takmilatu Fathil Qadiir,* 8 hlm. 35 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i',* 6 hlm. 179 dan halaman berikutnya; *Al-Lubaab Syarhul Kitaab,* 2 hlm. 229 dan halaman berikutnya.

976 Sebagian dari mereka menjelaskan ketiga bentuk *al-Muzaara'ah* dalam sebuah bait syair berikut,

أَرْضٌ وَبَذْرٌ كَذَا أَرْضٌ كَذَا عَمَلٌ • مِنْ وَاحِدٍ ذِي ثَلَاثٌ كُلُّهَا قُبِلَتْ

Dan seandainya diasumsikan bahwa akad tersebut adalah akad mempekerjakan pihak penggarap, maka adanya ketentuan modal benih menjadi tanggungannya, adalah merusak akad tersebut, karena tidak dimungkinkannya menjadikan penyediaan benih oleh pihak yang dipekerjakan untuk menggarap lahan sebagai konsekuensi atau prasyarat dirinya dipekerjakan.

Berdasarkan hal ini, maka suatu akad *al-Muzaara'ah* tidak sah jika ada ketentuan fasilitas peralatan untuk menggarap lahan, atau binatang pembajak, atau pekerjaan menggarap lahan menjadi tanggung jawab pihak pemilik lahan. Begitu juga, akad *al-Muzaara'ah* tidak sah jika ada ketentuan bahwa semua hasil panennya adalah untuk salah satu pihak saja, atau ada ketentuan bahwa pemanenan dan penebahan, atau mengangkut, merawat dan menjaga hasil panen adalah menjadi tanggung jawab pihak penggarap, karena semua itu tidak memiliki kaitan dengan kepentingan tanaman, atau dengan kata lain tidak termasuk hal-hal yang dibutuhkan dalam pengolahan dan pengarapan lahan.

4. HUKUM AL-MUZAARA'AH YANG SAH DAN HUKUM AL-MUZAARA'AH YANG TIDAK SAH

a. Hukum al-Muzaara'ah yang sah menurut ulama Hanafiyyah

Al-Muzaara'ah yang sah menurut ulama Hanafiyyah memiliki sejumlah konsekuensi hukum seperti berikut,[977]

1. Setiap hal yang dibutuhkan dalam pengolahan dan penggarapan lahan, seperti biaya penaburan benih dan tanggung jawab penjagaan, adalah menjadi beban pihak penggarap, karena akad *al-Muzaara'ah* secara otomatis mencakup ketentuan tersebut.
2. Setiap hal yang menjadi kebutuhan tanaman, seperti pupuk, membersihkan rerumputan liar, pemanenan dan *penebahan*, adalah menjadi tanggung jawab kedua belah pihak sesuai dengan kadar bagian yang akan didapatkan oleh masing-masing dari hasil tanaman tersebut.

   Ulama Malikiyyah mengatakan, setelah melakukan pengolahan dan pembajakan lahan serta penanaman, maka hal-hal yang dibutuhkan oleh tanaman berupa merawat, mengairi, membersihkan, memanen, mengangkut hasil panen ke tempat penebahan, menebahnya dan membersihkannya hingga menjadi biji yang sudah bersih, semua itu juga menjadi tanggung jawab pihak penggarap, lalu kedua belah pihak melakukan pembagian dengan ditakar.[978]
3. Hasil tanaman yang didapatkan dibagi di antara kedua belah pihak sesuai dengan kadar yang telah ditentukan dan disepakati. Hal ini berdasarkan hadits, *"Al-Muslimuuna 'inda syuruuthihim,"* (Kaum Muslimin harus menepati syarat dan ketentuan yang telah mereka buat dan sepakati).[979]

   Maka oleh karena itu, jika ternyata lahan tersebut tidak menghasilkan apa-apa (gagal tanam, tanamannya puso), maka kedua belah pihak tidak mendapatkan apa-apa dan tidak ada pihak yang terbebani memberi ganti rugi kepada pihak lain. Adapun kenapa pihak pengga-

---

977 *Ad-Durrul Mukhtaar,* 5 hlm. 199; *Tabyiinul Haqaa'iq,* 5 hlm. 282; *Takmilatu Fathil Qadiir,* 8 hlm. 39; *Al-Badaa'i',* 6 hlm. 181; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab,* 2 hlm. 231.

978 *At-Taaj wa Al-Ikliil,* 3 hlm. 177.

979 HR. Al-Hakim dari Anas Ibnu Malik r.a. dan Aisyah r.a. Ini adalah hadits shahih. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Al-Hakim dari Abu Hurairah r.a. dengan redaksi, *"Al-Muslimuuna 'alaa syuruuthihim."* Hadits ini juga diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan Ibnu Majah dari Amr Ibnu Auf r.a. dengan redaksi seperti redaksi yang kedua. Lihat, *Nashbur Raayah,* 4 hlm. 112; *Al-Jaami' Ash-Shaghiir.*

rap juga tidak mendapatkan apa-apa, karena ia adalah orang yang dipekerjakan menggarap lahan dengan upah sebagian dari hasil tanaman lahan yang ia garap tersebut, sementara ternyata tanaman lahan tersebut tidak menghasilkan apa-apa.

Hal ini berbeda dengan *al-Muzaara'ah* yang rusak dan tidak sah, karena di dalam *al-Muzaara'ah* yang rusak dan tidak sah, pihak penggarap berhak mendapatkan upah *mitsl* (upah standar) jika tanaman lahan yang digarapnya tidak menghasilkan apa-apa. Titik perbedaannya adalah, bahwa di dalam akad *al-Muzaara'ah* yang sah, bagian yang menjadi hak pihak penggarap adalah apa yang disebutkan dan ditetapkan dalam akad, yaitu sebagian dari hasil tanaman lahan yang digarap. Jika ternyata tanaman lahan yang ia garap tidak menghasilkan apa-apa, maka berarti ia tidak mendapatkan apa-apa. Sedangkan di dalam *al-Muzaara'ah* yang rusak dan tidak sah, maka yang menjadi haknya adalah upah *mitsl* yang berada dalam tanggungan pihak pemilik lahan yang mempekerjakannya, bukan upah *mitsl* yang diambilkan dari hasil tanaman lahan yang digarap. Sehingga meskipun tanaman lahan tersebut tidak menghasilkan apa-apa, maka itu tetap tidak berpengaruh terhadap haknya tersebut yang berada di dalam tanggungan pihak pemilik lahan yang mempekerjakannya.

d. Sebagaimana yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu, akad *al-Muzaara'ah* menurut ulama Hanabilah adalah akad *ghairu laazim* (tidak mengikat). Sedangkan menurut ulama Malikiyyah, akad *al-Muzaara'ah* statusnya sudah menjadi *laazim* (berlaku mengikat) jika benih telah ditaburkan atau telah ditanam. Sementara itu, ulama Hanafiyyah mengatakan, bahwa akad *al-Muzaara'ah* adalah akad yang tidak mengikat bagi pihak yang mengeluarkan modal benih, namun mengikat bagi pihak yang lain (seperti modal benih adalah dari pihak penggarap misalnya, maka akad *al-Muzaara'ah* statusnya tidak mengikat bagi dirinya, dalam artian ia bisa membatalkannya secara sepihak, namun mengikat bagi pihak pemilik lahan), dan ia tidak bisa membatalkannya kecuali jika memang ada udzur atau alasan yang bisa diterima, sebagaimana yang akan kami jelaskan di bagian mendatang. Maka oleh karena itu, jika seandainya pihak yang mengeluarkan modal benih tidak bersedia melakukan tugasnya atau dengan kata lain tidak bersedia melanjutkan akad, maka ia tidak boleh dipaksa. Namun jika yang tidak bersedia melakukan tugasnya adalah pihak lain yang tidak mengeluarkan modal benih, maka hakim bisa memaksanya untuk melakukan tugasnya, karena ia tidak mengalami kerugian apa-apa dengan adanya akad tersebut, sebab ia belum mengeluarkan modal apa-apa. Sementara akad tersebut adalah mengikat bagi dirinya, karena statusnya adalah seperti akad *ijaarah*, kecuali jika di sana ada udzur atau alasan yang bisa dijadikan landasan untuk membatalkan akad *ijaarah*, sehingga akad *al-Muzaara'ah* juga bisa dibatalkan dengan adanya udzur atau alasan tersebut.

Sebab yang melatarbelakangi pengklasifikasian ini (akad *al-Muzaara'ah* tidak berlaku mengikat bagi pihak pemilik benih, namun berlaku mengikat bagi pihak yang lain) adalah, bahwa pemilik benih tidak memungkinkan bagi dirinya untuk merealisasikan dan melanjutkan akad kecuali dengan "membinasakan" sesuatu miliknya—yaitu benih—ke tanah, sehingga hal itu tidak menjadi sebuah keharusan baginya, karena seseorang tentunya tidak bisa dipaksa untuk "membinasakan"

sesuatu miliknya. Adapun pihak yang lain yang tidak mengeluarkan modal benih, maka tidak ditemukan unsur "pembinasaan" sesuatu miliknya, sehingga melanjutkan akad adalah menjadi sebuah keharusan yang mengikat bagi dirinya.

e. Masalah tanggung jawab pembajakan lahan dan pengairan, jika sebelumnya memang telah ada kesepakatan bahwa yang bertanggung jawab adalah salah satu pihak, maka berarti dirinya yang bertanggung jawab untuk masalah pembajakan dan pengairan itu dan ia wajib memenuhi dan melaksanakannya. Namun jika ternyata di dalam akad, hal itu tidak disinggung-singgung, maka pihak yang harus bertanggung jawab terhadap masalah pembajakan dan pengairan adalah disesuaikan dengan adat kebiasaan dan kelumrahan yang berlaku. Maka oleh karena itu, jika lahan tersebut diairi dengan air hujan (lahan tadah hujan), maka tidak ada pihak yang harus dipaksa untuk melakukan pengairan. Namun jika lahan tersebut bukan lahan tadah hujan, maka tentang siapa yang bertanggung jawab masalah pengairan disesuaikan dengan kebiasaan dan kelumrahan yang berlaku.

   Di dalam akad *al-Muzaara'ah* yang sah, seandainya pihak penggarap melakukan kelalaian dan keteledoran di dalam melakukan pengairan, sehingga menyebabkan tanaman rusak, maka ia didenda, karena itu adalah kewajibannya. Dan pendendaan di sini adalah pendendaan harta amanat karena tindakan lalai dan teledor. Karena keberadaan lahan tersebut di tangannya statusnya adalah amanat. Namun jika hal tersebut terjadi dalam akad *al-Muzaara'ah* yang tidak sah, maka ia tidak didenda.

f. Boleh meminta tambah atau kesediaan mengurangi bagian dari kadar yang telah ditentukan dan disepakati dari hasil tanaman. Kaidahnya adalah, selama hal itu memungkinkan untuk dijadikan sebagai objek akad, maka di dalamnya memungkinkan untuk dilakukan penambahan. Namun jika tidak, maka tidak bisa. Namun apabila yang terjadi adalah kesediaan mengurangi bagian, maka itu boleh dalam kedua keadaan tersebut.

   Oleh karena itu, seandainya setelah panen pihak penggarap menambah bagian pemilik lahan sementara modal benihnya adalah dari pihak penggarap, itu tidak boleh. Karena penambahan biaya sewa tersebut terjadi setelah berakhirnya pekerjaan *al-Muzaara'ah* dan telah terpenuhinya objek akad, yaitu kemanfaatan (lahan), dan itu tidak boleh. Sebab seandainya diadakan akad setelah pemanenan, maka itu tidak boleh, penambahan itu juga tidak boleh. Namun dalam keadaan seperti ini, apabila penambahan itu adalah untuk pihak penggarap yang diberikan oleh pihak pemilik lahan, itu boleh. Karena itu berarti si pemilik lahan mengurangi biaya sewa yang berhak ia dapatkan, dan hal itu tidak mengharuskan adanya objek akad.

   Apabila modal benihnya adalah dari pihak pemilik lahan, lalu setelah pemanenan ia menambahi bagian pihak penggarap, secara hukum di sini tidak boleh ada penambahan dari pihak pemilik lahan. Karena penambahan itu terjadi setelah terpenuhinya objek akad. Namun jika penambahan itu adalah dari pihak penggarap (kepada pihak pemilik lahan), itu boleh. Karena itu berarti ia mengurangi upahnya sendiri yang berhak ia terima.

   Adapun jika penambahan itu adalah dari salah satu pihak dan itu terjadi sebelum pemanenan, maka itu boleh.

g. Seandainya salah satu pihak meninggal dunia sebelum tanaman yang ada men-

capai masa panen, maka tetap dibiarkan berlaku sampai masa panen, dan tidak ada kewajiban apa-apa atas pihak penggarap, karena di sini akad *ijaarah* masih berlaku karena masanya masih tersisa.

Kesimpulannya adalah, pihak pemilik lahan memiliki dua kewajiban, yaitu, *pertama* menyerahkan lahannya kepada pihak penggarap beserta semua hak-hak *al-Irtifaaq* lahan tersebut. Sedangkan yang kedua adalah, memperbaiki fasilitas-fasilitas pertanian. Sedangkan pihak penggarap juga memiliki dua kewajiban yang lain, yaitu, *pertama* melakukan penanaman dengan baik, menanggung biaya-biaya penanaman dan pekerjaan-pekerjaan penanaman sesuai dengan kebiasaan yang berlaku, seperti membajak dan mencangkuli lahannya, mengairinya dan lain sebagainya. *Kedua*, menjaga lahan dan tanaman yang ada.

b. Hukum al-Muzaara'ah menurut ulama Syafi'iyyah

Kita telah mengetahui bahwa *al-Muzaara'ah* (benih dari pihak pemilik lahan) menurut ulama Syafi'iyyah adalah tidak boleh kecuali statusnya mengikuti akad *al-Musaaqaah*. Sedangkan *al-Mukhaabarah* (benih dari pihak penggarap) adalah tidak boleh meskipun statusnya mengikuti *al-Musaaqaah*.

Maka oleh karena itu, jika seandainya terjadi *al-Muzaara'ah* atas suatu lahan secara tersendiri (tidak mengikuti *al-Musaaqaah*), maka hasil tanamannya adalah untuk pemilik lahan, karena hasil itu adalah perkembangan dan pertambahan yang terjadi pada sesuatu miliknya. Namun ia berkewajiban memberi pihak penggarap upah *mitsl* (upah standar) untuk pekerjaan yang telah dilakukannya dan biaya *mitsl* untuk binatang dan peralatan yang ia pergunakan dalam penggarapan dan pengolahan lahan tersebut.

Ada dua cara atau solusi yang bisa ditempuh supaya hasil tanaman yang ada adalah untuk kedua belah pihak dan tidak ada pihak yang berkeharusan membayar kepada pihak lain, yaitu,

1. Pihak pemilik lahan mempekerjakan pihak penggarap dengan upah berupa sebagian dari keseluruhan benih secara umum (*asy-Syuyuu'*, tanpa ditentukan sebagian benih yang mana, yang penting sebagian dari keseluruhan benih yang ada) seperti setengahnya atau seperempatnya misalnya, mempekerjakannya untuk menanamkan setengah benih yang lainnya untuknya (pemilik lahan), dan pada waktu yang sama pemilik lahan meminjaminya setengah dari keselurhan lahan yang ada (*asy-Syuyuu'*, tanpa ditentukan setengah lahan yang mana). Intinya, setengah benih untuk pemilik lahan dan setengah benih untuk pihak penggarap sebagai upahnya, sedangkan untuk lahannya, setengahnya untuk pemilik lahan dan setengahnya untuk pihak penggarap sebagai pinjaman. Namun di sini harus dilakukan dalam bentuk *asy-Syuyuu'*, dalam artian tidak ditentukan setengah benih dan setengah lahan yang mana untuk pemilik lahan, setengah benih dan setengah lahan yang mana untuk pihak penggarap. Lalu pihak penggarap pun melakukan pekerjaannya, kemudian hasilnya dibagi di antara mereka berdua sesuai dengan persentase benih milik masing-masing (dalam contoh kasus di atas adalah setengah). Ini adalah bentuk *ijaarah* (mempekerjakan dengan upah) dan *i'aarah* (pinjaman).
2. Pihak pemilik lahan mempekerjakan pihak penggarap dengan upah berupa setengah dari keseluruhan benih dan setengah dari keseluruhan kemanfaatan lahan yang ada, mempekerjakannya untuk menanamkan setengah benih yang lain di setengah dari

lahan yang ada. Dengan kata lain, intinya adalah, setengah benih dan setengah lahan untuk pihak penggarap sebagai upahnya, sedangkan setengah benih dan setengah lahan yang lain untuk pemilik lahan.

Sehingga dengan begitu, kedua belah pihak menjadi *syariik* (partner) terhadap tanaman yang ada dengan bagian masing-masing adalah setengah. Dan masing-masing tidak menanggung suatu biaya untuk pihak yang lain, karena masing-masing telah mendapatkan bagian, yaitu pihak penggarap berhak atas kemanfaatan lahan sesuai dengan kadar bagiannya dari tanaman yang ada. Begitu juga, pihak pemilik lahan berhak atas kemanfaatan lahan sesuai dengan kadar bagiannya dari tanaman yang ada juga. Ini adalah bentuk *ijaarah* (mempekerjakan dengan upah).[980]

Apabila benihnya adalah dari pihak penggarap, maka cara atau solusinya adalah, pihak penggarap menyewa sebagian tertentu dari keseluruhan lahan yang ada seperti setengahnya misalnya, dengan biaya sewa berupa setengah dari keseluruhan benih dan dengan kemanfaatan pekerjaan penanaman yang dilakukannya di setengah lahan yang lain. Atau pihak penggarap menyewa setengah dari lahan yang ada dengan biaya sewa berupa setengah dari benih yang ada, dan ia berderma untuk menanamkan setengah benih yang menjadi hak pihak pemilik lahan itu sebagai ongkos sewa lahan di setengah lahan yang lain yang tidak ia sewa. Sehingga berikutnya, masing-masing pihak mendapatkan bagian dari hasil yang ada sesuai dengan persentase benih dan kemanfaatan lahan milik masing-masing.

c. Hukum al-Muzaara'ah yang rusak dan tidak sah menurut ulama Hanafiyyah

Al-Muzaara'ah yang rusak dan tidak sah juga memiliki sejumlah konsekuensi hukum seperti berikut,[981]

1. Pihak penggarap tidak berkewajiban melakukan apa pun dari pekerjaan pengolahan dan penggarapan lahan. Karena semua itu wajib dilakukan berdasarkan akad, sementara akad tersebut tidak sah.
2. Hasil tanaman lahan semuanya adalah untuk pihak yang mengeluarkan modal benih, baik apakah ia adalah pemilik lahan maupun pihak penggarap. Sebab hasil tanaman itu menjadi haknya dikarenakan hasil tanaman itu adalah pertumbuhan dan perkembangan sesuatu (benih) miliknya. Ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah[982] sepakat dengan ulama Hanafiyyah dalam hal ini, yaitu bahwa jika akad *al-Muzaara'ah* tidak sah, maka tanaman yang ada adalah untuk pemilik benih.
3. Jika ternyata benih yang ditanam itu adalah milik pihak pemilik lahan (pihak yang mengeluarkan modal benih adalah pihak pemilik lahan), maka pihak penggarap berhak mendapatkan upah *mitsl* (upah standar) atas pekerjaan yang telah dilakukannya. Namun jika pihak yang mengeluarkan modal benih adalah pihak penggarap, maka ia berkewajiban membayar biaya sewa *mitsl* lahan kepada pihak pemilik lahan. Karena akad dalam dua kasus ini adalah akad *al-Isti'jaar* (untuk kasus yang pertama, pihak pemilik lahan berarti mempekerjakan pihak penggarap. Sedangkan untuk kasus yang kedua, pihak pemilik lahan menyewakan lahannya kepada pihak penggarap).

---

980 *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 325.

981 *Ad-Durrul Mukhtaar*, 5 hlm. 196; *Tabyiinul Haqaa'iq*, 5 hlm. 282; *Takmilatu Fathil Qadiir*, 8 hlm. 39 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i'*, 6 hlm. 182 dan halaman berikutnya; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, 2 hlm. 231.

982 *Asy-Syarhush Shaghiir*, 3 hlm. 498; *Al-Mughnii*, 5 hlm. 392.

Untuk kasus yang pertama (pemodal benih adalah pihak pemilik lahan), hasil tanaman lahan yang ada semuanya halal untuk pihak pemilik lahan. Karena hasil tanaman itu adalah perkembangan dan pertumbuhan sesuatu—yaitu benih—miliknya di atas lahan miliknya juga. Sedangkan untuk kasus yang kedua (pemodal benih adalah pihak penggarap), hasil tanaman yang ada tidak semuanya halal bagi pihak penggarap, akan tetapi ia hanya bisa mengambil dari hasil tanaman itu sesuai dengan kadar modal benih yang telah ia keluarkan dan kadar biaya sewa *mitsl* lahan yang digarapnya. Sedangkan sisanya disedekahkan.

4. Di dalam *al-Muzaara'ah* yang rusak dan tidak sah, berlaku kewajiban *ajrul mitsl* (upah standar atau biaya sewa lahan standar), meskipun lahan yang ada ternyata tidak menghasilkan apa-apa, jika pihak penggarap memang telah menggunakan dan menggarap lahan tersebut. Karena *al-Muzaara'ah* adalah salah satu bentuk akad *ijaarah* (sewa, mencakup sewa kemanfaatan suatu barang, dan sewa kemanfaatan suatu pekerjaan atau tenaga, atau yang dikenal dengan mempekerjakan seseorang dengan upah). Sementara *ujrah* (biaya sewa atau upah) di dalam *ijaarah* yang tidak sah tidak tertetapkan kecuali jika setelah terjadi hakekat penggunaan (barang yang disewa atau tenaga orang yang dipekerjakan). Adapun di dalam *al-Muzaara'ah* yang sah, maka masing-masing dari kedua belah pihak tidak memiliki tanggungan kewajiban apa-apa terhadap pihak yang lain jika lahan yang digarap ternyata tidak menghasilkan apa-apa (gagal tanam atau puso). Perbedaan ini telah kami jelaskan pada kajian tentang hukum-hukum *al-Muzaara'ah* item c.
5. *Ajrul mitsl* di dalam *al-Muzaara'ah* yang rusak dan tidak sah disesuaikan dengan kadar bagian yang disebutkan ketika akad menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf. Karena kadar itulah yang sebelumnya disetujui oleh kedua belah pihak dan demi mengakomodir kepentingan kedua belah pihak dengan kadar yang memungkinkan.

   Sedangkan menurut Muhammad, *ajrul mitsl* tersebut harus utuh sesuai dengan standar nilai yang berlaku, berapa pun jumlahnya. Karena *ajrul mitsl* adalah kadar nilai kemanfaatan (lahan atau tenaga) yang telah didapatkan, dan kemanfaatan itu telah didapatkan berdasarkan akad yang tidak sah, maka yang menjadi keharusan adalah memberi ganti sesuai dengan nilai kemanfaatan tersebut.

5. BERAKHIRNYA AKAD AL-MUZAARA'AH DAN BENTUK-BENTUK PEMBATALAN AKAD AL-MUZAARA'AH

Al-Muzaara'ah ada kalanya berakhir secara normal, yaitu setelah tercapai dan terealisasinya maksud dan tujuan dari *al-Muzaara'ah* yang dilakukan. Atau ada kalanya bisa berakhir secara tidak normal, yaitu dengan mengakhiri dan membatalkannya sebelum maksud dan tujuan dari *al-Muzaara'ah* yang dilakukan terealisasi. Keterangannya berdasarkan pendapat ulama Hanafiyyah adalah seperti berikut,

a. Berakhirnya masa atau jangka waktu al-Muzaara'ah yang ditetapkan

Al-Muzaara'ah berakhir dengan berakhirnya jangka waktu akad *al-Muzaara'ah* yang disepakati. Jika jangka waktu akad sudah habis, maka berakhir pula akadnya.[983]

983 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* 5 hlm. 197; *Takmilatu Fathil Qadiir,* 8 hlm. 43; *Al-Badaa'i',* 6 hlm. 184; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab,* 2 hlm. 232.

Jika masa atau jangka waktunya sudah habis, tanaman pun sudah mencapai usia panen, hasilnya pun dibagi di antara kedua belah pihak sesuai dengan kesepakatan yang ada, maka di sini tidak ada masalah lagi, dan akad pun berakhir secara normal tanpa menyisakan masalah apa-apa.

Adapun jika jangka waktu yang ditetapkan dalam akad telah berakhir, atau masa akad *al-Muzaara'ah* telah berakhir, namun tanaman yang ada ternyata belum mencapai usia panen, maka akad *al-Muzaara'ah* yang ada tetap berlanjut dan pihak penggarap tetap melanjutkan pekerjaannya sampai tanaman yang ada mencapai usia tua dan siap panen. Hal ini sebagai bentuk menjaga dan mengakomodir kemaslahatan dan kepentingan kedua belah pihak sebatas yang bisa dilakukan, sebagaimana yang berlaku dalam akad *ijaarah*. Dalam kasus seperti ini, pihak penggarap berkewajiban membayar biaya sewa *mitsl* lahan sesuai dengan bagian yang ditetapkan untuknya dari lahan yang ada untuk jangka waktu mulai dari berakhirnya masa akad sampai pemanenan (seperti jangka waktu mulai dari berakhirnya masa akad sampai pemanenan adalah satu bulan misalnya, maka ia berkewajiban membayar biaya sewa *mitsl* lahan seluas kadar bagiannya itu untuk satu bulan) sebagaimana yang berlaku dalam *ijaarah*. Karena ia berarti mendapatkan kemanfaatan sebagian lahan itu untuk merawat dan menumbuhkan tanaman bagiannya yang ada di dalamnya sampai waktu pemanenan.

Juga, dalam kondisi seperti ini, semua hal yang dibutuhkan oleh tanaman selama tenggang waktu dari sejak berakhirnya masa akad sampai pemanenan, seperti hal-hal yang diperlukan oleh tanaman, biaya perawatan, mengeruk endapan lumpur parit untuk pengairannya dan lain sebagainya, adalah sama-sama ditanggung oleh kedua belah pihak sesuai dengan bagian yang akan didapatkan oleh masing-masing. Karena akad yang ada telah berakhir dengan habisnya masa akad. Sebab hal-hal tersebut menjadi tanggung jawab pihak penggarap selama masa akad masih ada. Dan jika akad tersebut telah berakhir karena memang masanya sudah habis, maka hal-hal tersebut berubah menjadi tanggung jawab bersama kedua belah pihak. Karena tanaman yang ada adalah hak milik bersama mereka berdua.

Hal ini berbeda jika seandainya yang terjadi adalah salah satu pihak meninggal dunia sebelum tanaman yang ada mencapai masa panen, maka tanaman yang ada tetap dibiarkan hingga mencapai masa panen, dan semua pekerjaan lahan dan ongkosnya tetap menjadi tanggung jawab pihak penggarap (atau ahli warisnya jika yang meninggal dunia adalah pihak penggarap). Karena dalam kondisi seperti ini, ulama Hanafiyyah menetapkan, bahwa unsur akad *ijaarah* yang ada di dalam *al-Muzaara'ah* tersebut masih tetap berlaku sebagai bentuk pengamalan prinsip *al-Istihsaan*, karena masanya memang masih ada dan belum habis. Maka oleh karena itu, pihak penggarap atau ahli warisnya tetap bertanggung jawab atas pekerjaan yang ada. Adapun jika yang terjadi adalah habisnya masa akad, maka tidak mungkin akad yang ada tetap diberlakukan, karena masanya memang telah berakhir.

b. Salah satu pihak meninggal dunia

Al-Muzaara'ah berakhir atau menjadi batal jika salah satu pihak meninggal dunia,[984] sebagaimana akad *ijaarah* juga berakhir dan menjadi batal karena salah satu pihak meninggal dunia. Baik apakah kematian itu ter-

984 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, 5 hlm. 198; *Takmilatu Fathil Qadiir*, 8 hlm. 42; *Al-Badaa'i'*, 6 hlm. 184; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, 2 hlm. 232; *Tabyiinul Haqaa'iq*, 5 hlm. 282.

jadi sebelum proses penanaman maupun setelahnya, baik apakah tanamannya sudah mencapai masa panen maupun belum. Ini adalah pendapat ulama Hanafiyyah dan ulama Hanabilah. Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah mengatakan, *al-Muzaara'ah* sebagaimana akad *ijaarah*, tidak berakhir karena meninggalnya salah satu pihak.

Akan tetapi jika seandainya yang meninggal dunia adalah pihak pemilik lahan, sementara tanaman yang ada belum mencapai usia tua dan belum siap panen, maka pihak penggarap atau ahli warisnya tetap terikat untuk melakukan tugas pekerjaannya sebagaimana mestinya. Karena akad *al-Muzaara'ah* mengharuskan pihak penggarap untuk melakukan pekerjaan-pekerjaan pertanian yang dibutuhkan oleh tanaman yang ada hingga berakhir atau hingga tanaman itu mencapai usia tua dan siap panen. Dan sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas, berdasarkan prinsip dharurat dan *al-Istihsaan*, jika salah satu pihak meninggal dunia sementara tanaman yang ada telah tumbuh, maka akad yang ada tetap berlangsung dan tanaman tersebut tetap dibiarkan hingga mencapai masa panen, dan di sini pihak penggarap tidak berkewajiban membayar semacam biaya sewa lahan. Kemudian jika tanaman yang ada telah mencapai usia panen, maka sisa masa akad yang ada—jika memang masih ada—terhapus, karena tidak ada suatu kondisi *dharurat* yang mengharuskan untuk tetap meneruskan atau mempertahankan akad tersebut setelah itu. Karena tujuan dari tetap dipertahankannya akad sampai tanaman yang ada mencapai masa panen adalah demi kemaslahatan dan kebaikan kedua belah pihak, sehingga pihak penggarap atau ahli warisnya tetap terikat untuk melakukan tugasnya sesuai dengan *job description* yang disepakati.

c. Memfasakh (membatalkan) akad al-Muzaara'ah karena ada suatu udzur

Jika terjadi suatu pembatalan akad *al-Muzaara'ah* sebelum akad itu berlaku mengikat, maka *al-Muzaara'ah* yang ada berakhir. Dan termasuk di antara yang ditetapkan oleh ulama Hanafiyyah adalah, bahwa jika yang ada hanya baru akad semata, maka pihak yang mengeluarkan modal benih tidak terikat atau tidak berkeharusan untuk melanjutkan dan merealisasikan akad *al-Muzaara'ah* yang ada. Dengan kata lain, akad *al-Muzaara'ah* statusnya tidak berlaku mengikat bagi pihak yang mengeluarkan modal benih hanya dengan akad semata, sebagaimana yang sudah pernah disinggung di bagian terdahulu. Sementara itu, menurut ulama Malikiyyah, akad *al-Muzaara'ah* belum berlaku mengikat kecuali sudah ada tindakan memulai pekerjaan oleh pihak penggarap, maka oleh karena itu, selama dirinya belum memulainya, maka ia boleh membatalkannya.

Menurut ulama Hanafiyyah, akad *al-Muzaara'ah* yang telah berlaku mengikat boleh dibatalkan karena ada suatu udzur atau alasan, baik itu dari pihak pemilik lahan maupun dari pihak penggarap. Di antara bentuk-bentuk udzur atau alasan yang bisa dijadikan landasan pembatalan akad *al-Muzaara'ah* adalah seperti berikut,[985]

a. Pihak pemilik lahan mengalami suatu kondisi yang menyebabkannya menanggung utang yang cukup berat, sehingga ia butuh untuk menjual lahannya yang telah disepakati sebagai lahan *al-Muzaara'ah* tersebut, sementara hanya lahan itu harta yang dimilikinya. Maka di sini, lahan itu boleh dijual dikarenakan alasan utang yang cukub berat tersebut dan akad *al-Muzaara'ah* bisa dibatalkan ka-

985 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* 5 hlm. 196 dan halaman berikutnya; *Takmilatu Fathil Qadiir ma'al 'Inaayah,* 8 hlm. 42; *Al-Badaa'i',* 6 hlm. 183 dan halaman berikutnya; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab,* 2 hlm. 232; *Tabyiinul Haqaa'iq,* 5 hlm. 282.

rena alasan tersebut, sebagaimana yang berlaku dalam akad *ijaarah*. Karenajika ia tetap melanjutkan akad tersebut, maka dipastikan ia akan tertimpa kemudharatan, maka oleh karena itu ia tidak berkeharusan untuk menanggung kemudharatan tersebut, sehingga selanjutnya hakim pertama-tama menjual lahan tersebut, kemudian membatalkan akad *al-Muzaara'ah* yang ada, karena akad *al-Muzaara'ah* tersebut tidak bisa terbatalkan dengan sendirinya oleh sebab udzur atau alasan tersebut.

Ini jika memang pembatalan tersebut mungkin untuk dilakukan, yaitu jika pembatalan tersebut dilakukan sebelum dimulainya proses pengolahan dan penanaman lahan, atau setelahnya namun tanamannya sudah tua dan siap panen. Namun jika pembatalan itu tidak memungkinkan untuk dilakukan, yaitu jika tanaman yang ada belum tua dan belum mencapai usia siap panen, maka lahan itu jangan keburu-buru dijual dulu dan akadnya jangan dibatalkan dulu, akan tetapi menunggu hingga tanamannya mencapai usia tua. Karena jika langsung dijual, maka itu berarti akan menghilangkan hak pihak penggarap, sedangkan menunggu sampai tanaman yang ada mencapai usia tua berarti hanya berakibat menunda hak pihak yang berpiutang. Maka langkah yang diambil di sini adalah menunda penjualan, demi kemaslahatan dan kebaikan kedua belah pihak, karena itu adalah langkah yang lebih utama untuk ditempuh.

Kemudian, di sini dalam kaitannya dengan masalah kompensasi atau ganti rugi untuk pihak penggarap secara *de jure*, menurut ulama Hanafiyyah ada tiga kasus pembatalan akad *al-Muzaara'ah* ketika pihak penggarap telah memulai pekerjaannya, seperti berikut,

- Jika akad *al-Muzaara'ah* dibatalkan setelah pihak penggarap membajak lahan yang ada dan membuat saluran pengairan, maka secara *de jure* di sini pihak penggarap tidak berhak mendapatkan apa-apa sebagai kompensasi atas apa yang telah dikerjakannya. Karena pekerjaan pihak penggarap adalah suatu kemanfaatan yang tidak memiliki suatu nilai atas pihak pemilik lahan kecuali dengan adanya akad, sementara akad dinilai dengan apa yang dihasilkan oleh tanaman lahan, sementara di sini itu belum ada. Akan tetapi secara keagamaan, di sini ada kewajiban untuk meminta kerelaan hati pihak penggarap dan menjadikan hatinya supaya rela.
- Jika tanaman yang ada telah tumbuh, namun belum sampai layak panen, maka di sini lahan yang ada tidak boleh keburu dijual karena alasan utang tersebut, akan tetapi menunggu hingga tanamannya dipanen. Karena jika langsung keburu dijual, maka itu berarti akan menghilangkan hak pihak penggarap, sementara menunda pembayaran hak pihak yang berpiutang di sini tentunya lebih ringan daripada menghilangkan hak pihak penggarap. Maka oleh karena itu, langkah yang diambil di sini adalah menunda penjualan lahan hingga tanamannya dipanen sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas.
- Pihak penggarap telah menanami lahan yang ada, namun belum sampai benih yang ditanam tumbuh, pihak pemilik lahan keburu mengalami suatu kondisi di mana dirinya menanggung utang yang cukup berat, maka apakah di sini ia boleh menjual lahannya itu? Dalam hal ini, terdapat

perbedaan pendapat di antara para tokoh madzhab Hanafi. Ada sebagian di antara mereka yang mengatakan, ia boleh menjualnya, karena pihak pemilik benih pada kondisi ini dianggap belum memiliki suatu harta yang sudah wujud barangnya di atas lahan tersebut. Karena penaburan benih statusnya adalah sebuah bentuk pengkonsumsian, sementara sesuatu yang telah dikonsumsi tidak lagi termasuk kategori harta, maka oleh karena itu, lahan tersebut boleh langsung dijual seketika itu juga. Sementara itu, sebagian yang lain mengatakan sebaliknya, yaitu ia tidak boleh menjual lahannya itu. Karena penaburan benih adalah sebuah bentuk penumbuhan dan pengembangan harta, bukan sebagai bentuk konsumsi. Maka oleh karena itu, berarti pihak penggarap dianggap sudah memiliki harta yang sudah wujud barangnya di atas lahan itu, sehingga oleh karenanya lahan itu tidak boleh langsung dijual, akan tetapi ditunda hingga sampai masa panen, sebagaimana lahan yang ada juga tidak boleh langsung dijual jika tanamannya telah tumbuh. Kemungkinan ini adalah pendapat yang dipilih oleh pengarang kitab, *"Al-Hidaayah."*

b. Terjadinya udzur yang menimpa pihak penggarap, seperti sakit karena jika begitu berarti ia tidak mampu untuk bekerja, bepergian karena ia memang membutuhkannya, alih profesi demi mencari pemasukan yang lebih bisa mencukupi kebutuhan hidup, adanya suatu hal yang menghalanginya dari melakukan pekerjaan seperti mendaftarkan diri sebagai pasukan relawan untuk berjihad di jalan Allah SWT sebagaimana yang juga berlaku dalam akad *ijaarah*, melakukan tindakan khianat berupa pencurian dan lain sebagainya.

Lalu, apakah pembatalan akad *al-Muzaara'ah* harus berdasarkan keputusan dan rekomendasi hakim (pengadilan), ataukah bisa dilakukan hanya berdasarkan sikap saling setuju kedua belah pihak? Dalam hal ini ada dua versi riwayat menurut ulama Hanafiyyah. Versi riwayat pertama menyatakan, bahwa supaya pembatalan tersebut sah, maka harus berdasarkan keputusan dan rekomendasi pengadilan atau berdasarkan adanya kerelaan dan persetujuan kedua pelah pihak. Karena *al-Muzaara'ah* adalah sama seperti akad *ijaarah*, maka oleh karena itu keabsahan pembatalannya harus berdasarkan keputusan pengadilan atau kerelaan dan persetujuan kedua belah pihak. Sedangkan versi riwayat yang kedua dan ini adalah versi riwayat yang *raajih*, menyatakan bahwa pembatalan *al-Muzaara'ah* boleh dilakukan meski tanpa berdasarkan keputusan pengadilan atau kerelaan dan persetujuan kedua belah pihak.

B. AL-MUSAAQAAH ATAU AL-MU'AAMALAH

Mencakup definisinya, pensyariatan dan rukun-rukunnya, sesuatu yang menjadi lahan atau sasaran pemberlakuannya dan perbedaan antara *al-Musaaqaah* dengan *al-Muzaara'ah*, syarat-syaratnya, hukum *al-Musaaqah* yang sah dan hukum *al-Musaaqaah* yang tidak sah, berakhirnya akad *al-Musaaqaah*.

1. DEFINISI AL-MUSAAQAAH, PENSYARIATAN DAN RUKUN-RUKUNNYA, SESUATU YANG MENJADI LAHAN ATAU SASARAN PEMBERLAKUANNYA, DAN PERBEDAAN ANTARA AL-MUSAAQAAH DENGAN AL-MUZAARA'AH

a. Definisi al-Musaaqaah

Secara bahasa, *al-Musaaqaah* adalah bentuk mashdar *al-Mufaa'alah* dari asal kata

"as-Saqyu." Ulama Madinah menyebutnya dengan nama *al-Mu'aamalah*, bentuk mashdar *mufaa'alah* dari asal kata *"al-'Amal."* Namun nama *al-Musaaqaah* lebih diutamakan untuk digunakan, karena unsur yang dominan di dalam akad *al-Musaaqaah* adalah *as-Saqyu* (penyiraman, pengairan).

Sedangkan secara syara', *al-Musaaqaah* adalah suatu kesepakatan atau kontrak kerja berupa pemasrahan pepohonan kepada seseorang untuk ia sirami dan rawat sedangkan hasil buahnya dibagi di antara kedua belah pihak. Atau dengan kata lain, sebuah kontrak kerja dengan upah sebagian dari hasil pepohonan yang didapatkan. Atau dengan kata lain, memasrahkan pohon kepada seseorang untuk ia rawat dan kelola dengan upah sebagian tertentu dari buah yang dihasilkan.

Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah, *al-Musaaqaah* adalah mempekerjakan seseorang untuk menyirami dan merawat pohon kurma atau pohon anggur saja dengan kesepakatan bahwa hasil buahnya untuk mereka berdua.[986]

b. Pensyariatan al-Musaaqaah

Al-Musaaqaah menurut ulama Hanafiyyah adalah sama seperti *al-Muzaara'ah*, baik dari segi hukumnya, perbedaan pendapat yang ada di dalamnya dan syarat-syarat yang memungkinkan di dalamnya. Oleh karena itu, *al-Musaaqaah* menurut Imam Abu Hanifah dan Zufar adalah tidak boleh. Akad *al-Musaaqaah* dengan upah sebagian dari buah yang dihasilkan adalah batal dan tidak sah menurut mereka berdua. Karena itu berarti menyewa atau mempekerjakan dengan upah sebagian dari buah yang dihasilkan, dan itu adalah dilarang. Rasulullah saw. bersabda, *"Barangsiapa memiliki suatu lahan, maka hendaklah ia menanaminya, janganlah ia menyewakannya atau mengupah seseorang untuk menanaminya dengan biaya sewa atau dengan upah sepertiga atau seperempat (dari hasilnya) atau dengan biaya sewa atau upah dalam bentuk makanan yang disebutkan."*[987]

Sementara itu, dua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) serta jumhur ulama (termasuk di antaranya adalah Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i dan imam Ahmad), berpendapat bahwa *al-Musaaqaah* hukumnya boleh dengan sejumlah syarat. Pendapat ini dilandaskan pada hadits yang menceritakan tentang praktek Rasulullah saw. yang memasrahkan tanah Khaibar kepada para penduduknya untuk digarap dengan upah sebagian dari hasil tanah Khaibar tersebut. Diriwayatkan dari Abdullah Ibnu Umar r.a., *"Bahwasanya Rasulullah saw. mempekerjakan penduduk Khaibar untuk mengolah dan menggarap tanah Khaibar dengan upah sebagian dari hasilnya berupa hasil buah kurma atau hasil ladang pertanian yang mereka garap dan kelola tersebut."*

Hadits ini diriwayatkan oleh *al-Jamaa'ah* (al-Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud, Ibnu Majah dan imam Ahmad). Juga karena alasan akad *al-Musaaqaah* adalah akad yang sangat dibutuhkan. Sebab, pemilik kebun terkadang tidak memiliki keahlian dan pengalaman dalam mengelola dan merawatnya, atau mungkin tidak punya waktu untuk itu, sementara di sisi lain ada orang yang memiliki kemampuan dan keahlian merawat dan mengelola kebun serta memiliki waktu untuk itu, namun ia tidak memiliki lahan perkebunan, sehingga pemilik lahan perkebunan membutuhkan pekerja dan pihak pekerja membutuhkan pekerjaan, sehingga terjalin hubungan mutual simbiosis di antara keduanya.

---

986 *Ad-Durrul Mukhtaar,* 5 hlm. 200; *Al-Badaa`i',* 6 hlm. 185; *Al-Lubaab,* 2 hlm. 233; *Tabyiinul Haqaa`iq,* 5 hlm. 284; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah,* hlm. 279; *Mughnil Muhtaaj,* 2 hlm. 322; *Kasysyaaful Qinaa',* 3 hlm. 523.

987 *Muttafaq 'alaih* dari hadits Rafi' Ibnu Khadij r.a. Akan tetapi ini adalah hadits *mudhtharib jiddan.*

Fatwa dalam masalah ini di kalangan ulama Hanafiyyah adalah berdasarkan pendapat Muhammad dan Abu Yusuf, dengan landasan praktek yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw. para isteri beliau, Khulafa`ur Rasyidin dan penduduk Madinah. Juga berdasarkan ijmak para sahabat atas pembolehan *al-Musaaqaah*.[988] Ibnu Juzai, salah satu ulama madzhab Maliki mengatakan, *al-Musaaqaah* adalah boleh dan statusnya adalah sebagai bentuk akad yang dikecualikan dari dua asas yang dilarang, yaitu akad *ijaarah* yang tidak jelas dan tidak pasti, serta menjual sesuatu yang belum tercipta.[989]

c. Rukun al-Musaaqaah

Rukun *al-Musaaqaah* menurut ulama Hanafiyyah adalah, ijab dan qabul sama seperti rukun *al-Muzaara'ah*, yaitu ijab dari pihak pemilik pohon dan qabul dari pihak penggarap. Sedangkan objek akad (*al-Ma`quud 'alaih*) *al-Musaaqaah* adalah pekerjaan pihak penggarap saja tanpa ada kemungkinan lain, berbeda dengan akad *al-Muzaara'ah* (karena di dalam akad *al-Muzaara'ah*, objek akadnya memiliki dua kemungkinan, yaitu antara kemanfaatan lahan atau pekerjaan pihak penggarap). Menurut ulama Malikiyyah, akad *al-Musaaqaah* berlaku mengikat dengan adanya qabul secara lisan, bukan dengan tindakan. Sementara itu, ulama Hanabilah menyebutkan bahwa akad *al-Musaaqaah* sama seperti akad *al-Muzaara'ah*, yaitu tidak perlu adanya qabul secara lisan, akan tetapi adanya tindakan memulai pekerjaan yang ada sudah cukup sebagai qabul, sama seperti wakil. Sedangkan ulama Syafi'iyyah mengatakan, bahwa dalam akad *al-Musaaqaah* disyaratkan harus ada qabul secara lisan, meskipun tanpa ada rincian pekerjaan yang harus dilakukan atau *job description*, dan jika memang dalam akad tersebut tidak disebutkan penjelasan dan rincian pekerjaan yang harus dilakukan, maka hal itu disesuaikan dengan kebiasaan yang umum berlaku.[990]

d. Sesuatu yang menjadi lahan atau sasaran akad al-Musaaqaah

Menurut ulama Hanafiyyah,[991] sesuatu yang menjadi sasaran *al-Musaaqaah* adalah pohon yang berbuah. Maka oleh karena itu, *al-Musaaqaah* sah diberlakukan untuk pohon kurma, pohon anggur, pohon alfalfa, pohon terong dan pepohonan berbuah lainnya. Karena diperbolehkannya *al-Musaaqaah* adalah karena memang sangat dibutuhkan, maka oleh karena itu, mencakup semua pepohonan yang berbuah. Ulama Hanafiyyah generasi terakhir memperbolehkan *al-Musaaqaah* terhadap pepohonan yang tidak berbuah, dengan kata lain mereka memperluas cakupannya, sehingga bisa mencakup pepohonan yang tidak berbuah, seperti pohon poplar, pohon willow, dan pepohonan yang kayunya difungsikan untuk kayu bakar, karena pohon tersebut juga membutuhkan pengairan dan perawatan. Maka oleh karena itu, jika seandainya suatu pohon tidak membutuhkan pengairan dan perawatan, maka tidak boleh dijadikan sebagai sasaran *al-Musaaqaah*.

Sementara itu, sesuatu yang menjadi sasaran *al-Musaaqaah* menurut ulama Malikiy-

988 *Al-Mughnii*, 5 hlm. 384; *Takmilatul Fathi*, 8 hlm. 45 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 322 dan halaman berikutnya.

989 *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 279; *Bidaayatul Mujtahid*, 2 hlm. 242.

990 *Al-Badaa`i'*, 6 hlm. 185; *Kasysyaaful Qinaa'*, 3 hlm. 528; *Bidaayatul Mujtahid*, 1 hlm. 247; *Asy-Syarhush Shaghiir*, 3 hlm. 712; *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 328.

991 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, 5 hlm. 200 dan halaman berikutnya; *Takmilatu Fathil Qadiir*, 8 hlm. 47; *Al-Badaa`i'*, 6 hlm. 186; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, 2 hlm. 234; *Tabyiinul Haqaa`iq*, 5 hlm. 284.

yah[992] adalah tanaman pertanian seperti tanaman kacang panjang, buncis dan tanaman kedelai, serta pepohonan yang berbuah dan memiliki akar yang kokoh, seperti pohon anggur, pohon kurma, pohon apel, pohon delima dan lain sebagainya dengan dua syarat,

a. Akad *al-Musaaqaah* dilakukan sebelum buahnya tampak baik (*buduwwush shalaah*, tua) dan boleh dijual, juga dengan syarat pohon tersebut bukan termasuk pohon yang kemunculan buahnya bersambung (setelah berbuah, maka akan disusul munculnya buah muda yang baru), jika pohonnya termasuk jenis pohon seperti itu, misal pohon pisang dan pohon tin, maka tidak boleh dijadikan sebagai sasaran *al-Musaaqaah* kecuali jika posisinya mengikuti pohon lain yang juga menjadi sasaran *al-Musaaqaah*.
b. Akad *al-Musaaqaah* ditentukan batas atau jangka waktunya dengan jelas, meskipun untuk beberapa tahun. Namun dimakruhkan jika jangka waktunya adalah untuk beberapa tahun yang cukup lama. Bahkan *al-Musaaqaah* tidak boleh untuk jangka waktu bertahun-tahun yang sangat panjang dan lama sekali. Patokan sangat lama di sini adalah jangka waktu di mana biasanya dalam jangka waktu itu pohon dan akar telah mengalami perubahan sesuai dengan perbedaan jenis pohon dan letak geografisnya. Sebagaimana *al-Musaaqaah* juga tidak boleh jika bagian untuk pihak penggarap berbeda-beda, seperti untuk tahun ini bagiannya berbeda dengan bagiannya untuk tahun berikutnya.

Menurut Ibnul Qasim, supaya akad *al-Musaaqaah* sah, maka akadnya disyaratkan harus dengan menggunakan kata *al-Musaaqaah*. Akad *al-Musaaqaah* tidak sah jika dengan menggunakan kata *ijaarah*. Menurutnya lagi, *al-Musaaqaah* boleh dilakukan terhadap tanaman yang tidak memiliki akar kuat, seperti jenis tanaman merambat, seperti tanaman mentimun dan semangka, juga seperti jenis tanaman pertanian (padi, gandum, kacang-kacangan dan yang lainnya) dengan empat syarat, dua di antaranya adalah seperti dua syarat yang baru saja disebutkan di atas. Sedangkan syarat ketiga dan keempat adalah,

c. Akad *al-Musaaqaah* dilakukan setelah tanaman jenis tersebut mulai kelihatan tumbuh.
d. Pihak pemilik tanaman tersebut tidak bisa mengairi dan merawatnya.

Di dalam *al-Musaaqaah* juga disyaratkan bagian untuk pihak penggarap adalah bersifat *asy-Syuyuu'*, dalam artian bagiannya adalah sebagian dari keseluruhan hasil buah pepohonan yang ada di dalam kebun yang ia sirami dan rawat. Maka oleh karena itu, bagiannya tidak boleh ditentukan dari buah pohon tertentu, juga tidak boleh ditentukan dengan menggunakan takaran atau timbangan. Akan tetapi, disyaratkan bagiannya harus diketahui dan ditentukan dengan ukuran seperti seperempat, sepertiga, lebih sedikit atau lebih banyak dari itu.

Sementara itu, menutur ulama Hanabilah,[993] *al-Musaaqaah* berlaku hanya untuk pepohonan berbuah yang dimakan saja. Maka oleh karena itu, *al-Musaaqaah* tidak boleh diberlakukan terhadap pepohonan yang tidak berbuah, seperti pohon willow, pohon poplar, pohon gall oak dan lain sebagainya, juga seperti pohon bunga rose dan lain sebagainya.

Sedangkan ulama Syafi'iyyah di dalam *qaul jadiid*[994] mengatakan, bahwa *al-Musaa-*

992 *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 279; *Asy-Syarhush Shaghiir*, 3 hlm. 713-718; *Bidaayatul Mujtahid*, 2 hlm. 243-246.
993 *Kasysyaaful Qinaa'*, 3 hlm. 253.
994 *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 323; *Al-Muhadzdzab*, 1 hlm. 390.

qaah hanya berlaku terbatas pada pohon kurma dan pohon anggur saja. Hal ini berdasarkan hadits al-Bukhari dan Muslim yang sudah pernah disebutkan dibagian terdahulu, yaitu, *"Bahwasanya Rasulullah saw mempekerjakan penduduk Khaibar,"* dalam sebuah riwayat disebutkan dengan redaksi, *"Bahwasanya Rasulullah saw. memasrahkan kebun kurma Khaibar dan ladangnya kepada para penduduknya supaya mereka mengolah dan menggarapnya dengan upah sebagian dari hasilnya berupa hasil buah kurma atau hasil ladang pertanian yang mereka garap dan kelola tersebut."* Sedangkan anggur adalah sama seperti kurma, karena keduanya memiliki titik persamaan, yaitu sama-sama wajib dizakati. Sedangkan dalam *qaul qadiim,* Imam Asy-Syafi'i memperbolehkan *al-Musaaqaah* terhadap pohon-pohon yang berbuah lainnya.

e. Perbedaan antara al-Musaaqaah dan al-Muzaara'ah.

Ulama Hanafiyyah mengatakan, bahwa *al-Musaaqaah* sama seperti *al-Muzaara'ah* kecuali dalam empat hal,[995]

a. Di dalam *al-Musaaqaah,* apabila salah satu pihak menolak untuk meneruskan dan melanjutkan akad, maka ia harus dipaksa untuk melanjutkannya, karena pelanjutan akad tidak akan menimpakan suatu kerugian sama sekali terhadapnya. Berbeda dengan *al-Muzaara'ah,* karena di dalam *al-Muzaara'ah,* jika pihak yang mengeluarkan modal benih tidak bersedia melanjutkan akad sebelum benihnya itu ditaburkan dan ditanam, maka ia tidak bisa dipaksa untuk melanjutkan akad *al-Muzaara'ah* tersebut. Sebab pelanjutan akad *al-Muzaara'ah* itu akan menimpakan semacam "kerugian" terhadap dirinya (yaitu ia harus menggunakan dan "membinasakan" harta miliknya ke tanah, yaitu benih). Juga, karena akad *al-Musaaqaah* adalah akad yang sifatnya berlaku mengikat (*laazim*) menurut jumhur ulama selain ulama Hanabilah. Sedangkan *al-Muzaara'ah* belum berlaku mengikat kecuali setelah adanya penaburan dan penanaman benih. Sementara itu, ulama Hanabilah[996] mengatakan, bahwa akad *al-Wakaalah* (perwakilan), *asy-Syarikah* (kerja sama yang bersifat joinan), *al-Mudhaarabah* (bagi hasil dengan modal dari salah satu pihak), *al-Musaaqaah, al-Muzaara'ah, al-Wadii'ah* (penitipan) dan *al-Ji'aalah,* semuanya adalah akad yang sifatnya tidak mengikat dari kedua belah pihak, sehingga masing-masing pihak bisa membatalkannya.

b. Jika jangka waktu *al-Musaaqaah* telah habis sementara pohonnya belum siap panen, maka akadnya tetap dibiarkan berlanjut tanpa ada kompensasi apa-apa dan pihak penggarap juga tetap melanjutkan pekerjaannya tanpa dirinya harus membayar sewa pohon kepada pemilik pohon. Maka oleh karena itu, pihak penggarap tetap melanjutkan pekerjaannya sampai berakhirnya masa berbuah pohon yang ada, akan tetapi ia tidak berkewajiban membayar sewa pohon kepada pemilik pohon, karena menurut ulama Hanafiyyah, pohon tidak boleh disewakan. Juga karena pekerjaan yang ada semuanya menjadi tanggung jawab pihak penggarap. Adapun dalam akad *al-Muzaara'ah,* jika jangka waktu *al-Muzaara'ah* yang ditetapkan telah berakhir, sementara tanaman yang ada belum siap panen, ma-

995 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* 5 hlm. 201; *Tabyiinul Haqaa'iq,* 5 hlm. 284.

996 *Ghaayatul Muntahaa,* karya Ibnu Yusuf Al-Hanbali 3 hlm. 154; *Kasysyaaful Qinaa',* 3 hlm. 528 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii,* 5 hlm. 372 dan halaman berikutnya.

ka pihak penggarap tetap melanjutkan aktivitasnya dengan membayar sewa lahan kepada pemilik lahan sesuai dengan kadar bagiannya dari lahan yang ada. Karena lahan boleh disewakan dan boleh mempekerjakan orang lain untuk menggarap dan mengolahnya. Dan di dalam akad *al-Muzaara'ah*, jika jangka waktunya telah berakhir dan tanaman yang ada belum siap panen, maka semua hal yang dibutuhkan oleh tanaman yang ada ditanggung bersama-sama oleh kedua belah pihak, dan jika pihak penggarap berkewajiban membayar sewa lahan kepada pemilik lahan karena jangka waktunya telah berakhir sementara tanaman yang ada belum siap panen, maka pihak penggarap berarti tidak berkewajiban mengerjakan sebagian lahan yang menjadi bagian pemilik lahan.

c. Jika pohon kurma yang telah berbuah misalnya ternyata hak milik orang lain bukan hak milik si pemilik kebun sendiri (*mustahaqq*), maka pihak penggarap berhak mendapatkan upah *mitsl*. Karena pada saat itu, upahnya telah berbentuk sesuatu yang sudah ada wujudnya atau barangnya (bukan masih dalam bentuk sesuatu yang ada di dalam tanggungan), yakni, upahnya telah tergambarkan pada sebagian dari buah yang ada tersebut, dan kapan upahnya telah seperti itu dan ternyata pohon kurma yang ada itu ternyata hak milik orang lain bukan hak milik si pemilik kebun sendiri (*mustahaqq*), maka ia berhak meminta ganti rugi berupa nilai kemanfaatan atau pekerjaan yang telah dilakukannya. Namun jika yang terjadi adalah pohon kurma yang ada tidak berbuah, maka ia tidak berhak meminta ganti rugi apa pun.

   Adapun di dalam *al-Muzaara'ah*, seandainya lahan yang ada ternyata statusnya hak milik orang lain bukan hak milik orang yang mempekerjakannya dan hal itu terjadi setelah penanaman, maka pihak penggarap berhak meminta ganti rugi atau kompensasi berupa nilai bagiannya dari tanaman yang ada. Namun jika seandainya hal itu terjadi setelah ia melakukan pekerjaannya namun belum sampai pada langkah penanaman, maka pihak penggarap tidak berhak mendapatkan apa-apa.

d. Di dalam akad *al-Musaaqaah*, menjelaskan dan menentukan batas waktunya bukanlah menjadi syarat berdasarkan prinsip *al-Istihsaan*, akan tetapi batas atau jangka waktunya cukup diketahui dengan berdasarkan jangka waktu *al-Musaaqaah* yang biasa dan lumrah berlaku. Sebab masa berbuah suatu pohon sampai buahnya tua sifatnya adalah musiman dan bisa diketahui, dan sangat langka sekali terjadi kasus ada pohon yang berbuah tidak pada musimnya. Hal ini berbeda dengan tanaman pertanian, terkadang masa panennya bisa maju atau mundur sesuai dengan kapan penaburan benih dilakukan.

Adapun di dalam *al-Muzaara'ah*, menurut pendapat asal madzhab Hanafi, penentuan jangka waktunya adalah termasuk salah satu syarat. Akan tetapi, sebagaimana yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu, pendapat yang difatwakan adalah bahwa penentuan jangka waktu *al-Muzaara'ah* bukanlah termasuk salah satu syarat.

Al-Musaaqaah dan *al-Muzaara'ah* menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyyah, pada awalnya adalah berupa *ijaarah*, namun ujung-ujungnya adalah *syarikah* (joinan). Sedangkan ulama Hanabilah menyerupakan *al-Musaaqaah* dengan akad *al-Mudhaarabah* (bagi hasil).[997]

997 *Kasysyaaful Qinaa'*, 3 hlm. 529.

2. SYARAT-SYARAT AL-MUSAAQAAH

Syarat-syarat *al-Musaaqaah* adalah sebagian dari syarat-syarat *al-Muzaara'ah* yang telah disebutkan di bagian terdahulu (yang kesemuanya ada delapan) yang memang memungkinkan diberlakukan di dalam *al-Musaaqaah*. Maka oleh karena itu, di dalam *al-Musaaqaah* tidak disyaratkan untuk menjelaskan dan menentukan jenis benih, siapa yang harus mengeluarkan modal benih, kelayakan lahan untuk ditanami, dan menentukan jangka waktunya. Ini adalah syarat-syarat *al-Muzaara'ah* yang tidak diberlakukan di dalam *al-Musaaqaah*. Jadi, syarat-syarat *al-Muzaara'ah* yang memungkinkan untuk diberlakukan di dalam *al-Musaaqaah* adalah seperti berikut, kelayakan dan kepatutan kedua belah pihak untuk melakukan akad, menjelaskan berapa bagian pihak penggarap, pemasrahan pohon yang ada secara sepenuhnya kepada pihak penggarap (*at-Takhliyah*), hasil buah yang didapatkan statusnya adalah secara umum milik kedua belah pihak (*syarikah*, tidak boleh ada bagian tertentu dari buah suatu pohon yang ada dikhususkan untuk salah satu pihak) dan termasuk ke dalam syarat yang terakhir ini adalah, bahwa bagian atau jatah pihak penggarap adalah sebagian dari keseluruhan buah yang dihasilkan (*musyaa'*, tidak boleh ditentukan dari buah yang dihasilkan oleh sebagian pohon tertentu dan tidak boleh ditentukan dengan takaran atau timbangan, akan tetapi dengan ukuran seperempat, sepertiga, setengah atau sebagainya).[998]

Syarat-syarat *al-Musaaqaah* di atas mungkin bisa dijelaskan lebih jauh seperti berikut,

1. Kelayakan dan kepatutan kedua belah pihak untuk melakukan akad, yaitu mereka berdua harus berakal. Maka oleh karena itu, akad orang yang tidak berakal tidak sah. Maksud tidak berakal di sini adalah tidak *mumayyiz*. Adapun baligh, maka menurut ulama Hanafiyyah tidak termasuk syarat. Sedangkan menurut para imam yang lain, baligh termasuk salah satu syarat.
2. Sesuatu yang menjadi lahan atau sasaran *al-Musaaqaah*, yaitu pohon berbuah. Pada kajian seputar sesuatu yang menjadi lahan atau sasaran *al-Musaaqaah*, kami telah mengemukakan berbagai perbedaan pendapat seputar masalah ini. Juga, pohon yang menjadi sasaran atau objek pekerjaan pihak penggarap harus diketahui dan ditentukan.
3. Pemasrahan pohon kepada pihak penggarap secara penuh, atau yang disebut *at-Takhliyah*. Maka, jika ada suatu ketentuan bahwa pekerjaan yang ada menjadi tanggung jawab kedua belah pihak, maka *al-Musaaqaah* itu tidak sah, karena tidak memenuhi unsur *at-Takhliyah*.
4. Hasil buah yang didapatkan statusnya adalah secara umum milik kedua belah pihak atau *syarikah*, tidak boleh ada bagian tertentu dari buah suatu pohon yang ada dikhususkan untuk salah satu pihak, tidak boleh ada ketentuan bahwa buah yang dihasilkan adalah untuk salah satu pihak saja. Syaratnya juga adalah bahwa bagian atau jatah masing-masing dari kedua belah pihak adalah sebagian dari keseluruhan buah yang dihasilkan atau yang dikenal dengan istilah *musyaa'* dan harus diketahui kadarnya, tidak boleh ditentukan bahwa bagian salah satu pihak adalah buah yang dihasilkan oleh sebagian pohon tertentu misalnya (dan tidak boleh ditentukan dengan takaran atau timbangan, akan tetapi dengan ukuran seperempat, sepertiga, setengah atau lain sebagainya), jika kadar bagian ma-

998 *Raddul Muhtaar*, 5 hlm. 201.

sing-masing tidak diketahui, maka *al-Musaaqaah* tidak sah.

Menurut ulama Hanafiyyah, menentukan dan menjelaskan jangka waktu *al-Musaaqaah* adalah bukan termasuk syarat, berdasarkan prinsip *al-Istihsaan*. Juga karena cukup dengan menggunakan patokan jangka waktu yang biasa dan lumrah berlaku. Jika memang tidak ditentukan jangka waktunya, maka *al-Musaaqaah* berlaku untuk masa berbuah pertama pohon yang ada pada tahun itu. Sedangkan untuk tanaman jenis *ar-Rithaab* (tanaman yang digunakan untuk pakan binatang ternak, alfalfa), maka menurut ulama Hanafiyyah, *al-Musaaqaah* yang ada berlaku untuk masa pemangkasan atau panen pertama, sama seperti yang berlaku untuk pohon berbuah. Jika pada tahun itu, sebenarnya pohon yang ada tidak berbuah, maka akad *al-Musaaqaah* menjadi rusak.

Seandainya di dalam akad *al-Musaaqaah* disebutkan jangka waktu yang biasanya pada jangka waktu itu, pohon yang ada tidak berbuah, maka *al-Musaaqaah* tersebut rusak dan tidak sah juga, karena tidak tercapainya maksud dan tujuan dari *al-Musaaqaah* tersebut, yaitu sama-sama mendapatkan buah hasil pohon yang ada. Adapun jika akad yang ada adalah sah, sementara pohon yang ada ternyata tidak berbuah pada jangka waktu yang disepakati, maka masing-masing pihak tidak berhak mendapatkan apa-apa dan tidak ada pihak yang berkeharusan memberi kompensasi kepada pihak lain, serta akad yang ada tetap sah.

Seandainya di dalam akad *al-Musaaqaah* disebutkan jangka waktu di mana pada jangka waktu itu, buah yang ada kemungkinan bisa saja sudah tua atau bisa saja belum, maka akad *al-Musaaqaah* itu tetap sah, karena dalam kondisi seperti itu, tidak tercapainya maksud dan tujuan yang diinginkan dari *al-Musaaqaah* itu tidak bisa dipastikan. Maka oleh karena itu, jika ternyata pada jangka waktu yang telah disepakati itu, pohonnya berbuah, maka dibagi di antara kedua belah pihak sesuai dengan bagian masing-masing yang sebelumnya telah disepakati dalam akad. Namun jika ternyata yang terjadi adalah sebaliknya, yaitu pada jangka waktu itu pohonnya ternyata tidak berbuah, maka *al-Musaaqaah* menjadi rusak dan pihak penggarap berhak mendapatkan upah *mitsl*, karena akadnya rusak, sebab terbukti jangka waktu yang ditentukan ternyata keliru dan meleset dari perkiraan.

Adapun syarat-syarat *al-Musaaqaah* menurut ulama Malikiyyah, telah disebutkan pada kajian seputar sesuatu yang menjadi lahan atau sasaran *al-Musaaqaah* di atas. Dari keterangan tersebut, bisa diambil suatu pengertian, bahwa menurut ulama Malikiyyah, disyaratkan *al-Musaaqaah* harus dalam jangka waktu yang diketahui dengan jelas dan pasti, sama seperti akad *ijaarah*.

RUKUN-RUKUN AL-MUSAAQAAH MENURUT JUMHUR

Ulama Syafi'iyyah, juga ulama Hanabilah dan ulama Malikiyyah, menyebutkan bahwa rukun *al-Musaaqaah* ada lima, yaitu, kedua belah pihak yang melakukan akad, sesuatu yang menjadi sasaran pekerjaan *al-Musaaqaah*, buah, pekerjaan pihak penggarap, dan yang kelima adalah, shighat (ijab qabul).[999]

a. Rukun pertama, yaitu kedua belah pihak yang melakukan akad.

Orang yang memiliki kewenangan untuk melakukan pentasharufan atas nama diri sendiri (yaitu berakal dan baligh) boleh melakukan akad *al-Musaaqaah*. Karena akad *al-Mu-*

---

999 *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 323-328; *Al-Muhadzdzab*, 1 hlm. 390-392; *Kasysyaaful Qinaa'*, 3 hlm. 523-529; *Ghaayatul Muntahaa*, 2 hlm. 183-185; *Al-Mughnii*, 5 hlm. 368-372 dan halaman berikutnya, 375, 380.

saaqaah adalah sebuah akad *mu'aawadhah* (pertukaran timbal balik) atau mu'amalah atas suatu harta, seperti akad *al-Mudhaarabah*. Maka oleh karena itu, di dalamnya dituntut orang yang melakukannya harus memiliki kewenangan dan kelayakan (*al-Ahliyyah*), sama seperti jual beli. Jika ada seorang anak kecil, orang gila atau orang *safiih* memiliki suatu kebun, sementara kemashlahatan dan kebaikan orang yang bersangkutan menghendaki dilakukannya *al-Musaaqaah*, karena memang dibutuhkan, maka pihak wali yang melakukan akad *al-Musaaqaah* itu atas nama si anak, atau si orang gila, atau si *safiih* tersebut, berdasarkan statusnya yang menjadi wali mereka.

b. Rukun kedua, sasaran atau objek al-Musaaqaah

Menurut ulama Syafi'iyyah adalah pohon kurma dan pohon anggur saja. Sedangkan menurut ulama Hanabilah, adalah setiap pohon berbuah yang dimakan, yang ditanam dan diketahui oleh pihak penggarap mana saja pohonnya, dan ia melakukan hal-hal yang dibutuhkan oleh pepohonan tersebut dengan upah sebagian dari keseluruhan buah yang dihasilkan (*musyaa'*) yang kadarnya ditentukan, sebagaimana yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu. Akad *al-Musaaqaah* tidak boleh kecuali terhadap pohon yang diketahui dengan jelas. Jika pohon yang menjadi sasaran *al-Musaaqaah* tidak tidak diketahui dengan jelas dan pasti, maka akad tidak sah.

c. Rukun ketiga, buah

Disyaratkan buah yang dihasilkan adalah khusus untuk kedua belah pihak, tidak boleh ada sebagiannya yang dikhususkan untuk orang luar selain mereka berdua. Disyaratkan juga bahwa hasil buahnya adalah *musytarak* di antara mereka berdua (milik mereka berdua), maka oleh karena itu, tidak boleh ada ketentuan bahwa keseluruhan hasil buahnya adalah untuk salah satu pihak saja. Disyaratkan juga, bagian masing-masing harus diketahui dan ditentukan secara *musyaa'* (dari keseluruhan hasil buah yang ada, seperti sepertiganya, seperempatnya), sama seperti akad *al-Mudhaarabah*.

Pendapat yang lebih kuat menurut ulama Syafi'iyyah—dan ini juga merupakan pendapat ulama Hanabilah—adalah, bahwa melakukan akad *al-Musaaqaah* setelah pohon yang ada tampak buahnya (seperti sudah memunculkan buah muda) adalah sah, akan tetapi dengan syarat belum tua (*buduwwush shalaah*). Seandainya *al-Musaaqaah* dilakukan terhadap bibit pohon kurma yang masih kecil supaya pihak penggarap menanamnya dan jika sudah besar, maka pohon itu untuk kedua belah pihak, maka *al-Musaaqaah* itu tidak sah. Karena akad *al-Musaaqaah* tidak boleh diberlakukan kecuali terhadap pohon yang sudah berakar kuat. Juga karena menanam bibit bukan termasuk ke dalam cakupan pekerjaan *al-Musaaqaah*.

Seandainya pohonnya telah ditanam, lalu pihak pemilik pohon mempekerjakan seseorang untuk menyirami dan merawat pohon yang masih muda tersebut dengan upah sebagian dari buah yang akan dihasilkan, maka jika masa kerja atau jangka waktu yang ditentukan untuknya adalah jangka waktu di mana pohon itu biasanya sudah akan mulai berbuah, seperti lima tahun misalnya, maka akad itu sah, meskipun untuk empat tahun pertama, pohon itu belum akan berbuah dan kemungkinan besar baru akan berbuah pada tahun kelima misalnya. Sebagaimana halnya jika seandainya pemilik pohon mengadakan akad *al-Musaaqaah* dengan seseorang selama lima tahun, sementara pohon yang menjadi target *al-Musaaqaah* itu biasanya hanya berbuah pada tahun kelima saja. Jika ternyata nantinya pohon itu tidak berbuah pada jangka waktu tersebut, maka pihak penggarap tidak berhak

mendapatkan apa-apa. Sama seperti seandainya *al-Musaaqaah* itu adalah terhadap pohon kurma yang sebenarnya berbuah, namun tidak tahu kenapa pada jangka waktu yang ditentukan ternyata pohon kurma itu tidak berbuah.

Jika jangka waktu yang ditentukan adalah jangka waktu di mana pohon yang ada biasanya tidak berbuah pada jangka waktu tersebut, maka akad *al-Musaaqaah* tidak sah, karena tidak adanya *'iwadh* (ganti), sama seperti *al-Musaaqaah* terhadap pohon yang tidak berbuah. Ini adalah berdasarkan kesepakatan madzhab-madzhab yang ada.

d. Rukun keempat, pekerjaan

Di dalam *al-Musaaqaah*, disyaratkan bahwa pekerjaan yang ada hanya dilakukan oleh pihak penggarap dan kebun yang ada dipasrahkan sepenuhnya kepadanya tanpa ada campur tangan sedikit pun dari pihak pemilik pohon (*at-Takhliyah*), supaya ia bisa bekerja kapan pun ia mau. Maka jika seandainya ada ketentuan pihak pemilik pohon ikut bekerja bersama pihak penggarap, atau kebunnya masih di bawah kewenangan pemiliknya atau di bawah kewenangan kedua belah pihak, maka akad itu tidak sah.

Di sini juga disyaratkan tidak ada ketentuan pihak penggarap juga harus melakukan pekerjaan-pekerjaan di luar jenis pekerjaan yang berlaku dalam *al-Musaaqaah* menurut kebiasaan dan kelumrahan yang berlaku, seperti ia juga harus membuat sumur misalnya. Jika ada ketentuan seperti itu, maka akad *al-Musaaqaah* tidak sah. Karena itu (membuat sumur oleh pihak penggarap) adalah bentuk mempekerjakan dengan upah yang tidak diketahui, juga sebagai bentuk memberlakukan akad (yaitu akad mempekerjakan membuat sumur) dalam akad lain (yaitu *al-Musaaqaah*).

Menurut ulama Syafi'iyyah, di sini juga disyaratkan pekerjaannya harus diketahui dengan menentukan jangka waktunya, seperti satu tahun atau lebih lama dari itu. Batas minimal untuk jangka waktunya adalah jangka waktu di mana pepohonan biasanya dieksploitasi. Oleh karena itu, *al-Musaaqaah* tidak sah dengan jangka waktu yang bersifat mutlak, tidak sah dengan jangka waktu selamanya, dan tidak sah pula dengan jangka waktu di mana pohon yang ada biasanya tidak berbuah pada jangka waktu tersebut. Karena akad *al-Musaaqaah* menurut ulama Syafi'iyyah adalah akad yang statusnya *laazim* (berlaku mengikat), maka oleh karena itu, diharuskan untuk menentukan jangka waktunya sama seperti akad *ijaarah*. Maka oleh karena itu, jika jangka waktu yang ditentukan adalah jangka waktu di mana pohon yang ada biasanya tidak berbuah pada jangka waktu tersebut, maka akad *al-Musaaqaah* tidak sah, karena hal itu berarti di dalamnya tidak ada upah untuk pihak penggarap, sama seperti akad *al-Musaaqaah* dengan pohon yang tidak berbuah. Menurut pendapat yang lebih shahih, akad *al-Musaaqaah* tidak boleh menggunakan jangka waktu dengan patokan sampai buah tua, karena itu adalah tidak pasti, sebab terkadang bisa lebih cepat dan terkadang bisa lebih lambat.

Sementara itu, menurut ulama Hanafiyyah, di dalam *al-Musaaqaah* dan *al-Muzaara'ah* tidak diharuskan untuk menentukan jangka waktunya. Sebab dalam kasus Khaibar, Rasulullah saw. tidak memberikan jangka waktu kepada penduduk Khaibar, dan hal ini diikuti oleh Khulafa`ur Rasyidin setelah itu. Juga karena menurut mereka, akad *al-Musaaqaah*, begitu juga akad *al-Muzaara'ah* adalah akad yang tidak berlaku mengikat (*ghairu laazim*) sebagaimana yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu, sehingga oleh karena itu, masing-masing dari kedua belah pihak bisa membatalkannya kapan ia mau.

Sedangkan Ibnu Qudamah Al-Hanbali memilih pendapat yang mengatakan bahwa akad *al-Musaaqaah* adalah akad yang berlaku

laazim (mengikat), maka oleh karena itu harus ditentukan jangka waktunya, sama seperti akad *ijaarah*. Akan tetapi akad *al-Musaaqaah* tidak memiliki batas maksimal. Maka oleh karena itu, jika seandainya kedua belah pihak sepakat bahwa jangka waktunya adalah selama pohonnya masih ada, maka itu boleh, meskipun sangat lama. Sedangkan batas minimalnya adalah, jangka waktu di mana buah pohon sudah terbentuk sempurna, tidak boleh lebih pendek dari itu. Karena maksud dan tujuan *al-Musaaqaah* adalah sama-sama mendapatkan buah yang dihasilkan oleh pohon tersebut.

e. Rukun kelima, shighat (ijab qabul)

Yaitu seperti pihak pemilik kebun berkata kepada pihak penggarap, "Aku mengadakan akad *al-Musaaqaah* denganmu atas kebun kurma ini dengan upah sepertiga atau seperempat dari buah yang dihasilkannya," atau, "Aku serahkan kebun kurma ini kepadamu supaya kamu sirami dan rawat, atau, bekerjalah menyirami dan merawat kebun kurmaku ini dengan upah sekian dari buah yang dihasilkannya."

Menurut ulama Syafi'iyyah, seandainya akad *al-Musaaqaah* itu menggunakan redaksi *ijaarah*, maka tidak sah berdasarkan pendapat yang lebih shahih. Karena kata *ijaarah* adalah kata yang jelas yang digunakan di dalam bentuk akad lain.

Sedangkan menurut ulama Hanabilah, akad *al-Musaaqaah* boleh dengan menggunakan kata-kata *al-Musaaqaah, al-Mu'aamalah* dan *al-Mufaalahah*, juga boleh dengan menggunakan kata-kata *ijaarah*. Sebagaimana akad *al-Muzaara'ah* juga boleh dengan menggunakan kata-kata *ijaarah*, yakni meng*ijaarah*kan (menyewakan) suatu lahan dengan biaya sewa sebagian tertentu dari keseluruhan dihasilkannya, seperti sepertiga, seperempat atau setengahnya misalnya. Karena yang terpenting adalah maknanya, jika makna *al-Musaaqaah* diungkapkan dengan suatu kata yang secara implisit menunjukkan makna *al-Musaaqaah*, maka itu sah, sama seperti akad jual beli. Akad *al-Musaaqaah* juga boleh dengan menggunakan kata-kata *al-Mu'aathaah*.

Menurut ulama Syafi'iyyah, qabul di dalam akad *al-Musaaqaah* harus diungkapkan secara lisan bagi orang yang bisa berbicara. Karena akad *al-Musaaqaah* adalah akad yang berlaku *laazim* (mengikat) seperti *ijaarah* dan yang lainnya. Adapun jika orang yang bersangkutan adalah orang bisu, maka qabulnya boleh dengan menggunakan bahasa isyarat yang bisa dipahami, seperti dengan lewat tulisan.

Di dalam akad *al-Musaaqaah*, ketika melakukan akad tidak disyaratkan harus menjelaskan dan merinci bentuk-bentuk pekerjaan yang harus dilakukan. Dan jika memang tidak dijelaskan dan dirinci, maka disesuaikan dengan kebiasaan yang lumrah berlaku. Karena dalam masalah-masalah seperti ini, rujukan dan patokannya adalah kebiasaan yang lumrah berlaku.

Ulama Hanabilah mengatakan, bahwa akad *al-Musaaqaah* (begitu juga akad *al-Muzaara'ah*), tidak perlu kepada qabul secara lisan, akan tetapi tindakan memulai pekerjaan yang harus dilakukan sudah cukup sebagai qabul, seperti dalam masalah perwakilan, sebagaimana hal ini sudah pernah kami jelaskan pada pembahasan seputar shighat dalam akad *al-Muzaara'ah*.

3. HUKUM AL-MUSAAQAAH YANG SAH DAN HUKUM AL-MUSAAQAAH YANG TIDAK SAH

Apabila akad *al-Musaaqaah* telah memenuhi semua syarat-syaratnya, maka akad *al-Musaaqaah* itu sah. Namun apabila ada salah satu syarat yang tidak terpenuhi, maka akad *al-Musaaqaah* itu berarti rusak atau tidak sah.

a. Hukum al-Musaaqaah yang sah

Akad *al-Musaaqaah* yang sah memiliki sejumlah konsekuensi hukum menurut fuqaha. Hukum-hukum akad *al-Musaaqaah* yang sah menurut ulama Hanafiyyah adalah seperti berikut,[1000]

1. Semua yang masuk ke dalam cakupan pekerjaan *al-Musaaqaah* yang dibutuhkan oleh pohon atau kebun yang menjadi sasaran *al-Musaaqaah*, seperti menyirami, merawat, menjaga, memperbaiki saluran airnya, menyerbukkan, maka semua itu adalah menjadi tanggung jawab pihak penggarap. Karena semua itu adalah sebagai konsekuensi akad atau hal-hal yang mengikuti *al-Ma'quud 'alaih* (objek akad).

   Sedangkan hal-hal yang dibutuhkan oleh pohon berupa hal-hal yang termasuk ke dalam kategori "nafkah" pohon, seperti pemupukan, pencangkulan tanah dan pemanenan atau pemetikan buah, maka itu menjadi tanggung jawab bersama kedua belah pihak sesuai dengan kadar bagian yang akan didapatkan oleh masing-masing. Karena akad *al-Musaaqaah* tidak mencakup hal-hal seperti itu.
2. Buah yang dihasilkan adalah dibagi di antara kedua belah pihak sesuai dengan kadar masing-masing yang telah disepakati.
3. Jika ternyata pohon yang ada tidak berbuah, maka kedua belah pihak sama-sama tidak mendapatkan apa-apa dan tidak ada salah satu pihak yang harus memberi ganti rugi atau kompensasi kepada pihak yang lain.
4. Akad *al-Musaaqaah* berlaku *laazim* (mengikat) bagi kedua belah pihak, maka oleh karena itu, salah satu pihak tidak boleh bersikap enggan untuk merealisasikan akad yang telah dibuat, bersikap enggan melakukan tugas dan kewajibannya, dan tidak bisa membatalkan akad secara sepihak tanpa persetujuan dan kerelaan pihak yang lain, kecuali karena ada udzur atau alasan yang bisa diterima. Berbeda dengan akad *al-Muzaara'ah* yang menurut ulama Hanafiyyah, statusnya tidak mengikat bagi pihak yang mengeluarkan modal benih.
5. Pemilik kebun berhak memaksa pihak penggarap untuk melakukan pekerjaannya kecuali karena ada udzur atau alasan yang bisa diterima.
6. Boleh dilakukan penambahan atau pengurangan dari kadar bagian yang sebelumnya telah disepakati, sesuai dengan prinsip yang berlaku dalam akad *al-Muzaara'ah*, yaitu, "Setiap keadaan di mana dimungkinkan untuk memunculkan akad, maka bisa dilakukan penambahan, jika tidak, maka tidak bisa dilakukan penambahan. Sedangkan untuk masalah pengurangan, maka bisa dilakukan pada kedua keadaan tersebut."

   Maka oleh karena itu, jika ternyata buah kurma pada kebun yang ada sangat banyak sekali dan tidak terbatas misalnya, maka boleh ada penambahan dari kedua belah pihak. Karena memunculkan akad pada kondisi seperti ini adalah dimungkinkan. Namun jika buah kurmanya terbatas, maka boleh ada penambahan dari pihak penggarap untuk pihak pemilik kebun, akan tetapi jika sebaliknya, yaitu penambahan itu dari pihak pemilik kebun untuk pihak penggarap, maka tidak boleh. Karena penambahan dari pihak penggarap berarti dirinya mengurangi kadar upahnya, dan dalam masalah pengurangan ini tidak diperlukan kondisi di mana ada kemungkinan untuk memunculkan akad. Adapun penambahan dari pihak pemilik kebun untuk pihak penggarap, maka itu

1000 *Al-Badaa'i',* 6 hlm. 187.

berarti penambahan terhadap upah, sementara kondisinya tidak memungkinkan untuk terjadinya penambahan itu.

7. Pihak penggarap tidak boleh melemparkan akad *al-Musaaqaah* yang telah ia buat kepada orang lain, kecuali jika pemilik kebun memasrahkan masalah pengerjaan kebunnya kepadanya sesuai dengan keinginannya, seperti pemilik kebun berkata kepadanya, "Uruslah kebunku ini sesuai dengan pandangan dan kebijaksanaanmu."

Oleh karena itu, jika pihak penggarap ternyata melanggar akad *al-Musaaqaah* yang telah ia buat dengan cara mempekerjakan orang lain lagi untuk menyirami dan merawat pohon yang ada, maka buah yang dihasilkan adalah untuk pemilik kebun, dan pihak penggarap pertama yang melanggar akad itu tidak berhak mendapatkan apa-apa. Sedangkan pihak penggarap kedua yang dipekerjakan oleh pihak penggarap pertama, berhak mendapatkan upah *mitsl* atas pekerjaannya dan yang berkewajiban membayarnya adalah pihak penggarap pertama.

1) Hukum-hukum al-Musaaqaah yang sah menurut ulama Malikiyyah

Pada banyak poin dalam kaitannya dengan masalah ini, pendapat ulama Malikiyyah sejalan dengan pendapat ulama Hanafiyyah.

Dalam kaitannya dengan akad *al-Musaaqaah*, ulama Malikiyyah mengatakan,[1001] bahwa pekerjaan yang terkait dengan kebun yang pohonnya menjadi objek *al-Musaaqaah* ada tiga macam,

1. Pekerjaan yang tidak ada kaitannya sama sekali dengan buah pohon kebun tersebut. Pekerjaan seperti ini tidak menjadi kewajiban dan tanggung jawab pihak penggarap, juga tidak boleh di dalam akad *al-Musaaqaah* yang dibuat terdapat ketentuan ia harus melakukannya.
2. Pekerjaan yang ada kaitannya dengan buah pohon kebun tersebut dan apa yang dikerjakan itu masih ada wujudnya setelah selesai, seperti membuat sumur, menggali sumber air atau membuat parit, juga seperti membangun tempat untuk menyimpan buah, atau menanam pohon. Pekerjaan-pekerjaan seperti ini juga bukan menjadi tugas dan kewajiban pihak penggarap dalam akad *al-Musaaqaah*, juga tidak boleh ada ketentuan dalam akad *al-Musaaqaah* bahwa ia harus mengerjakannya.
3. Pekerjaan yang berkaitan dengan buah pohon tersebut namun apa yang dikerjakan itu tidak meninggalkan bekas yang masih ada wujudnya, maka pekerjaan jenis inilah yang menjadi tugas dan kewajiban pihak penggarap dalam akad *al-Musaaqaah*, seperti pemangkasan, pemanenan dan penyiraman. Semua peralatan, binatang dan prasarana-prasarana lain untuk melakukan pekerjaan-pekerjaan itu dan hal-hal lain yang menjadi kebutuhan pasti pohon menurut kebiasaan yang berlaku juga menjadi tanggung jawabnya. Namun hal-hal seperti memperbaiki dan memperkuat pagar serta memperbaiki saluran air tidak menjadi tugas dan kewajibannya, namun boleh dalam akad *al-Musaaqaah* ada ketentuan bahwa hal-hal seperti ini menjadi tugas dan kewajibannya, sebab hal-hal seperti itu adalah sesuatu yang ringan.

Adapun dalam kaitannya dengan hak pihak penggarap, maka ia berhak mendapatkan sebagian dari buah yang dihasilkan, seperti

1001 *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 279; *Asy-Syarhush Shaghiir*, 3 hlm. 717 dan halaman berikutnya; *Bidaayatul Mujtahid*, 2 hlm. 244 dan halaman berikutnya.

sepertiga, setengah atau lain sebagainya sesuai dengan yang disepakati oleh kedua belah pihak. Boleh juga buah yang dihasilkan semuanya untuk pihak penggarap. Jika pohon yang ada ternyata tidak berbuah, maka kedua belah pihak tidak mendapatkan apa-apa dan tidak ada salah satu pihak yang berkeharusan memberi ganti rugi atau kompensasi kepada pihak yang lain. Karena tidak berbuahnya suatu pohon adalah disebabkan faktor alam, bukan karena sebab rusak dan tidak sahnya akad.

Tidak boleh ada salah satu pihak yang mensyaratkan bahwa dirinya harus mendapatkan kemanfaatan tambahan seperti sejumlah uang misalnya.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah sepakat dengan ulama Malikiyyah dalam hal apa saja yang menjadi tugas dan kewajiban pihak penggarap serta haknya. Dalam kaitannya dengan tugas pekerjaan, mereka mengatakan, bahwa setiap sesuatu yang selalu harus dikerjakan setiap tahunnya, maka itu menjadi tugas dan kewajiban pihak penggarap. Sedangkan sesuatu yang tidak selalu harus dikerjakan setiap tahun, maka itu menjadi tugas dan kewajiban pihak pemilik kebun.[1002]

Maka oleh karena itu, hal-hal yang dibutuhkan supaya pohonnya berbuah dengan baik dan melimpah, yang hal-hal itu selalu harus dikerjakan setiap tahun dan hal-hal itu tidak dimaksudkan untuk menjaga asal buah (yaitu pohon), seperti menyirami, membersihkan parit dan sumur (saluran air) dari endapan lumpur dan lain sebagainya, memperbaiki galian sekitar pohon yang digunakan untuk menampung air siramannya, menyerbukkan, membersihkan rerumputan dan alang-alang liar yang merugikan pohon, membuat andang-andang (sejumlah kayu atau bambu yang ditata sedemikian rupa untuk menahan dahan atau untuk tempat merambat pohon anggur misalnya), merawat buah dan memanennya, serta mengeringkannya berdasarkan pendapat yang lebih shahih menurut ulama Syafi'iyyah, maka semua itu menjadi tanggung jawab pihak penggarap, karena itu semua termasuk hal-hal yang menjadi kemashlahatan buah.

Adapun hal-hal yang tujuannya adalah untuk menjaga dan merawat asal buah (yaitu pohon) dan tidak harus dilakukan setiap tahun, seperti membangun pagar di sekeliling kebun, membuat tempat aliran air (parit) baru, memperbaiki bibir parit yang rusak, memperbaiki putaran kincir yang digunakan untuk menciduk air dan lain sebagainya, maka semua itu menjadi tugas dan tanggung jawab pihak pemilik kebun, berdasar atas adat kebiasaan yang berlaku. Pajak kebun (*kharaaj*) itu, jika memang kebun itu termasuk tanah *kharaajiyyah* (tanah yang dibebani pajak bumi atau *kharaaj*), juga menjadi tanggung jawab pemilik kebun.

Dengan begitu, jelas bahwa tugas pemanenan buah menurut ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah adalah menjadi tugas dan kewajiban pihak penggarap. Sedangkan menurut ulama Hanafiyyah, itu menjadi tugas dan kewajiban kedua belah pihak sesuai dengan kadar bagian yang didapatkan oleh masing-masing.

Menurut ulama Syafi'iyyah, ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah (jumhur), *al-Musaaqaah* adalah akad yang berlaku *laazim* (mengikat) bagi kedua belah pihak, sama seperti akad *ijaarah*. Sedangkan menurut ulama Hanabilah, *al-Musaaqaah* adalah akad yang berlaku tidak mengikat (*ghairu laazim*).[1003] Ka-

1002 *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 328 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab*, 1 hlm. 392; *Al-Mughnii*, 5 hlm. 369 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, 3 hlm. 528 dan halaman berikutnya, 531.

1003 *Asy-Syarhush Shaghiir*, 3 hlm. 713; *Al-Mughnii*, 5 hlm. 372; *Kasysyaaful Qinaa'*, 3 hlm. 528; *Bidaayatul Mujtahid*, 2 hlm. 247.

rena dalam kisah tanah Khaibar—berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Abdullah Ibnu Abbas r.a.—Rasulullah saw. bersabda, *"Kami mempersilakan kamu sekalian (Yahudi Khaibar) untuk tetap tinggal di Khaibar untuk menggarap dan mengelola lahannya sesuai dengan yang kami kehendaki."* Adapun *al-Muzaara'ah* adalah akad yang berlaku tidak mengikat menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Hanabilah, sedangkan menurut ulama Malikiyyah *al-Muzaara'ah* berlaku mengikat jika benih telah ditaburkan.

Berdasarkan pada status akad *al-Musaaqaah* yang berlaku mengikat, dan adanya akad *al-Muzaara'ah* yang sah karena statusnya mengikuti akad *al-Musaaqaah* menurut ulama Syafi'iyyah, maka jika seandainya pihak penggarap melarikan diri dari tugas dan kewajibannya sebelum pekerjaannya selesai, lalu pemilik kebun bederma melanjutkan sendiri pekerjaan yang tersisa, maka pihak penggarap yang melarikan diri itu tetap berhak mendapatkan haknya, sama seperti orang yang bederma membayarkan tanggungan utang orang lain. Dan seandainya pihak pemilik kebun tidak bersedia bederma melanjutkan pekerjaan yang tersisa, lalu pihak pemilik kebun melaporkan masalah itu ke pengadilan, maka hakim mempekerjakan orang lain untuk melanjutkan pekerjaan yang tersisa tersebut dan upahnya menjadi beban pihak penggarap pertama yang melarikan diri itu dan diambilkan dari hartanya. Namun jika pemilik kebun tidak bisa melaporkan masalah itu ke pengadilan karena jarak rumahnya terlalu jauh, atau pengajuan masalahnya itu tidak direspon, maka hendaknya ia mempersaksikan bahwa dirinya sendiri yang melanjutkan pekerjaan yang tersisa itu atau bahwa dirinya membayar orang lain untuk melanjutkan pekerjaan yang tersisa tersebut jika ia memang menginginkan untuk meminta ganti rugi atas sisa pekerjaan yang ia teruskan sendiri itu atau atas biaya yang telah ia keluarkan untuk membayar orang lain guna meneruskan pekerjaan yang tersisa tersebut. Karena mempersaksikan pada saat ada udzur atau halangan untuk melaporkan suatu masalah kepada pengadilan, memiliki kekuatan hukum yang sama seperti keputusan hukum pengadilan. Dan di dalam mempersaksikan itu, ia harus secara jelas menyatakan bahwa ia meminta ganti rugi.

Sedangkan ulama Hanabilah mengatakan, jika pihak penggarap melarikan diri dari tanggung jawabnya, maka pihak pemilik kebun bisa membatalkan akad *al-Musaaqaah* yang ada. Karena *al-Musaaqaah* adalah akad yang berlaku tidak mengikat.

2) Sifat atau status buah, tanaman pertanian dan pohon di tangan pihak penggarap

Status tangan pihak penggarap pada akad *al-Musaaqaah*, *al-Muzaara'ah* dan *al-Mughaarasah* adalah tangan amanat. Dengan kata lain, keberadaan buah, tanaman pertanian dan pohon di tangan pihak penggarap dalam ketiga akad tersebut statusnya adalah sebagai barang amanat. Maka oleh karena itu, apabila pihak penggarap mengaku ada sebagian dari buah, atau tanaman pertanian, atau pohon yang binasa tanpa ada unsur keteledoran atau tindakan yang melanggar dari dirinya, maka yang diterima adalah pengakuan dan pernyataannya disertai dengan sumpahnya. Begitu juga, yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan pihak penggarap disertai dengan sumpahnya ketika pihak pemilik lahan atau kebun menuduhnya telah melakukan pengkhianatan dan tidak jujur dalam menjalankan tugasnya, sementara dirinya (pihak penggarap) mengingkari dan menyangkal tuduhan tersebut. Karena status dirinya di sini adalah sebagai orang yang diamanati, dan ketika terjadi sesuatu maka yang diterima adalah pengakuan dan pernyataannya disertai dengan sumpahnya.

b. Hukum al-Musaaqaah yang rusak atau tidak sah

Akad *al-Musaaqaah* menjadi rusak dan tidak sah apabila ada salah satu syarat yang ditetapkan secara syara' tidak terpenuhi. Maka oleh karena itu, jika syarat sah akad tidak terpenuhi, maka akad menjadi rusak dan tidak sah. Menurut ulama Hanafiyyah, beberapa bentuk akad *al-Musaaqaah* yang rusak dan tidak sah yang terpenting adalah seperti berikut,[1004]

1. Adanya ketentuan bahwa buah yang dihasilkan keseluruhannya adalah untuk salah satu pihak, karena hal ini berarti tidak terpenuhinya unsur *syarikah* (hak milik bersama) di dalamnya.
2. Adanya ketentuan bahwa bagian tertentu dari buah yang ada seperti setengah kwintalnya misalnya adalah untuk salah satu pihak, atau ada ketentuan salah satu pihak mendapatkan sesuatu tertentu selain dari buah yang dihasilkan, seperti sejumlah uang misalnya. Karena *al-Musaaqaah* adalah *syarikah* (joinan) di dalam buah yang dihasilkan saja.
3. Ada ketentuan pihak pemilik kebun ikut bekerja, karena di dalam *al-Musaaqaah*, harus ada *at-Takhliyah* atau pemasrahan penuh pekerjaan yang ada kepada pihak penggarap, dan tugas atau peran dasar pihak penggarap di dalam akad *al-Musaaqaah* adalah bekerja.
4. Ada ketentuan bahwa pemetikan atau pemanenan buah menjadi tugas pihak penggarap. Karena menurut ulama Hanafiyyah, pemetikan atau pemanenan buah sama sekali bukan termasuk ke dalam bagian kerja di dalam akad *al-Musaaqaah*. Juga karena hal itu tidak lumrah berlaku di tengah-tengah masyarakat. Karena prinsipnya di sini adalah, setiap pekerjaan yang harus dilakukan sebelum buah tua, seperti menyirami, menyerbukkan dan merawat adalah tugas pihak penggarap. Sedangkan pekerjaan yang harus dilakukan setelah buah tua, seperti memetik atau memanen buah dan merawatnya adalah tugas kedua belah pihak.
5. Ada ketentuan bahwa membawa, menjaga dan merawat buah setelah dibagi adalah tugas pihak penggarap. Karena semua itu bukan termasuk tuntutan akad dan bukan pula termasuk pekerjaan di dalam *al-Musaaqaah.*
6. Ada ketentuan pihak penggarap harus melakukan hal-hal yang kemanfaatannya masih berlangsung setelah selesainya masa akad *al-Musaaqaah*, seperti menanam pepohonannya, mencangkuli tanah, membuat andang-andang dan lain sebagainya. Karena hal-hal itu tidak termasuk sesuatu yang menjadi konsekuensi akad dan tidak pula termasuk pekerjaan dalam *al-Musaaqaah.*
7. Jangka waktu yang disepakati adalah jangka waktu di mana di dalamnya pohon yang ada biasanya tidak berbuah, karena hal itu merugikan pihak penggarap dan tidak bisa tercapainya maksud dan tujuan dari akad *al-Musaaqaah*, yaitu sama-sama mendapatkan buah yang dihasilkan. Sebagaimana akad *al-Musaaqaah* juga menjadi tidak sah jika dilakukan setelah buah pepohonan yang ada tua dan musim berbuahnya telah usai. Karena pihak penggarap berhak mendapatkan upah tidak lain karena melakukan pekerjaan *al-Musaaqaah*, sementara pekerjaan itu tidak ada artinya dan tidak memiliki pengaruh apa-apa jika pepohonan yang ada

1004 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, 5 hlm. 202, 205; *Takmilatu Fathil Qadiir*, 8 hlm. 47 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i'*, 6 hlm. 186; *Al-Lubaab Syarhul Kitaab*, 2 hlm. 234; *Tabyiinul Haqaa'iq*, 5 hlm. 285.

buahnya telah tua dan berakhir musim berbuahnya.

8. Akad *al-Musaaqaah* dilakukan dengan *syariik* (partner), seperti ada sebidang kebun milik dua orang sebut saja si A dan si B dengan bagian masing-masing adalah setengah, lalu si A menyerahkan kebun tersebut kepada partnernya yaitu si B sebagai *al-Musaaqaah*, dengan kesepakatan si A mendapatkan bagian dua pertiga dari buah yang dihasilkan, sedangkan si B mendapatkan sisanya, yaitu sepertiga. Bentuk *al-Musaaqaah* seperti ini tidak sah, karena akad *al-Musaaqaah* mengandung unsur *ijaarah* (sewa barang, atau sewa tenaga yang dikenal dengan sebutan mempekerjakan atau mengupah orang lain untuk melakukan suatu pekerjaan), sementara seseorang tidak boleh sebagai *syariik* (partner) dan pada waktu yang sama juga sebagai *ajiir* (orang yang dipekerjakan dengan upah) bagi partnernya. Karena tidak sah seseorang mempekerjakan orang yang statusnya adalah sebagai partnernya untuk mengerjakan sesuatu yang menjadi milik mereka berdua. Karena di dalam *ijaarah*, pekerjaan pihak yang dipekerjakan haruslah terhadap sesuatu yang murni milik orang yang mempekerjakannya.

   Maka oleh karena itu, dalam contoh di atas, jika seandainya si B melakukan pekerjaannya, maka ia tidak berhak mendapatkan upah yang harus dibayarkan oleh si A, dan pekerjaan yang dilakukan si B itu statusnya adalah pekerjaan yang ia lakukan untuk dirinya sendiri.

Menghukumi akad *al-Musaaqaah* seperti ini rusak dan tidak sah adalah pendapat yang dipilih oleh ulama Hanabilah dari dua versi pendapat yang ada jika memang tidak ada sesuatu yang ditetapkan bagi si B sebagai bandingan atau imbalan atas pekerjaan yang dilakukannya.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah memperbolehkan akad *al-Musaaqaah* seperti ini jika ada ketentuan si B mendapatkan tambahan lebih dari bagiannya. Yakni, bahwa ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah memperbolehkan bentuk *al-Musaaqaah* seperti ini jika memang ada kesepakatan bahwa si B mendapatkan bagian lebih sebagai imbalan atau kompensasi atas pekerjaan yang dilakukannya.[1005] Seperti jika pohon yang ada setengahnya milik si A dan setengahnya lagi milik si B, lalu ada ketentuan si B mendapatkan dua pertiga dari buah yang dihasilkan, supaya seperenamnya itu adalah sebagai imbalan atau kompensasi atas pekerjaan *al-Musaaqaah* yang dilakukannya. Namun jika ada ketentuan bahwa si B hanya mendapatkan sesuai dengan bagiannya atau bahkan lebih sedikit, maka tidak sah, karena apa yang ia dapatkan itu berarti memang miliknya sendiri. Dan akad atau kesepakatan yang dibuat adalah seperti si A berkata kepada si B, "Aku melakukan *al-Musaaqaah* denganmu atas pohon bagianku," atau ia menyebutkan secara mutlak. Namun jika ia berkata, "Aku melakukan *al-Musaaqaah* denganmu atas semua pohon yang ada," maka ini tidak sah.

Menurut ulama Hanafiyyah, rusak atau tidak sahnya suatu akad *al-Musaaqaah* memiliki sejumlah konsekuensi hukum seperti berikut,[1006]

1. Pihak penggarap tidak bisa dipaksa untuk melakukan tugasnya. Karena pemaksaan terhadapnya itu bisa dilakukan hanya berdasarkan akad, sementara akadnya sendiri tidak sah.

1005 *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 327; *Al-Mahallii 'alal Minhaaj*, 3 hlm. 63; *Asy-Syarhul Kabiir ma'a Al-Mughnii*, 5 hlm. 580; *Kasysyaaful Qinaa'*, 3 hlm. 533.

1006 *Al-Badaa'i'*, 6 hlm. 188.

2. Buah yang dihasilkan semuanya untuk pihak pemilik pohon, karena buah itu adalah perkembangan dan pertambahan sesuatu miliknya (yaitu pohon). Adapun pihak penggarap, maka ia tidak mendapatkan apa-apa dari buah yang dihasilkan. Karena ia berhak mendapatkan sebagian dari buah yang dihasilkan berdasarkan bagian yang disepakati dalam akad, sementara akadnya sendiri tidak sah.
3. Jika akad *al-Musaaqaah* rusak dan tidak sah, maka pihak penggarap berhak mendapatkan upah *mitsl* (standar), sama seperti akad *ijaarah* yang tidak sah.
4. Menurut Abu Yusuf, upah *mitsl* itu kadarnya harus diukur dengan kadar bagiannya yang disebutkan dalam akad, tidak boleh lebih besar dari itu. Sedangkan menurut Muhammad, upah *mitsl* itu harus utuh sesuai dengan standarnya meski berapa pun jumlahnya.

Dampak atau konsekuensi hukum tidak sahnya akad al-Musaaqaah menurut madzhab-madzhab yang lain

Ulama Malikiyyah[1007] mengatakan, apabila terjadi suatu akad *al-Musaaqaah* tidak sah, maka jika itu diketahui dan terungkap sebelum pekerjaan *al-Musaaqaah* dilakukan, maka langsung dibatalkan. Namun jika itu baru terungkap setelah pekerjaan *al-Musaaqaah* dilakukan, maka langsung dibatalkan di tengah berlangsungnya pekerjaan *al-Musaaqaah* itu dan di dalamnya berlaku *ujrah mitsl* (biaya standar, biaya sepadan) apabila kedua belah pihak sebut saja si A sebagai pemilik kebun dan si B sebagai pihak penggarap statusnya bisa dianggap keluar dari akad *al-Musaaqaah* itu dan berpindah kepada akad *ijaarah* yang tidak sah atau kepada akad jual beli tidak sah, karena dengan begitu pihak penggarap yaitu si B berhak mendapatkan upah atas pekerjaan yang telah ia lakukan baik sedikit maupun banyak, sehingga pembatalan itu tidak menimbulkan kerugian bagi dirinya. Misal perpindahan kedua belah pihak ke *ijaarah* tidak sah adalah, ada akad *al-Musaaqaah* yang di dalamnya terdapat ketentuan pihak pemilik kebun yaitu si A memberi tambahan berupa harta tertentu kepada pihak penggarap yaitu si B. Dengan begitu, si A berarti seakan-akan mempekerjakan si B di kebunnya dengan upah berupa tambahan harta tersebut plus sebagian dari buah hasil kebun itu, dan ini adalah bentuk akad *ijaarah* yang tidak sah yang mengharuskan si B tidak berhak mendapatkan upah yang disebutkan itu (yaitu suatu tambahan harta tertentu itu dan sebagian dari buah yang dihasilkan). Akan tetapi ia hanya berhak mendapatkan upah *mitsl*, dan tambahan berupa harta tertentu tersebut dihitung termasuk sebagai upah *mitsl* untuknya, sehingga ia tidak berhak mendapatkan bagian dari buah hasil kebun tersebut, meskipun ia telah menuntaskan pekerjaannya. Namun jika yang terjadi adalah ketentuan sebaliknya, yaitu akad *al-Musaaqaah* itu rusak dan tidak sah karena ada ketentuan pihak penggarap yaitu si B memberi suatu tambahan tertentu kepada pihak pemilik kebun yaitu si A, maka berarti kedua belah pihak keluar dari akad *al-Musaaqaah* yang tidak sah itu menuju kepada akad jual beli yang rusak dan tidak sah, yaitu menjual buah sebelum nampak kelayakannya (belum tua). Karena di sini si B seakan-akan membeli bagiannya yang disebutkan dalam akad *al-Musaaqaah* yang tidak sah itu dari buah yang dihasilkan, dengan harga berupa tambahan yang ia berikan kepada si A itu dan upah pekerjaan yang dilakukannya. Karena

1007 *Asy-Syarhush Shaghiir*, 3 hlm. 722 dan halaman berikutnya; *Bidaayatul Mujtahid*, 2 hlm. 248; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 280.

itu adalah akad *al-Musaaqaah* yang tidak sah, sehingga si B berhak mendapatkan upah *mitsl* dan ia bisa mengambil kembali suatu tambahan tertentu yang ia serahkan kepada si A tersebut, dan ia tidak mendapatkan apa pun dari buah yang dihasilkan kebun tersebut.

Namun jika kedua belah pihak statusnya tidak bisa dianggap keluar dari akad *al-Musaaqaah* yang tidak sah menuju ke akad lain, seperti karena penyebab tidak sahnya akad *al-Musaaqaah* itu adalah karena ada unsur mudharat, atau karena melanggar salah satu syarat atau larangannya yang selain larangan adanya ketentuan salah satu pihak memberikan tambahan lain kepada pihak yang satunya lagi itu, atau karena adanya suatu penghalang, atau dikarenakan mengandung unsur *gharar* (resiko dan tidak pasti) seperti akad *al-Musaaqaah* atas sejumlah kebun yang berbeda-beda, maka *al-Musaaqaah* itu tetap berlanjut dengan *al-Musaaqaah mitsl* (serupa), seperti misalnya akad *al-Musaaqaah* atas buah pohon yang telah nampak kelayakannya (sudah tua) dan atas buah pohon yang lain yang belum nampak kelayakannya, karena akad ini mengandung unsur penjualan buah yang tidak diketahui dan tidak pasti atau *majhuul* (yaitu bagian yang disebutkan untuk pihak penggarap dari buah yang dihasilkan) dibeli dengan sesuatu yang tidak diketahui dan tidak pasti juga (yaitu pekerjaan pihak penggarap). Juga seperti akad *al-Musaaqaah* yang tidak sah karena di dalamnya ada ketentuan pihak pemilik kebun juga ikut bekerja bersama dengan pihak penggarap dengan upah sebagian dari buah yang dihasilkan atau secara cuma-cuma. Juga seperti ada ketentuan pihak pemilik kebun menyediakan alat atau binatang sementara kebun yang ada ukurannya kecil dan mungkin saja alat atau binatang yang disediakan oleh pihak pemilik kebun itu sudah mencukupi untuk mengairi dan merawat kebun tersebut karena ukurannya yang kecil, sehingga di sini seakan-akan pihak penggarap berarti mensyaratkan semua pekerjaan yang ada menjadi tanggung jawab pihak pemilik kebun. Namun boleh ada persyaratan atau ketentuan pihak pemilik kebun yang menyediakan seekor binatang yang dibutuhkan jika kebunnya memang sangat luas. Perincian ini adalah milik Ibnul Qasim. Sementara itu, Ibnul Majisyun mengatakan, bahwa setiap bentuk akad *al-Musaaqaah* yang rusak dan tidak sah, dikembalikan kepada *ijaarah mitsl* (*ijaarah* yang serupa).

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1008] mengatakan, jika ada kasus akad *al-Musaaqaah* yang ternyata buahnya adalah hak milik orang lain dan hal itu terjadi setelah pihak penggarap melakukan pekerjaannya. Misalnya, si A melakukan *al-Musaaqaah* dengan si B atas suatu kebun, dan ternyata setelah si B melakukan pekerjaannya, tiba-tiba buah pohon yang ada di kebun itu ternyata adalah hak milik orang lain bukan hak milik si A (*mustahaqq*), seperti si A mewasiatkan buah pohon yang menjadi lahan *al-Musaaqaah* tersebut, atau pohonnya itu ternyata hak milik orang lain bukan hak milik si A sendiri, maka dalam kasus seperti ini, pihak penggarap yaitu si B berhak mendapatkan upah *mitsl* atas pekerjaan yang telah dilakukannya dan yang berkewajiban membayar adalah orang yang mempekerjakannya yaitu si A. Karena, di sini berarti si A telah menyia-nyiakan kemanfaatannya (kemanfaatan pekerjaan si B) dengan memberi suatu upah yang tidak sah, maka oleh karena itu, si B berhak meminta ganti rugi kepada si A, dan jika suatu akad *al-Musaaqaah* rusak dan tidak sah, maka pihak

1008 *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 326-327, 331; *Al-Muhadzdzab*, 1 hlm. 393; *Al-Mughnii*, 5 hlm. 381, 392; *Kasysyaaful Qinaa'*, 3 hlm. 532, 502.

penggarap berhak mendapatkan upah *mitsl* atas pekerjaan yang telah dilakukannya.

Suatu akad *al-Musaaqaah* rusak dan tidak sah jika bagian masing-masing pihak tidak diketahui dengan jelas dan pasti, atau bagian salah satu pihak adalah bagian yang sifatnya masih tidak jelas dan pasti, atau ada persyaratan salah satu pihak mendapatkan sejumlah uang, atau ada bagian tertentu dari buah yang dihasilkan adalah untuk salah satu pihak, atau ada persyaratan pihak pemilik kebun ikut bekerja, atau ada persyaratan pihak penggarap juga harus melakukan pekerjaan terhadap sesuatu yang lain selain terhadap pohon yang menjadi objek *al-Musaaqaah*. Semua itu menjadikan akad *al-Musaaqaah* yang ada rusak dan tidak sah.

Kesimpulannya adalah, berdasarkan kesepakatan fuqaha, jika rusak dan tidak sahnya suatu akad *al-Musaaqaah* diketahui dan terungkap sebelum pihak penggarap melakukan pekerjaannya, maka akad *al-Musaaqaah* itu dibatalkan. Namun jika itu baru diketahui dan terungkap setelah pihak penggarap sudah memulai pekerjaannya, maka menurut jumhur ia berhak mendapatkan upah *mitsl*. Sebagaimana pula, menurut ulama Malikiyyah ia juga berhak mendapatkan upah jika kedua belah pihak keluar menuju akad lain. Namun jika tidak keluar menuju akad lain, maka *al-Musaaqaah* diteruskan dengan *al-Musaaqaah mitsl* (sepadan).

4. BERAKHIRNYA AL-MUSAAQAAH

Menurut ulama Hanafiyyah, *al-Musaaqaah* sebagaimana *al-Muzaara'ah*, berakhir dengan adanya salah satu dari tiga hal, yaitu memang karena jangka waktu *al-Musaaqaah* yang disepakati telah habis, meninggalnya salah satu pihak, dan yang ketiga adalah adanya pembatalan akad, baik dengan cara *al-Iqaalah* (pembatalan yang diinginkan oleh salah satu pihak, lalu pihak yang satunya lagi menyetujui pembatalan itu), maupun karena ada udzur atau alasan yang bisa diterima.

Di antara bentuk udzur atau alasan yang bisa menjadi landasan pembatalan akad *al-Musaaqaah* adalah, ternyata pihak penggarap adalah seorang pencuri yang sudah dikenal memang suka mencuri, sehingga ada kekhawatiran ia akan mencuri buahnya atau dahan pohon (jika pohon itu adalah pohon yang biasa digunakan untuk pakan binatang ternak) sebelum waktunya. Karena itu beresiko bagi pihak pemilik kebun, maka ia bisa membatalkan akad *al-Musaaqaah* itu karena alasan tersebut.

Di antaranya lagi adalah, pihak penggarap sakit jika memang sakitnya itu menyebabkannya tidak bisa melakukan pekerjaannya. Karena jika ia tetap meneruskan akad *al-Musaaqaah* tersebut, maka berarti ia terpaksa harus mempekerjakan buruh lain, dan ini menambah beban mudharat bagi dirinya, maka oleh karena itu, hal tersebut bisa dijadikan sebagai udzur atau alasan untuk membatalkan *al-Musaaqaah*. Adapun apakah bepergiannya pihak penggarap bisa dimasukkan ke dalam cakupan udzur yang dapat menjadi landasan untuk membatalkan akad *al-Musaaqaah* ataukah tidak, maka dalam hal ini ada dua versi riwayat. Namun yang shahih adalah mengkompromikan dan mensingkronkan di antara kedua riwayat tersebut, sebagaimana yang berlaku dalam kasus pihak penggarap sakit, yaitu bepergian pihak penggarap bisa menjadi udzur untuk membatalkan akad *al-Musaaqaah* jika memang di dalam akad ada persyaratan bahwa dirinya sendiri yang harus melakukan pekerjaan *al-Musaaqaah* tersebut. Namun jika di dalam akad tidak ada persyaratan seperti itu, maka tidak bisa menjadi udzur atau alasan untuk membatalkannya.

Jika seandainya pihak penggarap meninggal dunia, maka tugas perawatan dan penyiraman (tugas-tugas *al-Musaaqaah*) bisa dilanjutkan oleh ahli warisnya sampai buah pohon yang ada

tua, meskipun pihak pemilik kebun tidak suka. Hal ini demi menjaga dan mengakomodir kemaslahatan dan kebaikan kedua belah pihak. Jika yang meninggal dunia adalah pihak pemilik kebun, maka pihak penggarap tetap melanjutkan tugasnnya seperti biasanya, meskipun ahli waris si pemilik kebun tidak suka akan hal itu. Apabila kedua belah pihak meninggal dunia, maka pilihan untuk melanjutkannya diserahkan kepada ahli waris pihak penggarap. Atau dengan kata lain, ahli waris pihak penggarap bisa melanjutkannya. Jika ahli waris pihak penggarap tidak bersedia melanjutkan tugas yang ada, maka pilihannya diserahkan kepada ahli waris pihak pemilik kebun.

Apabila jangka waktu akad *al-Musaaqaah* telah habis, sementara buahnya belum tua betul, yaitu masih mentah, maka akad *al-Musaaqaah* tetap berlanjut sampai buahnya tua betul atau matang, sebagai bentuk *al-Istihsaan*. Dan di sini, pihak penggarap bisa memilih untuk meninggalkan dan membiarkannya, atau ia tetap melanjutkan pekerjaannya, sebagaimana yang berlaku dalam akad *al-Muzaara'ah*. Akan tetapi tanpa biaya sewa, maksudnya pihak penggarap tidak berkewajiban membayar biaya sewa pohon sesuai dengan kadar bagiannya sampai buah yang ada tua dan matang, karena pohon tidak boleh disewakan. Berbeda dengan akad *al-Muzaara'ah*, karena jika hal ini terjadi dalam akad *al-Muzaara'ah*, maka pihak penggarap berkeharusan membayar biaya sewa lahan sesuai dengan kadar bagiannya mulai dari berakhirnya jangka waktu *al-Muzaara'ah* sampai tanaman yang ada siap panen, karena tanah boleh disewakan. Juga dalam *al-Musaaqaah*, pekerjaan yang ada semuanya tetap dikerjakan sendiri oleh pihak penggarap. Sedangkan dalam *al-Muzaara'ah*, pekerjaan yang ada berubah menjadi tugas bersama kedua belah pihak. Karena ketika jangka waktu *al-Muzaara'ah* habis, maka pihak penggarap berkewajiban membayar biaya sewa lahan, dan jika begitu, maka berarti pekerjaan-pekerjaan yang sebelumnya menjadi tugasnya ketika jangka waktunya belum habis, maka ketika jangka waktunya habis dan ia berkeharusan membayar biaya sewa lahan, maka pekerjaan-pekerjaan itu tidak lagi menjadi tugas dan kewajibannya.

Jika pihak penggarap tidak bersedia melanjutkan pekerjaannya, maka pihak pemilik kebun atau ahli warisnya bisa memilih salah satu dari tiga opsi berikut. *Pertama*, membagi buah yang ada sesuai dengan bagian masing-masing yang disepakati sebelumnya dalam akad. *Kedua*, pihak penggarap diberi nilai bagiannya dari buah yang dihasilkan itu. *Ketiga*, pihak pemilik kebun mengeluarkan biaya sendiri untuk melanjutkan pekerjaan yang ada sampai tua atau matang, kemudian ia meminta ganti rugi biaya yang telah dikeluarkannya itu sesuai dengan kadar bagian buah pihak penggarap. Karena pihak penggarap tidak boleh menimpakan kemudharatan kepada orang lain.

Akan tetapi, Az-Zaila'i mengatakan, bahwa meminta ganti rugi biaya yang telah dikeluarkan oleh pemilik kebun kepada pihak penggarap hanya sesuai dengan kadar prosentase bagian pihak penggarap dari buah yang ada, perlu ditinjau kembali karena mengandung kejanggalan. Seyogianya pihak pemilik kebun berhak meminta ganti rugi kepada pihak penggarap sesuai dengan jumlah biaya yang telah ia keluarkan secara keseluruhan, bukan hanya sebatas yang sesuai dengan kadar prosentase bagian pihak penggarap dari buah yang ada. Karena pihak penggarap berhak mendapatkan bagiannya karena kerja yang dilakukannya dan semua pekerjaan yang ada adalah menjadi tugasnya. Maka oleh karena itu, seandainya ganti rugi itu hanya sesuai dengan kadar persentase bagian pihak penggarap saja, maka hal ini berarti pihak penggarap mendapatkan bagian tanpa ada kerja pada sebagian jangka waktu yang ada.

Ulama Malikiyyah[1009] mengatakan, *al-Musaaqaah* adalah akad yang diwaris. Ahli waris pihak pemilik kebun bisa mempekerjakan orang yang jujur dan dapat dipercaya jika memang ahli waris pihak penggarap adalah orang-orang yang tidak jujur dan tidak dapat dipercaya. Pihak pemilik kebun yang mengambil alih tugas pekerjaan yang ada apabila ahli waris pihak penggarap tidak bersedia melanjutkan tugas pekerjaannya dengan menggunakan harta pusaka yang ditinggalkannya. Akad *al-Musaaqaah* tetap tidak bisa terbatalkan jika pihak penggarap ternyata adalah seorang pencuri, atau seorang yang zalim, atau tidak mampu melakukan tugas pekerjaannya. Pihak penggarap adalah yang menanggung pengupahan orang yang ia pekerjakan, atau jika ia tidak memiliki harta, maka ia bisa menggunakan bagiannya dari buah yang ada sebagai ongkos untuk membayar upah orang yang ia pekerjakan tersebut. Karena menurut ulama Malikiyyah, *al-Musaaqaah* adalah akad yang berlaku *laazim* (mengikat) dan tidak bisa dibatalkan dengan alasan ada udzur. Setelah akad dibuat, salah satu pihak tidak bisa membatalkannya secara sepihak saja, sedangkan pihak yang satunya tidak ingin membatalkannya, kecuali mereka berdua saling rela dan setuju untuk membatalkannya. Dengan kata lain, setelah akad *al-Musaaqaah* terbentuk, salah satu pihak tidak bisa membatalkannya secara sepihak saja, akan tetapi pembatalan itu harus berdasarkan persetujuan dan kerelaan kedua belah pihak.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[1010] mengatakan, bahwa akad *al-Musaaqaah* tidak bisa terbatalkan karena udzur. Maka oleh karena itu, seandainya pihak penggarap terbukti tidak jujur misalnya, maka tetap tidak bisa dibatalkan, akan tetapi caranya adalah dengan menunjuk seseorang untuk mengawasi kinerja pihak penggarap sampai ia menyelesaikan semua tugas dan pekerjaannya. Karena pekerjaan yang ada menjadi tugas dan kewajibannya. Jika sudah ada orang yang mengawasi kinerjanya, namun pihak penggarap tetap saja berani berlaku tidak jujur, maka ia dinonaktifkan secara penuh, lalu ditunjuk orang lain untuk melanjutkan pekerjaan yang ada dan ongkos upahnya diambilkan dari harta milik pihak penggarap, karena di sini pekerjaan yang sebenarnya menjadi tugas dan tanggung jawabnya tidak bisa terpenuhi.

Menurut ulama Syafi'iyyah, akad *al-Musaaqaah* berakhir dengan berakhirnya jangka waktu *al-Musaaqaah*. Jika jangka waktu *al-Musaaqaah* yang disepakati telah habis, seperti sepuluh tahun misalnya. Kemudian ternyata buah yang seharusnya muncul pada tahun kesepuluh, kemunculannya terjadi sesaat setelah berakhirnya jangka waktu tersebut, maka pihak penggarap tidak memiliki hak bagian atas buah tersebut. Karena buah itu muncul setelah berakhirnya jangka waktu *al-Musaaqaah* yang disepakati.

Jika pohon yang ada berbuah sebelum masa akad *al-Musaaqaah* berakhir, namun sampai berakhirnya masa akad *al-Musaaqaah* yang ada, buah tersebut belum sempurna, seperti masih berbentuk mayang atau *balah* (kurma yang masih mentah) misalnya, maka pihak penggarap tetap memiliki hak bagian atas buah itu, karena buah itu muncul sebelum masa akad *al-Musaaqaah* berakhir, dan dalam hal ini pihak penggarap harus tetap melanjutkan tugas dan pekerjaannya.

Akad *al-Musaaqaah* menjadi batal dan berakhir dengan meninggalnya pihak penggarap, jika memang akad yang ada menentukan bahwa pihak penggarap sendiri yang harus

1009 *Bidaayatul Mujtahid,* 2 hlm. 247; *Asy-Syarhush Shaghiir,* 3 hlm. 713.

1010 *Mughnil Muhtaaj,* 2 hlm. 331; *Al-Muhadzdzab,* 1 hlm. 391 dan halaman berikutnya.

mengerjakan pekerjaan yang ada. Namun akad *al-Musaaqaah* tidak menjadi batal jika yang meninggal dunia adalah pihak pemilik kebun di tengah-tengah masa akad *al-Musaaqaah*, akan tetapi pihak penggarap tetap melanjutkan tugas dan pekerjaannya dan mengambil bagiannya. Akan tetapi jika ada seorang pemilik kebun, sebut saja si A, ia melakukan *al-Musaaqaah* dengan orang yang menjadi ahli warisnya yang akan mewarisi kebun itu, sebut saja si B, kemudian si A meninggal dunia di tengah-tengah masa berlakunya akad *al-Musaaqaah* tersebut, maka akad *al-Musaaqaah* itu menjadi batal. Karena pihak penggarap yang sekaligus ahli warisnya, yaitu si B, tentunya tidak bisa diposisikan sebagai penggarap untuk dirinya sendiri, karena kebun itu telah menjadi miliknya melalui jalur warisan.

Jika pihak penggarap meninggal dunia, sementara akad *al-Musaaqaah* yang ia buat tidak menentukan bahwa dirinya sendiri yang harus mengerjakan pekerjaan *al-Musaaqaah* yang ada, akan tetapi intinya perawatan dan penyiraman kebun yang ada diserahkan kepadanya dan menjadi tanggung jawabnya, terserah apakah ia kerjakan sendiri atau mengupah orang lain, dan ia meninggalkan harta pusaka, maka ahli warisnya harus melanjutkan tugas dan pekerjaannya dengan menggunakan harta peninggalannya itu. Seperti jika mereka mengupah orang lain untuk melanjutkan tugas dan pekerjaan tersebut, maka biaya upahnya diambilkan dari harta peninggalannya tersebut. Karena pekerjaan itu adalah hak yang harus ia penuhi, maka hak itu harus dipenuhi dengan menggunakan harta peninggalannya, sama seperti hak-hak yang lain. Pihak ahli warisnya bisa melanjutkan sendiri pekerjaannya itu, atau dengan hartanya dengan cara mengupah orang lain. Pihak pemilik kebun harus mempersilakan ahli waris pihak penggarap itu untuk melanjutkan pekerjaan yang ada, jika memang ia memiliki pengetahuan dan pengalaman di dunia perkebunan dan dapat dipercaya. Jika tidak, maka pihak pengadilan mengupah orang lain yang memiliki pengalaman dan kemampuan untuk melanjutkan pekerjaan yang ada dan upahnya diambilkan dari harta pusaka pihak penggarap tersebut. Namun jika ternyata ia tidak meninggalkan harta pusaka, maka tidak boleh diutangkan, karena *dzimmah* atau tanggungan pihak penggarap telah rusak bersamaan dengan kematiannya.

Sementara itu, ulama Hanabilah[1011] mengatakan, *al-Musaaqaah* sama seperti *al-Muzaara'ah*, yaitu akad yang berlaku tidak mengikat (*ghairu laazim*), sehingga masing-masing pihak bisa membatalkannya. Jika akad *al-Musaaqaah* dibatalkan setelah buah muncul, maka buah itu dibagi di antara kedua belah pihak sesuai dengan bagian masing-masing seperti yang telah disepakati sebelumnya di dalam akad. Karena buah itu muncul sebagai milik mereka berdua.

Dengan munculnya buah, maka pihak penggarap, sebagaimana pihak pemilik kebun, memiliki bagiannya dari buah tersebut, dan pihak penggarap tetap harus melanjutkan dan menyempurnakan pekerjaannya. Sama seperti dalam akad *al-Mudhaarabah*, pihak *al-Mudhaarib* (pihak yang mengembangkan dan memperniagakan modal yang diserahkan kepadanya) tetap harus melanjutkan untuk melanjutkan penjualan barang-barang dagangan yang ada ketika akad *al-Mudhaarabah* dibatalkan. Pendapat ini sejalan dengan pendapat ulama Syafi'iyyah.

Akad *al-Musaaqaah* tidak menjadi batal dengan meninggalnya pihak penggarap. Maka

1011 *Al-Mughnii*, 5 hlm. 372-377; *Kasysyaaful Qinaa'*, 3 hlm. 528-530.

oleh karena itu, apabila pihak penggarap meninggal dunia, maka ahli warisnya yang menggantikan posisinya, baik dalam hal bagian miliknya maupun dalam hal tugas dan pekerjaannya. Karena bagian itu adalah hak pihak penggarap dan pekerjaan yang ada adalah kewajibannya, maka ketika ia meninggal dunia, maka kedua hal itu berpindah ke tangan ahli warisnya.

Apabila ahli warisnya tidak bersedia mengambil hak itu dan tidak bersedia mengerjakan tugas pekerjaan yang ada, maka ia tidak bisa dipaksa. Selanjutnya pihak pengadilan mempekerjakan orang lain dan upahnya diambilkan dari harta pusaka pihak penggarap tersebut. Namun jika ternyata ia tidak meninggalkan harta pusaka, atau meninggalkan harta pusaka, namun tidak memungkinkan untuk digunakan mengupah orang lain, maka bagian pihak penggarap dijual sesuai dengan yang dibutuhkan untuk mengupah orang lain guna melanjutkan dan menyempurnakan tugas pekerjaan yang tersisa.

Apabila pihak penggarap membatalkan akad *al-Musaaqaah* yang dibuatnya atau melarikan diri dari tanggung jawab pekerjaannya sebelum munculnya buah, maka ia tidak berhak mendapatkan apa-apa. Karena dengan begitu, berarti ia telah dengan suka rela menggugurkan haknya. Sama seperti pihak *al-Mudhaarib* ketika ia membatalkan akad *al-Mudhaarabah* ketika keuntungan yang diinginkan belum nampak. Juga seperti pihak pekerja dalam akad *al-Ji'aalah* ketika ia membatalkan akad *al-Ji'aalah* yang ada sebelum pekerjaan yang harus dilakukannya selesai.

Akan tetapi jika yang membatalkan akad *al-Musaaqaah* adalah pihak pemilik kebun sebelum kemunculan buah, namun pihak penggarap telah memulai pekerjannya, maka pihak pemilik kebun harus memberinya upah *mitsl* pekerjaan yang telah dilakukannya. Berbeda dengan akad *al-Mudhaarabah*, ketika pihak pemodal membatalkannya ketika keuntungan yang dicari belum muncul, namun pihak pekerja (*al-Mudhaarib*) telah memulai pekerjaannya mengembangkan dan memperniagakan modal yang ada. Karena keuntungan yang diinginkan dalam *al-Mudhaarabah* tidak muncul dari harta modal itu sendiri, akan tetapi muncul dari pekerjaan memperniagakan dan mengembangkannya, sementara apa yang telah dikerjakan pihak *al-Mudhaarib* belum menghasilkan keuntungan. Sedangkan dalam *al-Musaaqaah*, buah yang diinginkan muncul dari pohon, sementara pihak penggarap telah melakukan suatu pekerjaan terhadap pohon tersebut yang memiliki dampak atau pengaruh terhadap buah, maka oleh karena itu, apa yang telah dilakukannya itu memiliki pengaruh terhadap kemunculan buah yang akan terjadi setelah adanya pembatalan dari pihak pemilik kebun.

Apabila pihak penggarap meninggal dunia, sementara akad *al-Musaaqaah* yang ada menentukan bahwa dirinya sendiri yang harus mengerjakan tugas dan pekerjaan yang ada, atau gila, atau terkena pemberlakuan status *al-Hajr* atas dirinya karena memiliki sifat *as-Safah* (tidak memiliki kemampuan mengelola dan mengatur harta serta gemar menghambur-hamburkannya), maka akad *al-Musaaqaah* menjadi batal, sama seperti pendapat ulama Syafi'iyyah.

Adapun jika yang meninggal dunia, atau gila, atau terkena pemberlakuan status *al-Hajr* karena memiliki sifat *as-Safah* adalah pihak pemilik kebun, maka akad *al-Musaaqaah* bisa dibatalkan, berbeda dengan pendapat ulama Syafi'iyyah.

Menurut ulama Hanabilah, pada saat ada udzur dan akad *al-Musaaqaah* tetap tidak dibatalkan, maka jika udzur itu adalah pihak penggarap tidak mampu melakukan tugas dan pekerjaannya karena kondisi fisiknya lemah, namun ia adalah orang yang jujur dan bertanggung jawab, maka ditunjuk orang

lain untuk melakukan tugas dan pekerjaan yang ada bersamanya, dan ia tetap tidak dinonaktifkan, sebagaimana yang ditegaskan oleh ulama Syafi'iyyah. Karena pekerjaan *al-Musaaqaah* adalah hak dan kewajiban yang menjadi tanggung jawabnya, dan di sini tidak masalah ia tetap dilibatkan dan kewenangannya tidak dicabut. Adapun upah untuk orang yang ditunjuk itu menjadi tanggungan pihak penggarap tersebut. Adapun jika ia memang tidak mampu melakukan tugas dan kewajibannya secara total, maka pihak pemilik kebun menunjuk orang lain untuk melakukan tugas dan pekerjannya, dan upahnya juga menjadi tanggung jawab pihak penggarap tersebut, karena dirinyalah yang berkewajiban untuk memenuhi tugas dan pekerjaan yang ada.

Menurut ulama Hanabilah, *al-Musaaqaah* berakhir dengan berakhirnya jangka waktu yang ditetapkan, jika memang akad *al-Musaaqaah* itu disertai dengan penentuan jangka waktunya. Ini sama seperti yang ditegaskan oleh ulama madzhab lain. Akan tetapi jika pemilik kebun mengadakan akad *al-Musaaqaah* dengan jangka waktu di mana biasanya buah yang ada telah sempurna dalam jangka waktu tersebut, namun ternyata pohon yang ada tidak berbuah, maka pihak penggarap tidak mendapatkan apa-apa, sama seperti yang berlaku dalam akad *al-Mudhaarabah.*

C. AKAD AL-MUGHAARASAH ATAU AL-MUNAASHABAH

1. DEFINISI AL-MUGHAARASAH

Al-Mughaarasah adalah, seseorang menyerahkan tanahnya kepada orang lain untuk ditanami bibit pohon.[1012] Ulama Syafi'iyyah memberikan definisi *al-Mughaarasah* seperti berikut, seseorang menyerahkan suatu lahan kepada orang lain untuk ditanami pohon dengan bibit dari pihaknya (pihak penanam) dan pohon yang ditanam itu dibagi di antara mereka berdua.[1013] Menurut penduduk Syam, *al-Mughaarasah* dikenal dengan sebutan *al-Munaashabah* atau *al-Musyaatharah,* karena bibit pohon yang ditanam mereka menyebutnya dengan nama *an-Nashbu,* yakni sesuatu yang ditancapkan dan diberdirikan. Juga karena pohon yang ditanam itu dibagi di antara kedua belah pihak secara *al-Munaashafah* (dibagi menjadi dua bagian yang sama) sehingga bagian masing-masing adalah setengah (*asy-Syathru*).

2. HUKUM AL-MUGHAARASAH MENURUT FUQAHA

Al-Mughaarasah yang diperselisihkan hukumnya oleh para fuqaha adalah, *al-Mughaarasah* yang tanaman pohon dan lahannya dibagi menjadi dua bagian, separuh untuk pihak pemilik lahan dan separuh sisanya untuk pihak penanam. Jumhur (selain ulama Malikiyyah) tidak memperbolehkannya, sedangkan ulama Malikiyyah memperbolehkannya dengan sejumlah syarat dan ketentuan.

Ulama Hanafiyyah[1014] mengatakan, barangsiapa menyerahkan suatu tanah kosong kepada seseorang selama beberapa tahun tertentu untuk ia tanami pohon dengan kesepakatan bahwa tanah dan tanaman pohonnya dibagi di antara kedua belah pihak (pihak pemilik tanah dan pihak penanam) dengan bagian masing-masing adalah setengah, maka ini tidak boleh, karena tiga alasan. Pertama, adanya persyaratan atau ketentuan *syarikah* (joinan) terhadap sesuatu yang telah ada sebelum *syarikah* itu terbentuk, yaitu tanah, bukan karena pekerjaan pihak penanam, sehingga

1012 *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah,* hlm. 281.

1013 *Mughnil Muhtaaj,* 2 hlm. 334.

1014 *Takmilatul Fathi,* 8 hlm. 49; *Tabyiinul Haqaa'iq,* 5 hlm. 286; *Al-Lubaab,* 2 hlm. 234; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* 5 hlm. 203 dan halaman berikutnya.

hal itu memiliki kesamaan makna dengan masalah *qafiiz ath-Thahhaan*[1015] yang dilarang[1016] (mempekerjakan seseorang untuk menggiling biji makanan dengan upah sebagian dari hasil gilingan tersebut. Ini berarti mempekerjakan seseorang, yaitu tukang giling, dengan upah sebagian dari apa yang dihasilkan dari pekerjaan penggilingannya, yaitu tepung biji makanan yang ia giling). Pengarang kitab *"Al-Hidaayah,"* berkomentar tentang alasan yang satu ini seperti berikut, bahwa ini adalah alasan yang paling tepat. Karena hal itu berarti sama seperti si A mempekerjakan tukang celup (tukang pewarna pakaian) sebut saja si B untuk mencelup pakaiannya, dengan upah si B mendapatkan separuh dari kain hasil celupan itu. Ini adalah sesuatu yang menjadikan akad itu rusak dan tidak sah, karena itu adalah bentuk *syarikah* (joinan) yang *faasid* (rusak).

Alasan kedua, bahwa pihak pemilik lahan atau kebun berarti menjadikan setengah lahannya sebagai kompensasi atau pengganti untuk semua pohon yang ditanam, dan menjadikan setengah dari pohon yang ditanam sebagai kompensasi atau upah untuk pekerjaan pihak penanam. Sehingga dengan begitu, berarti seakan-akan pihak penanam membeli setengah lahan itu dengan harga berupa sejumlah tanaman pohon yang tidak diketahui dan tidak jelas serta belum ada wujudnya pada saat akad, sehingga dengan begitu akad menjadi rusak dan tidak sah. Alasan ini diunggulkan oleh Ibnu Abidin, karena keberadaan *al-Mughaarasah* yang memiliki kesamaan atau semakna dengan masalah *qafiiz ath-Thahhaan* sebenarnya tidak masalah, sebab hal itu sebenarnya juga ditemukan dalam sebagian besar bentuk *al-Muzaara'ah* dan *al-Musaaqaah*. Oleh karena itu, Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa akad *al-Muzaara'ah* dan akad *al-Musaaqaah* adalah akad yang rusak dan tidak sah. Sedangkan kedua rekannya (Muhammad dan Abu Yusuf) dalam hal ini tidak menggunakan qiyas, akan tetapi berpegangan kepada praktek yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw. terhadap penduduk Khaibar, sehingga mereka berpendapat bahwa *al-Muzaara'ah* dan *al-Musaaaqaah* adalah boleh. Alasan ini adalah yang lebih utama, karena itu berarti sebuah akad pembelian yang rusak.

Alasan ketiga, bahwa pemilik lahan atau kebun kosong itu mempekerjakan seseorang supaya mengubah kebun kosongnya itu menjadi kebun yang berpohon dengan menggunakan peralatan milik pihak yang dipekerjakan, dengan kesepakatan ia mendapatkan setengah kebun yang akan berpohon itu. Ini adalah sesuatu yang menjadikan akad tersebut rusak dan tidak sah, karena itu berarti bentuk *ijaarah* (mempekerjakan orang) dengan upah yang tidak diketahui dan tidak jelas serta berbentuk *gharar* (beresiko, tipuan).

Jika akad *al-Mughaarasah* rusak dan tidak sah, maka semua pohon dan buah yang dihasilkan adalah untuk pihak pemilik kebun. Sedangkan pihak penanam mendapatkan ganti rugi senilai bibit yang ditanamnya pada saat dilakukan penanaman serta mendapat upah *mitsl* untuk pekerjaan yang telah dilakukannya.

Menurut ulama Hanafiyyah, strategi supaya *al-Mughaarasah* menjadi boleh adalah, pemilik lahan kosong menjual setengah lahannya itu kepada pihak penanam dengan harga berupa setengah bibit pohon yang ada, dan pihak pemilik lahan mempekerjakan pihak penanam selama tiga tahun misalnya untuk

1015 Hadits tentang larangan *qafiiz ath-Thahhaan* ini diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dari Abu Sa'id Al-Khudri r.a., ia berkata, *"Rasulullah saw. melarang menyewakan hewan pejantan untuk membuahi binatang betina dan beliau melarang qafiiz (nama sebuah takaran masa dulu) untuk tukang menggiling biji makanan."* Hadits ini dijadikan sebagai landasan dalil Imam Abu Hanifah, Imam Asy-Syafi'i dan Imam Malik bahwa upah tidak boleh berupa sebagian dari sesuatu yang dikerjakan.

1016 Karena itu berarti mempekerjakan seseorang dengan upah sebagian dari sesuatu yang dikerjakan (yaitu penanaman pohon) oleh pihak yang dipekerjakan, yaitu setengah pohon kebun yang ditanami. *Nailul Awthaar,* 5 hlm. 292 dan halaman berikutnya.

menanamkan dan merawat bibit tanaman bagiannya dengan upah sesuatu yang sedikit (gambarannya adalah seperti si A memiliki kebun kosong, lalu ia ingin mengadakan *al-Mughaarasah* dengan si B, maka supaya *al-Mughaarasah* itu boleh, caranya adalah si A menjual setengah kebunnya itu kepada si B dengan harga setengah bibit pohon milik si B dan si A mempekerjakan si B untuk bekerja pada bagiannya si A dengan upah sesuatu yang sedikit).

Ulama Hanafiyyah, sebagaimana yang tercantum dalam, *"Al-Fataawaa Al-Khaaniyyah,"* juga mengesahkan *al-Mughaarasah* jika ketentuan yang berlaku di dalamnya adalah kedua belah pihak hanya joinan di dalam pohon yang ditanam dan buahnya saja, tanpa memasukkan lahannya ke dalam joinan tersebut. Dengan kata lain, yang dibagi dua di antara kedua belah pihak adalah pohon yang ditanam dan buahnya saja, tanpa mengikutsertakan lahannya.

Pernyataan ulama Syafi'iyyah[1017] berkenaan dengan *al-Mughaarasah* adalah seperti berikut, *al-Mughaarasah* adalah tidak sah. Karena mengupah seseorang untuk mengerjakan suatu lahan dengan upah sebagian dari hasil lahan itu adalah tidak boleh. Juga karena pekerjaan berupa penanaman pohon tidak termasuk ke dalam pekerjaan *al-Musaaqaah* (bukan temasuk pekerjaan yang harus dilakukan pihak penggarap dalam akad *al-Musaaqaah*), sehingga memasukkan pekerjaan penanaman ke dalam *al-Musaaqaah* menjadikan akad *al-Musaaqaah* rusak dan tidak sah. Maksud dan tujuan yang sebenarnya diinginkan dari akad *al-Mughaarasah* bisa dicapai dengan melalui akad *ijaarah* biasa (yaitu mempekerjakan orang lain untuk menanamkan pohon di lahan yang diinginkan).

Adapun maksud dan tujuan yang ingin dicapai dalam akad *al-Musaaqaah* tidak mungkin dilakukan melalui jalur *ijaarah*, sehingga karena itu, *al-Musaaqaah* diperbolehkan karena memang dibutuhkan.

Dengan begitu, karena *al-Mughaarasah* adalah tidak sah, maka bibit pohon yang ditanam adalah untuk pihak penanam (karena bibit itu memang miliknya), sedangkan pihak pemilik lahan mendapatkan biaya sewa *mitsl* tanahnya yang harus dibayarkan oleh pihak penanam. Sama seperti orang yang menjadi pihak penggarap dalam akad *al-Muzaara'ah* dengan upah sebagian dari hasil panen tanaman yang ada, lalu ada sebagian lahan yang ia telantarkan dan biarkan, maka ia juga berkewajiban membayar sewa *mitsl* sebagian lahan yang ia telantarkan dan biarkan itu.

Pernyataan ulama Hanabilah[1018] berkenaan dengan *al-Mughaarasah* adalah seperti berikut, apabila pemilik lahan memasrahkan lahannya kepada pihak penanam dengan kesepakatan lahan dan pohon yang ditanam dibagi di antara mereka berdua, maka transaksi ini tidak sah. Karena di dalamnya ada persyaratan atau ketentuan kedua belah pihak berjoin terhadap sesuatu yang sifatnya adalah asal (yaitu lahan dan pohon). Dengan kata lain, karena yang dibagi di antara mereka berdua adalah lahan dan pohonnya, maka oleh karena itu, tidak sah. Sama seperti halnya jika seandainya ia memasrahkan suatu pohon atau pohon kurma kepada pihak penggarap dengan ketentuan pohon dan buah yang dihasilkannya dibagi di antara mereka berdua. Atau sama seperti halnya ada ketentuan lahan dan hasil panen tanaman di bagi di antara kedua belah pihak dalam akad *al-Muzaara'ah*. Maka jika begitu, pihak penanam atau pihak penggarap berhak mendapat upah *mitsl*.

Akan tetapi, jika yang dilakukan adalah *al-Musaaqaah* terhadap pohon yang ia tanam dan ia bekerja menyirami dan merawat pohon itu

1017 *Mughnil Muhtaaj*, 2 hlm. 324; *Bujairmi Al-Khathiib*, 3 hlm. 167 dan halaman berikutnya.
1018 *Al-Mughnii*, 5 hlm. 380 dan halaman berikutnya.

sampai pohon itu berbuah dengan upah sebagian dari buahnya yang kadarnya ditentukan, maka itu sah. Karena di dalamnya, yang terjadi tidak lebih hanyalah pekerjaan pihak penggarap banyak sedangkan bagian yang didapatkannya sedikit.

Inilah sejumlah pendapat jumhur (ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah) yang menyatakan bahwa *al-Mughaarasah* adalah tidak sah, demi menjaga dan melindungi hak-hak kedua belah pihak. Juga karena banyaknya unsur ketidakpastian yang muncul dari penantian tumbuh dan besarnya pohon. Juga karena joinan yang ada adalah terhadap harta asal (tanah dan pohon. Dengan kata lain, karena yang dibagi di antara kedua belah pihak adalah harta asal yaitu tanah dan pohonnya) sama seperti joinan yang berlaku di antara dua orang terhadap harta modal dalam akad *al-Mudhaarabah* (dengan kata lain, termasuk yang ikut dibagi di antara kedua belah pihak adalah harta modal yang ada dalam akad *al-Mudhaarabah*, bukan hanya keuntungan yang didapatkan saja yang dibagi, dan ini adalah tidak boleh). Juga karena pekerjaan menanam pohon bukan termasuk ke dalam pekerjaan *al-Musaqaah* berdasarkan model *al-Musaaqaah* yang disyariatkan dalam Sunnah Nabawiyyah, sebagaimana juga tidak sah suatu akad *al-Musaaqaah* yang pohonnya masih kecil sedangkan jangka waktu yang ditentukan adalah sampai batas waktu yang biasanya pohon itu belum bisa berbuah.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[1019] mengatakan, pekerjaan untuk menumbuhkan pohon ada kalanya bisa dilakukan lewat akad *ijaarah*, yaitu seseorang menanamkan pohon untuk pemilik lahan dengan upah yang ditentukan. Atau bisa dilakukan lewat akad *al-Ji'aalah*, yaitu pihak penanam menanamkan pohon untuk pihak pemilik lahan dengan ketentuan ia mendapatkan bagian di dalam pohon yang tumbuh. Atau bisa dilakukan lewat akad *al-Mughaarasah*.

Akad *al-Mughaarasah* (yaitu pihak penanam menanamkan pohon untuk pemilik lahan dengan ketentuan ia mendapatkan bagian dari pohon itu, dari buahnya dan dari lahannya) sah dengan lima syarat, yaitu,

1. Yang ditanam pihak penanam adalah pohon yang memiliki akar kuat, bukan jenis tanaman pertanian (seperti gandum, padi dan lain sebagainya), bukan jenis tanaman yang tumbuhnya merambat di tanah (seperti mentimun, semangka dan lain sebagainya), juga bukan jenis tanaman sayur-sayuran.
2. Pepohonan yang ditanam harus satu varitas, atau paling tidak hampir sama dalam hal jangka waktu yang dibutuhkan untuk berbuah. Jika pepohonan yang ditanam tidak seperti itu dan perbedaannya sangat mencolok, maka tidak boleh.
3. Jangka waktunya tidak sampai bertahun-tahun lamanya. Maka oleh karena itu, jika jangka waktu yang ditentukan adalah sampai melebihi waktu yang dibutuhkan oleh pohon yang ada untuk bisa sampai berbuah, maka tidak boleh. Jika kurang dari itu, maka boleh. Sedangkan jika batas waktunya sampai pohon yang ada bisa berbuah, maka ada dua versi pendapat.
4. Pihak penanam mendapatkan bagian dari lahan yang ada dan dari pohonnya. Jika bagiannya hanya salah satunya saja, maka tidak boleh, kecuali jika bagian untuknya adalah sebagian dari pohon yang ada berikut tanah tempat di mana pohon yang menjadi bagiannya itu tumbuh di atasnya, maka itu boleh.
5. *Al-Mughaarasah* yang diadakan tidak di lahan yang diwakafkan, karena *al-Mughaarasah* adalah seperti jual beli.

1019 *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 281.

Perlu dicatat di sini, bahwa menurut ulama Malikiyyah, ada dua hal yang dilarang di dalam *al-Mughaarasah, al-Musaaqaah* dan *al-Muzaara'ah*, yaitu,

1. Di dalamnya ada ketentuan salah satu pihak mendapatkan sesuatu tertentu, sedangkan pihak yang lain tidak, kecuali sesuatu itu sedikit.
2. Di dalamnya dibarengi dengan adanya persyaratan atau ketentuan *salaf* atau *salam* (pesanan), seperti pihak pemilik lahan berkata kepada pihak penanam, "Aku serahkan uang seratus dinar ini kepadamu sebagai harga pesanan berupa kamu menanami kebun ini dengan pohon."

Jika ada akad *al-Mughaarasah* tidak sah, maka pihak pemilik lahan bisa memilih dua opsi, antara memberi pihak penanam nilai bibit pohon yang ia tanam, atau memerintahkannya untuk mencabutnya.

Kesimpulannya adalah, bahwa *al-Mughaarasah* sah apabila bagian untuk pihak penanam adalah sebagian dari buah yang dihasilkan pohon yang ditanam dengan kadar yang ditentukan, seperti *al-Musaaqaah*, sebagaimana yang disebutkan oleh ulama Hanabilah. *Al-Mughaarasah* juga sah jika pihak penanam menanam pohon yang ada dengan ketentuan pohon dan buahnya itu dibagi di antara kedua belah pihak sebagaimana yang dijelaskan oleh ulama Hanafiyyah. *Al-Mughaarasah* yang tidak sah karena di dalamnya berlaku ketentuan bahwa yang dibagi di antara kedua belah pihak adalah tanah dan pohonnya sekaligus, ini bisa diubah menjadi sah dengan sebuah strategi, yaitu melalui akad jual beli dan *ijaarah*, seperti pihak pemilik lahan sebut saja si A menjual separuh lahannya kepada pihak penanam sebut saja si B dengan harga berupa separuh bibit pohon yang akan ditanam, lalu si A mempekerjakan si B selama jangka waktu tiga tahun misalnya untuk mengerjakan bagiannya si A dengan upah berupa sesuatu yang sedikit, sebagaimana yang disebutkan oleh ulama Hanafiyyah.

Sementara itu, ulama Malikiyyah menganggap sah akad *al-Mughaarasah* dengan sejumlah syarat. Sedangkan ulama Syafi'iyyah menganggapnya batal dan tidak sah, karena tidak dibutuhkan.

PEMBAGIAN HARTA MUSYTARAK (HARTA MILIK BERSAMA DUA ORANG ATAU LEBIH)

Pembagian ada dua macam,

1. Pembagian barang (*qismatul a'yaan*, pembagian harta dan yang dibagi adalah barang atau bendanya).
2. Pembagian kemanfaatan (*al-Muhaaya'ah*, pembagian harta namun yang dibagi adalah pemanfaatan atau penggunaannya, bukan barang atau bendanya).

Masing-masing dari kedua macam pembagian ini terkait dengan pembagian harta *musytarak* (harta milik bersama dua orang atau lebih, sedangkan orang yang ikut memiliki bagian dalam harta itu disebut *syariik*).

A. PEMBAGIAN BARANG (QISMATUL A'YAAN ATAU QISMATUR RIQAAB)

1. DEFINISI AL-QISMAH (PEMBAGIAN), PENSYARIATANNYA, RUKUN DAN BENTUKNYA

a. Definisi al-Qismah

Al-Qismah dari segi bahasa artinya adalah, memilah dan memisahkan bagian, atau membedakan.

Sedangkan secara terminologi syara', para fuqaha memiliki sejumlah definisi *al-Qismah* yang kesemuanya memiliki kemiripan makna dan maksud.

Ulama Hanafiyyah mengatakan, *al-Qismah* adalah, menyatukan dan menggabungkan ba-

gian yang *syaa`i'* (masih tercampur dengan bagian lain) di tempat tertentu atau khusus.[1020]

Jurnal hukum materi nomor 1114 mendefinisikan *al-Qismah* seperti berikut, *al-Qismah* adalah, menentukan bagian yang masih *syaa`i'* (tercampur dengan bagian lain), yakni memilah dan memisahkan antara bagian satu dengan bagian yang lain yang sebelumnya masih tercampur, dengan suatu ukuran, seperti hasta, timbangan dan takaran. Atau, *al-Qismah* adalah, memisahkan sebagian bagian dari sebagian bagian yang lain dan pertukaran sebagian bagian dengan sebagian bagian yang lain. Karena bagian milik masing-masing *syariik* (orang yang ikut memiliki bagian pada sesuatu yang dibagi) tersebar di semua bagian-bagian sesuatu yang dibagi. Maka ketika terjadi pembagian, maka di dalam bagiannya berarti terdapat bagian miliknya dan bagian milik *syariik*-nya dalam bentuk tersebar di setiap bagian-bagiannya, maka terjadilah pertukaran di antara mereka berdua dengan masing-masing melepas separuh bagiannya dengan mendapatkan ganti, yaitu separuh bagian rekannya[1021] (gambarannya adalah seperti, ada satu kwintal gandum milik bersama dua orang sebut saja si A dan si B. Berarti pada setiap butiran gandum itu terdapat bagian milik si A dan bagian milik si B. Ketika satu kwintal gandum itu dibagi menjadi dua bagian, maka tentunya bagian milik si A mengandung bagian milik si B, begitu juga sebaliknya, bagian milik si B mengandung bagian milik si A. Karena pada setiap butiran gandum yang ada terdapat bagian milik si A dan bagian milik si B. Sehingga ketika satu kwintal gandum itu dibagi menjadi dua, maka terjadilah pertukaran antara si A dan si B dengan masing-masing melepaskan separuh bagiannya dengan mendapat ganti separuh bagian milik yang lain).

Unsur pertukaran (*al-Mubaadalah*) itu nampak jelas pada pembagian yang terjadi atas keinginan dan kesepakatan kedua belah pihak (*al-Qismah ar-Ridhaa`iyyah*). Adapun pada pembagian yang bersifat paksaan (*al-Qismah al-Jabriyyah*), maka itu terjadi berdasarkan permintaan kedua belah pihak kepada hakim, yang itu berarti juga mengandung kerelaan mereka berdua akan adanya pertukaran.

Pembagian mengandung unsur pertukaran (*al-Mubaadalah*), karena bagian yang didapatkan oleh masing-masing pihak, sebagiannya adalah memang miliknya sendiri namun sebagiannya lagi sebenarnya adalah milik rekannya, lalu ia mengambil sebagian yang milik rekannya itu sebagai pengganti sebagian miliknya yang terikut ke dalam bagian milik rekannya. Sehingga hal itu berarti sebuah pertukaran (*al-Mubaadalah*) dari satu sisi, dan sebuah pemisahan (*al-Ifraaz*, pemilaan) dari sisi yang lain. Unsur pemisahan dan pemilahan (*al-Ifraaz*) adalah yang nampak jelas pada pembagian sesuatu yang ditakar atau di timbang, karena tidak adanya keterpautan. Sedangkan unsur pertukaran adalah yang nampak jelas pada pembagian sesuatu yang tidak ditakar atau ditimbang, karena adanya keterpautan. Pertukaran bisa terjadi secara terpaksa, sebagaimana yang terjadi dalam kasus penjualan aset kekayaan orang yang berutang (untuk membayar utang-utangnya).

Sementara itu, ulama Malikiyyah mendefinisikan *al-Qismah* dengan definisi yang hampir mirip dengan definisi ulama Hanafiyyah. Definisi *al-Qismah* milik ulama Malikiyyah adalah, menentukan bagian masing-masing *syariik* (orang yang ikut memiliki bagian) pada sesuatu milik bersama yang masih tercampur (*musyaa'*, baik berupa harta tidak bergerak maupun yang lainnya), meskipun itu hanya berupa bentuk

1020 *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5, hlm. 264; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 178; *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 2; *Al-Lubaab*, juz 4, hlm. 91.
1021 *Al-Badaa`i'*, juz 7, hlm. 17.

kewenangan melakukan pentasharufan terhadap bagian yang ditentukan itu, sedangkan bendanya sendiri statusnya masih milik bersama. Definisi ini menurut mereka mencakup ketiga macam *al-Qismah* atau pembagian, yaitu pembagian *al-Muhaaya'ah, al-Muraadhaah* dan *al-Qur'ah*.[1022]

Sedangkan ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1023] memberikan sebuah definisi *al-Qismah* yang menurut penilaian saya adalah definisi yang paling jelas. Mereka mengatakan, *al-Qismah* adalah, membedakan dan memisahkan sebagian bagian dari sebagian bagian yang lain dengan membagi bagian-bagian itu dengan menggunakan timbangan atau yang lainnya.

b. Dasar pensyariatan al-Qismah

Ulama sepakat bahwa *al-Qismah* adalah boleh, karena memiliki dasar pensyariatan dalam Al-Qur`an dan hadits.

Allah SWT berfirman, *"Dan beritakanlah kepada mereka bahwa sesungguhnya air itu terbagi antara mereka (dengan unta betina itu); tiap-tiap giliran minum dihadiri (oleh yang punya giliran)."*[1024] Ayat ini menunjukkan bolehnya pembagian *al-Muhaaya`ah* (bergiliran di dalam menggunakan).

Allah SWT berfirman, *"Dan apabila sewaktu pembagian (harta pusaka) itu hadir kerabat (maksudnya kerabat yang tidak mempunyai hak warisan dari harta benda pusaka), anak yatim dan orang miskin, maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik."*[1025] Ayat ini berkenaan dengan pembagian harta pusaka.

Berkaitan dengan pembagian harta ghanimah, Allah SWT berfirman,

"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqaan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu."[1026]

Seperlima dari harta rampasan perang ini tidak bisa diketahui kecuali harus dengan cara membagi harta rampasan perang yang didapatkan itu.

Adapun landasan pensyariatan *al-Qismah* dari hadits, di antaranya adalah, hadits yang menceritakan pembagian yang dilakukan oleh Rasulullah saw. terhadap harta ghanimah perang Khaibar dan Hunain, juga hadits tentang pembagian warisan. Ini adalah sebagian di antara dalil yang menunjukkan hukum bolehnya *al-Qismah*.[1027]

Hal ini diperkuat lagi oleh kenyataan hidup manusia yang memang mutlak membutuhkan *al-Qismah*, supaya masing-masing dari *syariik* bisa melakukan berbagai pentasharufan tersendiri terhadap bagiannya, terbebas dari ikatan perpartneran atau perjoinan (kepemilikan bersama) yang membelenggu dan terlepas dari kondisi banyaknya "tangan" yang ikut memiliki.[1028]

c. Rukun al-Qismah, sebab dan syaratnya

Rukun *al-Qismah* adalah, tindakan yang karenanya pemilahan dan pemisahan di antara

1022 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 359 dan halaman berikutnya.
1023 *Haasyiyah Al-Baajuurii 'alaa Ibni Qasim*, juz 2, hlm. 351; *Al-Mughnii*, juz 9, hlm. 114; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 6, hlm. 364.
1024 Al-Qamar: 28.
1025 An-Nisaa`: 8.
1026 Al-Anfaal: 41.
1027 Lihat hadits-hadits tersebut pada kitab, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 178.
1028 *Al-Mughnii*, juz 9, hlm. 112.

bagian-bagian yang ada bisa terjadi, seperti dengan menakar, mengukur dan yang lainnya.

Sebab yang melatar belakangi dilakukannya *al-Qismah* atau pembagian adalah, adanya permintaan para *syariik* atau sebagian dari mereka yang menginginkan dirinya bisa menggunakan dan memanfaatkan miliknya secara khusus dan tersendiri. Seandainya tidak ada permintaan dari mereka, maka *al-Qismah* tidak sah.

Syarat suatu *al-Qismah* berlaku mengikat karena adanya permintaan salah satu *syariik* adalah, pembagian atau *al-Qismah* itu tidak menyebabkan sesuatu yang dibagi tidak bisa lagi digunakan atau difungsikan secara wajar. Atau dengan kata lain, pembagian yang dilakukan tidak sampai menghilangkan kemanfaatan, faedah atau kegunaan sesuatu yang dibagi secara wajar. Maka oleh karena itu, pagar, tempat pemandian atau rumah yang ukurannya terlalu kecil, tidak boleh dilakukan *al-Qismah* atau pembagian terhadapnya. Karena seandainya rumah yang ukurannya sudah kecil itu dibagi lagi, maka tentunya tidak akan bisa digunakan dan difungsikan lagi sebagai rumah tempat tinggal sebagaimana mestinya.[1029]

d. Sifat al-Qismah

Menurut fuqaha, sifat *al-Qismah* memiliki dua kemungkinan, yaitu *al-Ifraaz* atau *at-Tamyiiz* (pemilahan, pembedaan, pemisahan), dan *al-Bai'* (penjualan) atau *al-Mubaadalah* (pertukaran).

Ulama Hanafiyyah[1030] mengatakan, *al-Qismah* secara mutlak (baik *al-Qismah* atau pembagian terhadap sesuatu yang masuk kategori *mitsli* atau *qiimi*) mencakup dua sifat. *Pertama*, *al-Ifraaz* yaitu mengambil bagian yang memang itu adalah haknya yang asli, dan *kedua* adalah *al-Mubaadalah* (pertukaran), yaitu mengambil bagian yang sebenarnya adalah hak rekannya, akan tetapi ia mengambilnya sebagai ganti untuk sebagian haknya yang terikut ke dalam bagian milik rekannya itu. Karena bagian yang jatuh ke tangan masing-masing, sebenarnya sebagiannya adalah memang haknya sendiri dan sebagian lagi adalah hak rekannya, sehingga masing-masing mengambil sebagian hak rekannya sebagai ganti untuk sebagian haknya yang terdapat pada bagian yang jatuh ke tangan rekannya. Sehingga dengan begitu, *al-Qismah* atau pembagian mengandung dua unsur, pertama unsur *al-Mubaadalah* (pertukaran) dan yang kedua adalah unsur *al-Ifraaz* (pemisahan). Gambarannya adalah seperti, ada seratus butir telur milik bersama dua orang, si A dan si B. Berarti setiap butir telur sebagiannya adalah hak si A dan sebagian lagi adalah hak si B. Jika seratus telur itu dibagi di antara mereka berdua, dengan bagian masing-masing adalah lima puluh butir. Dengan begitu, lima puluh butir yang menjadi bagian si A, sebenarnya sebagiannya adalah hak si B, begitu juga sebaliknya, lima puluh butir yang menjadi bagian si B, sebenarnya sebagiannya adalah hak si A. Sehingga si A mengambil sebagian hak si B sebagai ganti sebagian haknya yang terikut ke dalam bagian si B, juga sebaliknya si B mengambil sebagian hak si A sebagai ganti sebagian haknya yang terikut ke dalam bagian si A. Itulah yang disebut *al-Mubaadalah* (pertukaran). Sehingga dengan begitu, *al-Qismah* atau pembagian dilihat dari satu sisi adalah *al-Ifraaz*, karena lima puluh butir yang menjadi bagian masing-masing dari keduanya sebagiannya memang asli haknya. Sedangkan dari sisi yang lain, mengandung unsur *al-Mubaadalah*, karena lima puluh butir yang menjadi bagian masing-masing dari keduanya sebagiannya adalah hak rekannya.

1029 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 178.

1030 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 178; *Al-Lubaab*, juz 4, hlm. 91; *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 2; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 26.

Unsur *al-Ifraaz* adalah yang lebih mencolok dan dominan dalam pembagian sesuatu yang masuk kategori *mitsli*, yaitu hal-hal yang diukur dengan timbangan, takaran, diukur dengan ukuran panjang, dan diukur dengan jumlah seperti telur dan lain sebagainya, karena tidak ada keterpautan antara bagian-bagiannya, sehingga salah satu pihak boleh mengambil bagiannya meskipun rekannya sedang tidak ada di tempat.

Sedangkan unsur *al-Mubaadalah* adalah yang lebih nampak dan dominan pada *al-Qismah* atau pembagian terhadap barang-barang selain *mitsli*, yakni barang-barang yang masuk kategori barang *qiimi*, seperti binatang, rumah dan berbagai jenis barang dagangan, karena adanya keterpautan di antara satuan-satuannya, sehingga salah satu pihak tidak boleh begitu saja mengambil bagiannya ketika rekannya sedang tidak ada.[1031]

Hanya saja, jika barang-barang yang menjadi milik bersama itu adalah sejenis, maka boleh dilakukan *al-Qismah* atau pembagian *al-Jabriyyah* (secara paksa), yakni pihak hakim memaksa untuk dilakukan pembagian jika ada salah satu pihak meminta dan menghendakinya. Karena di dalam pembagian barang-barang yang sejenis unsur *al-Ifraaz* di dalamnya lebih menonjol. Pembagian secara paksa juga bisa dilakukan terhadap barang-barang yang unsur *al-Mubaadalah* di dalam pembagiannya lebih menonjol dan dominan, sebagaimana yang ditetapkan dalam kasus penjualan aset-aset kekayaan milik orang yang berutang untuk digunakan melunasi utang-utangnya.

Namun apabila barang-barang yang menjadi milik bersama adalah berbeda-beda jenisnya, maka tidak boleh dilakukan pembagian secara paksa (*al-Qismah al-Jabriyyah*). Sehingga oleh karena itu, hakim tidak bisa memaksa untuk dilakukan pembagian, karena tidak dimungkinkan adanya *al-Mu'aadalah* (penyepadanan) di dalamnya. Di sini hanya boleh dilakukan pembagian atas keinginan dan persetujuan pihak-pihak yang ikut memiliki bagian (*al-Qismah ar-Radhaa'iyyah*), karena itu memang hak mereka.

Ulama Malikiyyah[1032] mengatakan, pembagian *al-Muraadhaah* (*qismah al-Muraadhaah*), yaitu pembagian yang dilakukan tanpa melalui cara *qur'ah* (undian), adalah seperti jual beli. Pembagian *al-Qur'ah* (*qismah al-Qur'ah*), yaitu pemisahan dan pembagian hak yang ada di dalam sesuatu yang bersifat *musyaa'* (milik bersama dan masih tercampur) di antara pihak-pihak yang ikut memiliki hak atau bagian, adalah bukan seperti jual beli. Pembagian *al-Muhaaya'ah* yang sasarannya adalah pembagian kemanfaatan dan kegunaan, adalah seperti *ijaarah* (sewa).

Ulama Syafi'iyyah[1033] mengatakan, *al-Qismah* atau pembagian adalah, memisahkan dua bagian dan membedakan dua hak. Kecuali jika di dalam pembagian itu terdapat *ar-Radd* (pemberian kompensasi), maka itu mengandung unsur jual beli. Seperti di salah satu sisi tanah milik bersama dua orang misalnya, terdapat sebuah sumur atau pohon yang tidak mungkin untuk dibagi. Maka pihak yang sumur atau pohon itu jatuh ke tangannya berdasarkan pembagian dengan cara diundi, ia memberi kompensasi kepada rekannya sesuai dengan nilai bagiannya dari sumur atau pohon itu.

Begitu juga, *al-Qismah* mengandung unsur jual beli jika di dalamnya terjadi *at-Ta'diil*

1031 Jurnal hukum materi nomor 1116 menyebutkan hal ini secara jelas. Di dalamnya disebutkan, *al-Qismah* dari satu sisi adalah *al-Ifraaz*, sedangkan dari sisi lain adalah *al-Mubaadalah*. Sebagimana materi nomor 1117 menyatakan, bahwa sisi *al-Ifraaz* di dalam pembagian barang-barang *mitsliy* adalah yang lebih nampak. Sedangkan materi nomor 1118 menyatakan, bahwa sisi *al-Mubaadalah* dalam pembagian barang-barang *qiimiy* adalah yang lebih nampak. Materi nomor 1119 menyebutkan tentang pembagian barang-barang *mitsliy*.

1032 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 660, 662, 664.

1033 *Haasyiyah Al-Baajuurii*, juz 2, hlm. 352-354; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 306.

(penyamaan, penyepadanan, penyesuaian) terhadap bagian dengan berdasarkan nilainya, seperti ada sebidang tanah milik bersama dua orang yang bagian-bagian tanah itu berbeda dan terpaut nilainya karena alasan tingkat kesuburannya atau karena alasan terletak dekat air, sementara bagian masing-masing dari keduanya adalah separuh. Namun sepertiga dari tanah itu karena tingkat kesuburannya sangat tinggi, nilainya sepadan atau sama dengan nilai dua pertiganya. Maka tanah itu dibagi dua bagian, bagian pertama adalah sepertiganya, dan bagian yang kedua adalah dua pertiganya. Sejauh yang saya ketahui, ini adalah pendapat yang paling cermat di antara pendapat-pendapat madzhab yang ada.

Ulama Hanabilah[1034] mengatakan, *al-Qismah* adalah, memisahkan hak dan membedakan di antara dua bagian. *Al-Qismah* bukanlah bentuk jual beli, karena *al-Qismah* tidak butuh kepada kata-kata *at-Tamliik* (pemilikan), di dalamnya tidak berlaku *syuf'ah,* bisa dimasuki unsur paksaan, berlaku mengikat dengan dikeluarkannya undian, dan salah satu bagian kadarnya tertentukan dengan kadar bagian yang lain. Sementara, jual beli tidak boleh mengandung hal-hal tersebut. Juga karena *al-Qismah* sudah berbeda dari jual beli, baik namanya maupun hukum-hukumnya. Maka oleh karena itu, *al-Qismah* bukanlah salah satu bentuk jual beli.

Perbedaan pendapat ini berkonsekuensi, bahwa jika memang *al-Qismah* bukanlah bentuk jual beli, maka berarti boleh membagi buah-buahan secara taksiran, boleh membagi sesuatu yang ditakar dengan cara ditimbang, boleh membagi sesuatu yang ditimbang dengan cara ditakar, dan kedua belah pihak boleh berpisah sebelum terjadi bentuk-bentuk *al-Qabdhu* (pemegangan, penyerahterimaan) yang berlaku di dalam jual beli. Namun jika kita mengatakan bahwa *al-Qismah* adalah sebuah bentuk jual beli, maka hukum-hukum tersebut berlaku berbalik.

Akan tetapi, apabila di dalam *al-Qismah* terjadi unsur *ar-Radd,* yaitu memberi ganti kepada *syariik*-nya atas hak *syariik*-nya itu yang masuk ke dalam bagiannya, maka berarti *al-Qismah* itu merupakan bentuk jual beli, namun hanya pada bagian yang di dalamnya terjadi *ar-Radd* (pada contoh yang telah disebutkan di bagian atas, adalah sumur atau pohon), sedangkan untuk sisanya (yaitu tanah menurut contoh tersebut) yang terjadi adalah *al-Qismah* yang bersifat *al-Ifraaz* (pemilahan, pemisahan dua bagian). Kesimpulannya adalah, bahwa *al-Qismah* menurut ulama Hanabilah adalah *al-Ifraaz,* kecuali jika di dalam *al-Qismah* itu terjadi *ar-Radd,* maka *al-Qismah* itu mengandung unsur jual beli, namun hanya terbatas pada bagian yang mengalami *ar-Radd* tersebut.

2. MACAM-MACAM AL-QISMAH

Di dalam madzhab-madzhab fiqh, *al-Qismah* adalah bermacam-macam. Karena setiap madzhab memandang *al-Qismah* dari sudut pandang yang berbeda.

Ulama Hanafiyyah[1035] mengatakan, *al-Qismah* ada dua macam,

1. ***Al-Qismah al-Jabriyyah*** (pembagian yang bersifat paksaan), yaitu *al-Qismah* atau pembagian yang dijalankan oleh hakim karena permintaan salah satu *syariik* (pihak yang ikut memiliki bagian di dalam sesuatu milik bersama). Seandainya hakim atau wakilnya melakukan pembagian dengan cara *qur'ah* (diundi), maka setelah ada undian yang keluar, tidak boleh ada sebagian pihak yang mengajukan penolakan.[1036]

1034 *Al-Mughnii,* juz 5, hlm. 114, 129; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 6, hlm. 365.

1035 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 19-23.

1036 *Raddul Mukhtaar,* juz 5, hlm. 184.

2. ***Al-Qismah ar-Ridhaa'iyyah*** (pembagian yang dilakukan sendiri oleh pihak-pihak yang ikut memiliki bagian secara sukarela). *Al-Qismah* atau pembagian ini dianggap sebagai salah satu bentuk akad yang memiliki rukun sama seperti akad-akad yang lain, yaitu ijab dan qabul. Sedangkan sasarannya adalah barang milik bersama yang boleh dilakukan kesepakatan untuk membaginya.[1037]

Masing-masing dari kedua macam *al-Qismah* di atas terbagi lagi menjadi dua,

1. ***Qismah tafriiq* atau *qismah fard*** (pembagian terhadap satuan-satuan harta milik bersama secara tersendiri dan menentukan bagian masing-masing di dalamnya, jadi pembagiannya dilakukan terhadap setiap satuan-satuan harta milik bersama secara tersendiri, tidak dengan cara digabungkan), yaitu mengkhususkan setiap bagian tertentu dari harta milik bersama untuk setiap pihak yang ikut memiliki bagian di dalamnya. Seperti ada sebuah rumah yang berukuran besar milik bersama tiga orang misalnya, lalu rumah itu dibagi di antara mereka bertiga, masing-masing mendapatkan sepertiga. Pembagian ini bisa diterapkan pada barang yang jika dibagi-bagi menjadi beberapa bagian tetap bisa dimanfaatkan sebagaimana mestinya, seperti barang yang pengukurannya dengan ditakar, barang yang pengukurannya dengan ditimbang dan barang yang pengukurannya dihitung persatuannya (seperti telur), baik apakah pembagian itu adalah pembagian *ar-Ridhaa'iyyah* (sukarela, dilakukan sendiri oleh pihak-pihak yang ikut memiliki bagian di dalam barang yang dibagi atas dasar sukarela dan keinginan sendiri), maupun *jabriyyah* (paksa, pembagian yang dilakukan hakim karena ada permintaan dari sebagian pihak yang ikut memiliki bagian di dalam barang yang dibagi).
2. ***Qismah jam'in*** (pembagian dengan cara menyatukan bagian masing-masing *syariik* pada suatu barang secara tersendiri, atau dengan kata lain, satuan-satuan harta milik bersama digabungkan menjadi satu lalu dibagi), yaitu menyatukan bagian masing-masing pihak di dalam suatu barang secara tersendiri.[1038] Seperti sesuatu yang menjadi milik bersama dua orang adalah kapas dalam jumlah tertentu misalnya, lalu mereka berdua membagi kapas itu, sehingga salah satunya mendapatkan sebagian dari kapas itu, sedangkan sisanya adalah bagian rekannya. Pembagian ini boleh dilakukan jika barangnya adalah sejenis, namun jika barangnya adalah dua jenis yang berbeda, maka tidak boleh. Maka oleh karena itu, pembagian ini boleh dilakukan terhadap barang-barang *mitsli*, yaitu barang yang pengukurannya dengan ditimbang, ditakar, atau dengan dihitung persatuannya. Namun jika barangnya terdiri dari dua jenis yang berbeda, maka ti-

1037 *Al-Qismah ar-Ridhaa'iyyah* menurut jurnal hukum materi nomor 1121 adalah, pembagian yang terjadi di antara beberapa pihak yang berbagi terhadap barang milik bersama atas dasar suka rela atau atas dasar kerelaan dan persetujuan semua pihak di hadapan hakim. Sedangkan *Qismah al-Qadhaa'* pada materi nomor 1122 adalah, pembagian yang dilakukan oleh hakim terhadap sesuatu milik bersama yang bersifat paksa dan sebagai bentuk keputusan hukum karena ada permintaan dari sebagian pihak yang akan mendapatkan bagian dari pembagian tersebut.

1038 Jurnal Hukum materi nomor 1115 menerangkan kedua jenis pembagian ini seperti berikut, *qismah at-Tafriiq* adalah, menentukan bagian masing-masing pihak yang masih tercampur di dalam satu barang milik bersama, seperti membagi suatu petak tanah di antara dua orang. *Qismah al-Jam'i* adalah, menyatukan bagian masing-masing pihak yang masih tercampur, disatukan di dalam setiap satuan dari satuan-satuan barang milik bersama, seperti membagi tiga puluh ekor kambing milik bersama di antara tiga orang, sehingga masing-masing mendapatkan bagian sepuluh ekor. (Sebelum dibagi, bagian masing-masing pihak, yaitu sepuluh ekor masih tercampur dan tersebar pada setiap satu ekor dari tiga puluh ekor kambing tersebut, lalu bagian masing-masing yang masih tercampur dan tersebar itu disatukan pada sepuluh ekor kambing).

dak boleh, seperti jika barangnya itu adalah *hinthah* dengan *sya'iir*, kapas dengan besi, walnut dengan badam, permata dengan yaqut.

Pembagian ini boleh diterapkan untuk harta berupa sejumlah unta, sejumlah sapi, atau sejumlah kambing, dan keterpautan yang sedikit di dalamnya dianggap tidak ada. Namun tidak boleh diterapkan jika harta yang ada terdiri dari dua jenis binatang yang berbeda, seperti jika harta itu adalah sejumlah kuda dan unta, atau sejumlah sapi dan kambing, karena salah satu pihak akan rugi.

Menurut Imam Abu Hanifah, jika harta itu berupa sejumlah rumah atau sejumlah lahan tanah, maka tidak boleh dibagi dengan *qismah al-Jam'i* demi menghindari kemudharatan. Karena antara rumah satu dengan rumah yang lainnya dan antara lahan satu dengan lahan yang lainnya terdapat keterpautan yang sangat mencolok dan besar, karena disebabkan perbedaan konstruksi bangunannya atau perbedaan letak lahan, maka oleh karena itu, dianggap tidak sejenis. Jadi pembagiannya harus dengan cara *qismah at-Tafriiq*, yaitu masing-masing rumah dibagi secara tersendiri.

Sedangkan menurut Muhammad dan Abu Yusuf, harta yang berupa sejumlah rumah atau sejumlah lahan boleh dibagi dengan *qismah al-Jam'i*, sedangkan keterpautan yang ada diatasi dengan cara dipersamakan dan disepadankan dengan nilainya. Berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyyah, jika harta yang ada berupa sebuah rumah dan sebuah lahan, atau berupa sebuah rumah dengan sebuah kios, maka tidak boleh dibagi dengan *qismah al-Jam'i*, akan tetapi cara pembagiannya adalah disendirikan, rumahnya dibagi secara tersendiri dan lahannya dibagi secara tersendiri juga, karena jenisnya berbeda.

Ulama Maikiyyah[1039] mengatakan, *qismah al-A'yaan* atau *qismah ar-Riqaab* (pembagian barang) ada dua macam, *qismah al-Muraadhaah* dan *qismah al-Qur'ah* (pembagian dengan undian).

1. ***Qismah al-Muraadhaah*** adalah, kedua belah pihak saling setuju bahwa masing-masing dari mereka berdua mengambil sesuatu dari barang milik bersama mereka berdua dan ia rela serta puas dengan apa yang diambilnya itu tanpa melalui pengundian. Pembagian ini seperti jual beli, sehingga jika memang ia telah rela dan puas dengan apa yang ia ambil, maka apa yang ia ambil itu menjadi hak miliknya. Ia tidak bisa mengembalikannya lagi kecuali atas persetujuan kedua belah pihak, sama seperti kasus *al-Iqaalah* (pembatalan akad atas keinginan salah satu pihak dan disetujui oleh pihak yang lain). Di sini tidak bisa dilakukan pengembalian terhadap apa yang telah diambil karena ada unsur *al-Ghabnu* (apa yang diambilnya ternyata lebih sedikit dari yang semestinya) kecuali jika sebelumnya mereka berdua menggunakan jasa pihak ketiga yang memiliki keahlian dalam menilai harga suatu barang (*muqawwim*). Pembagian ini boleh dilakukan terhadap barang yang sejenis, seperti sejumlah pakaian, maupun barang yang berbeda jenis, seperti pakaian dengan binatang.
2. ***Qismah al-Qur'ah***, yaitu memisahkan dan membagi hak yang bersifat *musyaa'* (tercampur) di antara pihak-pihak yang ikut memiliki bagian di dalamnya. Pembagian ini bukan seperti jual beli, berbeda dengan pembagian sebelumnya. Oleh karena itu, di sini bisa dilakukan pengembalian bagian yang telah diambil jika ternyata

1039 *Asy-Syarhush Shaghiir*, Juz 3, hlm. 662-664; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 284 dan halaman berikutnya.

ada unsur *al-Ghabnu*. Di dalam pembagian ini juga harus ada pihak ketiga sebagai *muqawwim*. Pihak yang tidak menyetujui pembagian ini bisa dipaksa. Pembagian ini hanya boleh diterapkan untuk barang yang serupa atau sejenis. Di sini juga tidak boleh ada penyatuan dan penggabungan di antara bagian dua orang.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[1040] mengatakan, *al-Qismah* ada tiga macam. Pertama, *al-Qismah* yang bagian masing-masing pihak dari barang yang dibagi adalah sama bentuk dan nilainya. Kedua, *al-Qismah* yang bagian masing-masing pihak dari barang yang dibagi adalah tidak sama bentuk dan nilainya dan tidak ada salah satu pihak yang harus memberi kompensasi kepada pihak lain. Ketiga, *al-Qismah* yang bagian masing-masing pihak dari barang yang dibagi adalah tidak sama bentuk dan nilainya, dan ada salah satu pihak yang harus memberi kompensasi kepada pihak lain.

1. ***Qismah al-Ifraaz*** (membagi bagian-bagian suatu barang, atau membagi beberapa barang yang serupa), yaitu memisahkan hak masing-masing *syariik*. Ini adalah pembagian yang bersifat pemisahan hak, sehingga bukan seperti bentuk jual beli. Pembagian ini bisa dilakukan terhadap barang yang jika dibagi dan dipilah-pilah, maka tetap bisa digunakan sebagaimana mestinya, seperti barang-barang *mitsli* berupa biji-bijian, sejumlah dirham, dan sejumlah minyak, sejumlah rumah yang sama bentuk konstruksi bangunan dan ukurannya, dan suatu lahan yang bagian-bagiannya sama (tidak ada sebagian dari lahan itu yang nilainya lebih tinggi dibandingbagian yang lain, seperti tidak ada bagian yang tingkat kesuburannya lebih tinggi daripada bagian yang lain misalnya). Pembagian ini bisa terjadi secara paksa (dilakukan oleh hakim atas permintaan sebagian *syariik*), sehingga jika ada salah satu pihak yang menginginkan pembagian, maka pihak yang lain mau tidak mau harus menerimanya, karena pembagian itu tidak merugikan dirinya. Maka selanjutnya pembagian itu dilakukan sesuai dengan kategori barangnya, jika barang yang akan dibagi adalah kategori barang yang diukur dengan timbangan, maka pembagiannya dilakukan dengan ditimbang, jika barang yang akan dibagi itu adalah kategori barang yang diukur dengan takaran, maka pembagiannya dengan ditakar, jika barang itu adalah kategori barang yang diukur dengan ukuran hasta (panjang), maka dibagi dengan diukur panjangnya, jika barang itu adalah kategori barang yang diukur dengan hitungan perbiji atau perbuah, maka dibagi dengan dihitung jumlahnya, dan semuanya disesuaikan dengan jumlah pihak yang berhak mendapatkan bagian, jika memang bagian masing-masing adalah sama, lalu dilakukan pengundian untuk menentukan bagian masing-masing pihak. Misalnya, jika barang itu adalah berupa beras sebanyak dua belas kwintal, sedangkan jumlah orang yang berhak mendapatkan bagian adalah empat orang dan bagian masing-masing adalah sama, maka caranya adalah beras dua belas kwintal itu dibagi menjadi empat bagian, masing-masing bagian adalah tiga kwintal, lalu masing-masing bagian itu disendirikan dan dipisahkan, lalu dilakukan pengundian untuk menentukan siapa yang mendapatkan tiga kwintal yang ini, siapa yang mendapatkan tiga kwintal yang itu, begitu seterusnya.
2. *Al-Qismah* atau pembagian yang di dalamnya harus dilakukan penyesuaian dan pe-

1040 *Haasyiyah Al-Baajuurii*, juz 2, hlm. 352-354; *Bujairmi Al-Khathiib*, juz 4, hlm. 341-344.

nyepadanan nilai bagian-bagian yang ada, karena barang yang dibagi ada bagian-bagiannya yang nilainya berbeda, supaya antara satu bagian dengan bagian yang lain bisa sama dan sepadan nilainya. Seperti barang yang dibagi adalah sebuah lahan yang ada bagian-bagiannya yang berbeda nilainya dengan bagian yang lain, karena faktor tingkat kesuburan misalnya, atau faktor letaknya yang dekat dengan air dan lain sebagainya, atau karena faktor perbedaan jenis tanaman yang ada di dalamnya, misalnya sebidang kebun yang sebagian tanamannya adalah pohon kurma sedangkan sebagian yang lain tanamannya adalah pohon anggur. Jika lahan atau kebun itu adalah milik bersama dua orang misalnya dan bagian masing-masing dari keduanya adalah sama, yaitu separuh, sementara nilai sepertiga dari lahan itu setara dengan nilai dua pertiganya karena faktor tingkat kesuburannya yang lebih baik misalnya, maka caranya adalah lahan itu dibagi menjadi dua bagian, satu bagian sepertiga, dan satu bagian lagi dua pertiga, lalu dilakukan pengundian untuk menentukan siapa yang mendapatkan bagian sepertiganya dan siapa yang mendapatkan bagian dua pertiga.

Pembagian ini bisa terjadi secara paksa, sehingga jika ada salah satu pihak yang meminta dan menginginkan dilakukan pembagian, maka pihak yang lain mau tidak mau harus bersedia, sama seperti pembagian sebelumnya. Namun jika memang dimungkinkan untuk membagi bagian yang nilainya lebih tinggi secara tersendiri dan bagian yang nilainya lebih rendah secara tersendiri, maka di sini tidak bisa ada paksaan terhadap salah satu pihak untuk melakukan penyesuaian dan penyamaan nilai seperti tersebut di atas.

Kedua belah pihak diharuskan untuk melakukan pembagian dengan cara pembagian seperti ini (pembagian nomor dua ini) jika barangnya adalah berupa sejumlah harta bergerak yang nilainya sama namun sifatnya berbeda, seperti sejumlah pakaian dari macam pakaian yang sama. Begitu juga, kedua belah pihak diharuskan untuk melakukan pembagian dengan cara pembagian ini, jika harta yang akan dibagi adalah semisal sejumlah kios yang ukurannya kecil-kecil dan berhimpitan serta bentuk bangunan dan ukurannya semuanya sama. Berbeda jika sejumlah kios itu adalah kios-kios yang besar atau kecil dan letaknya terpisah-pisah, karena adanya perbedaan fungsi dan penggunaan yang sangat mencolok sesuai dengan letak dan bentuk bangunannya.

3. ***Qismah ar-Radd***, yaitu pembagian yang di dalamnya terpaksa harus ada salah satu pihak yang memberi kompensasi dengan bentuk harta lain kepada pihak yang lain, seperti ada sebidang tanah milik bersama dua orang sebut saja si A dan si B, sementara pada salah satu sisi tanah itu terdapat sebuah pohon atau sumur misalnya yang tidak mungkin untuk dibagi dua, maka cara pembagiannya adalah, tanah itu dibagi dua, lalu dilakukan pengundian untuk menentukan bagian masing-masing, maka pihak yang mendapatkan bagian tanah yang di atasnya terdapat pohon atau sumur itu memberi kompensasi kepada rekannya sesuai dengan nilai bagiannya dari pohon atau sumur tersebut. Misalnya, bagian tanah yang di atasnya terdapat pohon atau sumur tersebut adalah jatuh ke tangan si A, sementara nilai harga pohon atau sumur tersebut adalah seribu dan bagiannya adalah separuh, yaitu lima ratus, maka si A harus memberi kompensasi kepada si B sesuai dengan kadar bagiannya dari pohon atau sumur tersebut, yaitu lima ratus. Di

dalam cara pembagian ini tidak berlaku hukum paksaan.

Cara pembagian nomor satu dianggap sebagai bentuk pembagian yang sifatnya adalah memisahkan dan memilah hak, sehingga tidak mengandung unsur jual beli. Sedangkan cara pembagian nomor dua dan tiga adalah pembagian yang mengandung unsur jual beli.

Berdasarkan uraian di atas, nampak bahwa *al-Qismah* atau pembagian menurut ulama Syafi'iyyah adalah sama seperti pembagian menurut ulama madzhab yang lain, yaitu bahwa macam-macam *al-Qismah* yang bersifat pokok ada dua macam, yaitu *qismah al-Ijbaar* (pembagian yang bersifat paksa) dan *qismah at-Taraadhii* (pembagian yang berdasarkan persetujuan dan keinginan kedua belah pihak atau pihak-pihak yang ikut memiliki bagian).

Sementara itu, ulama Hanabilah,[1041] sebagaimana ulama Hanafiyyah, mengatakan, *al-Qismah* ada dua macam,

1. ***Qismah at-Taraadhii***, pembagian ini tidak boleh dilakukan kecuali dengan persetujuan semua *syariik* (pihak yang ikut memiliki bagian), yaitu pembagian yang jika dilakukan maka akan menimbulkan suatu kerugian dan ada pihak yang harus memberi kompensasi kepada pihak yang lain, seperti jika harta milik bersama itu adalah sejumlah rumah yang ukurannya kecil, harta berupa sebuah tempat pemandian dan sebuah tempat penggilingan yang ukurannya kecil, atau harta berupa sejumlah kios yang saling berhimpitan dan sempit. Di sini tidak berlaku paksaan. Maka oleh karena itu, jika seandainya ada salah satu pihak meminta pembagian sebagiannya sebagai bandingan ganti untuk sebagian yang lain, maka pihak yang lain tidak bisa dipaksa dan tidak berkeharusan untuk menerima dan menyetujuinya. Karena masing-masing barang dari harta itu memiliki spesifikasi nama dan bentuk tersendiri.

   Pembagian ini serupa dengan pembagian *ar-Radd* (*qismah ar-Radd*) milik ulama Syafi'iyyah, dengan bukti bahwa ulama Hanabilah mengatakan, setiap sesuatu yang tidak mungkin dibagi dengan cara dipisah-pisahkan atau dengan cara dilakukan penyesuaian nilai, maka tidak boleh dibagi tanpa persetujuan semua *syariik*.

   Hukum *qismah at-Taraadhii* adalah seperti jual beli, sama seperti yang dikatakan oleh ulama Syafi'iyyah. Karena pihak yang mendapatkan bagian yang di dalamnya ada suatu kelebihan, maka ia harus memberi sejumlah harta kepada rekannya sebagai kompensasi untuk sebagian hak rekannya itu yang terikut ke dalam bagiannya, ini adalah sebuah bentuk jual beli, namun unsur jual beli ini hanya berlaku terbatas pada kelebihan yang ada (dalam contoh kasus yang disebutkan di atas adalah pohon atau sumur), sedangkan untuk harta yang lain (dalam contoh kasus di atas adalah tanah) tetap sebagai bentuk pemisahan hak atau bagian, sebagaimana yang telah kami jelaskan pada pembahasan tentang sifat *al-Qismah*.

   Jika pembagian ini adalah mengandung unsur jual beli, maka hal-hal yang tidak diperbolehkan dalam jual beli juga tidak diperbolehkan di sini, dan jika ada pihak yang tidak bersedia dilakukannya pembagian, maka ia tidak bisa dipaksa, berdasarkan sebuah hadits *marfuu'* yang diriwayatkan oleh Abdullah Ibnu Abbas r.a, *"Laa dharara wa laa dhiraara."*[1042]

1041 *Kasysyaaful Qinaa',* juz 6, hlm. 364-369.

1042 HR. Ahmad, Ibnu Majah dan Ad-Daraquthni. Imam An-Nawawi mengatakan, ini adalah hadits *hasan*. Hadits ini memiliki sejumlah jalur periwayatan yang antara satu dengan yang lainnya saling menguatkan.

2. ***Qismah al-Ijbaar*** (pembagian yang bisa terjadi secara paksa), yaitu pembagian suatu harta milik bersama yang tidak menimbulkan kerugian, baik bagi pihak-pihak yang ikut memiliki bagian di dalamnya maupun bagi sebagian pihak saja, juga tidak terjadi ada salah satu pihak yang berkeharusan untuk memberi kompensasi kepada pihak lain, seperti harta milik bersama berupa tanah yang luas dan dekat, atau seperti harta milik bersama berupa sebuah kebun dan sebuah rumah, atau seperti sebuah kios yang berukuran besar, dan lain sebagainya, baik apakah bagian-bagiannya adalah sepadan nilainya maupun tidak.

Pembagian ini bisa terjadi jika memang harta yang ada bisa dibagi dengan dilakukannya penyesuaian dan penyetaraan kadar bagian-bagian yang ada tanpa ada salah satu pihak yang harus memberikan kompensasi dengan harta lain kepada rekannya. Namun jika penyesuaian dan penyetaraan kadar bagian-bagian yang ada tersebut mengharuskan ada salah satu pihak yang memberikan kompensasi dengan harta lain kepada rekannya, maka unsur paksaan tidak berlaku di dalamnya, karena hal itu berarti sebuah bentuk *mu'aawadhah* (pertukaran), maka oleh karena itu, pihak yang tidak bersedia tidak bisa dipaksa, sebagaimana yang berlaku dalam bentuk-bentuk *mu'aawadhah* lainnya.

Misalnya adalah, pembagian harta yang ditakar atau harta yang ditimbang yang sejenis, seperti minyak berupa minyak wijen, minyak zaitun dan lain sebagainya, susu, sirup dan cuka, kurma dan anggur dan berbagai jenis biji-bijian dan buah-buahan yang ditakar. Apabila ada salah satu pihak menghendaki harta itu dibagi, lalu rekannya tidak setuju, maka mau tidak mau ia harus menerima harta itu dibagi, sekalipun statusnya adalah sebagai wali bagi pemilik bagian. Karena pembagian itu bisa menghilangkan suatu kondisi yang tidak mengenakkan yang disebabkan oleh status harta yang masih milik bersama serta mendatangkan kemanfaatan bagi masing-masing pihak. Karena jika harta itu telah dibagi, maka masing-masing bisa melakukan pentasharufan terhadap bagian masing-masing secara bebas sesuai yang diinginkan, atau bisa mengembangkannya dengan cara-cara yang diinginkan.

3. SYARAT-SYARAT AL-QISMAH

a. Syarat-syarat qismah at-Taraadhii

Ulama Hanafiyyah[1043] menetapkan sejumlah syarat di dalam *qismah at-Taraadhii* seperti berikut,

a. Pihak-pihak yang melakukan pembagian harus memiliki kelayakan dan kepatutan menurut hukum (*al-Ahliyyah*), yaitu berakal.

   Maka karena itu, orang gila dan anak kecil yang belum *mumayyiz* tidak boleh melakukan pembagian. Karena *al-Qismah* atau pembagian adalah suatu akad yang memiliki potensi antara merugikan atau memberi kemanfaatan, juga di dalamnya terkandung unsur jual beli, maka di dalamnya berlaku syarat-syarat yang berlaku dalam jual beli.

   Menurut ulama Hanafiyyah, baligh bukan termasuk syarat di sini. Maka karena itu, anak kecil yang sudah *mumayyiz* boleh melakukan *al-Qismah* atas izin walinya. Begitu juga, bolehnya melakukan *al-Qismah* tidak disyaratkan harus Islam, laki-laki dan berstatus merdeka. Maka oleh karena itu, *al-Qismah* boleh dilakukan oleh orang kafir dzimmi, perempuan, budak *mukaatab* dan budak yang diberi izin oleh majikannya. Karena mereka boleh dan sah melakukan transaksi jual beli.

1043 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 18, 19, 22.

b. Orang yang melakukan *al-Qismah* harus orang yang ikut memiliki hak atau orang yang memiliki kewenangan (perwalian) atas pihak yang ikut memiliki hak.

Maka karena itu, *al-Qismah* tidak boleh dilakukan oleh selain mereka berdua.

Jadi, orang yang melakukan *al-Qismah* adalah orang yang pada waktu dilakukan pembagian, ia ikut memiliki harta yang akan dibagi. Jika tidak, maka pembagian tidak boleh. Karena *al-Qismah* adalah memisahkan antara bagian satu dengan bagian yang lain, dan pertukaran antara bagian yang satu dengan bagian yang lain, dan semua itu tidak sah kecuali terhadap sesuatu yang memang dimiliki.[1044]

Berdasarkan hal ini, maka menurut ulama Hanafiyyah, tidak sah membagi sejumlah harta milik bersama beberapa orang yang masih dalam bentuk utang sebelum adanya *al-Qabdhu* (sebelum harta itu benar-benar sudah ada di tangan). Karena harta yang masih dalam bentuk utang hukumnya adalah seperti belum ada, keberadaannya hanya sebatas nama saja, sementara sesuatu yang dibagi harus sudah ada wujud atau barangnya.

Berdasarkan hal ini juga, pembagian orang *fudhuuli* (orang lain yang tidak memiliki kewenangan apa-apa, statusnya bukan sebagai wali, wakil atau *washi*) statusnya ditangguhkan dan digantungkan kepada adanya izin dan persetujuan, baik berupa ucapan maupun tindakan.

Orang yang memiliki kewenangan (perwalian) dalam hal harta atas anak kecil, orang gila atau orang idiot yang ikut memiliki bagian di dalam harta yang dibagi, juga bisa melakukan *al-Qismah,* yaitu ayah atau *Washi* (seseorang yang diberi mandat untuk mengasuh dan mengurus perkara dan harta anak yatim) yang ditunjuk oleh ayah, kakek atau *Washi* yang ditunjuk oleh kakek. Perwalian yang dimaksud di sini adalah perwalian harta, sehingga orang yang memegang perwalian harta atas anak kecil, orang gila dan orang idiot yang memiliki bagian hak dalam harta yang dibagi, maka ia bisa melakukan pembagian atas nama orang yang berada di bawah perwaliannya. Patokannya di sini adalah, bahwa setiap orang yang memiliki kewenangan (perwalian) untuk melakukan jual beli atas nama orang yang berada di bawah perwaliannya, maka ia juga memiliki kewenangan untuk melakukan pembagian atas nama orang yang berada di bawah perwaliannya juga.

Adapun *Washi* yang ditunjuk oleh ibu, *Washi* yang ditunjuk oleh saudara laki-laki, atau *Washi* yang ditunjuk oleh *'amm* (paman dari pihak ayah), maka ia hanya boleh melakukan pembagian jika harta yang akan dibagi adalah harta bergerak. Adapun jika harta itu adalah harta tidak bergerak, maka tidak boleh. Karena mereka hanya memiliki kewenangan melakukan jual beli harta milik orang yang berada di bawah perwaliannya jika harta itu adalah harta bergerak, bukan harta tidak bergerak.

Seorang pelaksana wasiat orang yang meninggal dunia tidak boleh melakukan pembagian atas nama orang yang diberi harta wasiat tersebut (*al-Muushaa lahu*), karena ia tidak memiliki perwalian atas orang tersebut (misalnya ada suatu harta milik bersama dua orang, sebut saja si A dan si B. Lalu sebelum si A meninggal dunia, ia berwasiat kepada si C supaya bagiannya di dalam harta itu diberikan kepada si D (*al-Muushaa lahu*), maka si

1044 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 24; Jurnal Hukum materi nomor nomor, 1123, 1125, 1126.

C tidak bisa melakukan pembagian harta itu atas nama si D). Begitu juga pihak ahli waris tidak bisa melakukan pembagian atas nama *al-Muushaa lahu* (dalam contoh kasus di atas, ahli waris si A tidak bisa melakukan pembagian harta itu atas nama si D), karena mereka tidak memiliki perwalian atas dirinya, sebab *al-Muushaa lahu* statusnya adalah seperti salah seorang ahli waris. Begitu juga, sebagian ahli waris tidak bisa melakukan pembagian atas nama sebagian ahli waris lainnya, karena tidak ada hubungan perwalian di antara mereka.

c. Hadirnya semua *syariik* (semua pihak yang ikut memiliki bagian di dalam harta yang akan dibagi) atau wakil mereka. Oleh karena itu, jika pembagian *at-Taraadhii* dilakukan, sementara ada salah satu di antara mereka tidak hadir, maka *al-Qismah* atau pembagian tidak sah dan dibatalkan. Ini adalah di dalam pembagian *at-Taraadhii*. Adapun di dalam pembagian yang dilakukan oleh hakim, meskipun ada salah satu di antara mereka yang tidak hadir, maka pembagian itu tetap berlaku dan tidak bisa dibatalkan.

d. Semua *syariik* setuju dan menerima pembagian yang mereka lakukan sendiri itu, jika mereka memang orang yang memiliki kelayakan dan kepatutan (*al-Ahliyyah*) untuk memberikan persetujuan secara hukum, atau persetujuan orang yang menggantikan posisi mereka. Maka oleh karena itu, jika tidak ada persetujuan, maka pembagian tidak sah. Makanya, jika seandainya di antara para ahli waris terdapat seorang ahli waris yang masih kecil sementara tidak ada orang yang menjadi *Washi* untuknya, atau terdapat seorang ahli waris dewasa yang sedang tidak hadir, lalu mereka melakukan pembagian, maka pembagian itu batal. Karena *al-Qismah* atau pembagian mengandung unsur jual beli, sebagaimana yang telah disebutkan di bagian terdahulu. Pembagian *at-Taraadhii* menurut ulama Hanafiyyah adalah lebih mirip dengan jual beli, dan sebagaimana jual beli tidak sah kecuali atas dasar saling setuju, maka begitu juga *al-Qismah* tidak sah kecuali dengan adanya saling setuju.

Jika memang ada salah satu *syariik* yang belum termasuk orang yang memiliki kelayakan dan kepatutan untuk memberikan persetujuan, seperti anak kecil atau orang gila, maka digantikan oleh walinya atau orang yang menjadi *Washi* untuknya. Apabila anak kecil atau orang gila itu tidak memiliki wali atau *Washi*, maka masalahnya digantungkan dan diserahkan kepada kewenangan hakim untuk selanjutnya ia menunjuk seorang *Washi* supaya pembagian yang dilakukan adalah atas sepengetahuan *Washi* tersebut.[1045]

Begitu juga, ulama Syafi'iyyah[1046] mengatakan, di dalam pembagian *at-Taraadhii* dengan berbagai bentuknya disyaratkan adanya persetujuan semua *syariik* meskipun setelah keluarnya undian sekalipun. Seandainya terbukti adanya kekeliruan atau ketidakadilan di dalam pembagian *al-Ijbaar* atau pembagian *at-Taraadhii* yang dengan cara *al-Ifraaz* (memisahkan bagian masing-masing), maka pembagian itu batal. Namun jika pembagian itu dengan cara penyesuaian dan penyetaraan bagian dengan berdasarkan nilainya atau dengan *ar-Radd* (ada salah satu *syariik* yang harus memberikan kompensasi kepada *syariik* lainnya), maka tidak batal, karena pembagian dengan cara seperti itu adalah seperti bentuk jual beli.

1045 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 180; Jurnal Hukum materi nomor 1138.

1046 *Bujairmi Al-Khathiib*, juz 4, hlm. 344.

b. Syarat-syarat pembagian al-Ijbaar atau at-Taqaadhii (melalui jalur pengadilan)

1) Ada permintaan salah satu atau semua syariik kepada hakim untuk melakukan pembagian harta milik mereka bersama

Maka oleh karena itu, pembagian ini tidak bisa dilakukan tanpa ada permintaan sama sekali. Karena pembagian itu berarti bentuk pentasharufan terhadap hak milik orang lain, dan secara syara' melakukan pentasharufan terhadap hak milik orang lain adalah sesuatu yang dilarang.[1047] Dan jika ada suatu harta milik bersama dua orang misalnya, lalu salah seorang *syariik* mengajukan permintaan pembagian, sementara rekannya tidak setuju, maka harta milik bersama mereka berdua itu tetap bisa dibagi, jika memang harta itu bisa untuk dibagi,[1048] demi menghindari kemudharatan, sama seperti kepemilikan berdasarkan hak *syuf'ah*.

Namun jika harta milik bersama itu tidak bisa dibagi, maka para *syariik* bergantian menggunakan harta itu melalui cara giliran (*al-Muhaaya'ah*).

Kesimpulannya adalah, pembagian itu harus dilakukan jika ada permintaan, kecuali jika pihak yang mengajukan permintaan dilakukannya pembagian itu memiliki maksud tidak baik, maka tidak boleh dilakukan, sebagaimana yang akan kami jelaskan pada syarat yang kedua berikut ini.

2) Pembagian yang dilakukan tidak menimbulkan kemudharatan

Ini adalah untuk pembagian *at-Tafriiq* (pemisahan hak atau bagian masing-masing, harta yang ada dipecah menjadi beberapa bagian). Karena jika pembagian itu menimbulkan kemudharatan, maka kemanfaatan yang diinginkan dari harta itu tidak bisa tercapai.

Syarat ini bisa nampak jelas dengan mengetahui karakter harta yang akan dibagi itu sendiri. Dalam kaitannya dengan hal ini, harta ada dua macam,[1049]

- Harta yang jika dibagi, maka tidak ada masalah dan tidak menimbulkan kerugian, akan tetapi justru sebaliknya, memberi kemanfaatan kepada kedua belah pihak. Seperti harta yang ditimbang, ditakar, atau dihitung perbiji atau persatuannya. Maka, pembagian *at-Tafriiq* bisa terjadi secara paksa dan hakim bisa memaksa *syariik* yang tidak setuju untuk mau tidak mau harus tetap menerimanya, demi menciptakan kemaslahatah semua *syariik*.
- Harta yang jika dibagi, maka akan menimbulkan mudharat atau kerugian. Jika kemudharatan itu menimpa masing-masing *syariik*, maka pembagian *al-Ijbaar* tidak bisa dilakukan, seperti harta milik bersama dua orang yang terdiri dari sebuah mutiara, sebuah yaqut, sehelai pakaian, sebuah pelana, sebuah busur dan sebuah Al-Qur`an, atau harta milik bersama yang terdiri dari sebuah tenda dan sebuah tembok, atau sebuah tempat pemandian dan sebuah rumah, atau sebuah kios kecil, atau harta milik bersama yang terdiri dari seekor kuda, seekor unta, seekor kambing dan seekor lembu. Karena kemudharatan atau kerugian yang ada jika dilakukan pembagian menimpa kedua belah pihak *syariik*, sementara hakim tidak memiliki hak untuk memaksa seseorang menanggung kemudharatan.

Namun jika kemudharatan yang terjadi jika dilakukan pembagian itu hanya menimpa salah satu pihak saja, seperti sepetak ta-

1047 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 179; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 18, 22, 28; Jurnal Hukum materi nomor 1129, 1130.

1048 Harta milik bersama yang bisa dibagi adalah, jika harta itu dibagi, maka kemanfaatan yang diinginkan dari harta itu tetap bisa didapatkan. Jurnal Hukum materi nomor 1131.

1049 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 19-21; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 268 dan halaman berikutnya.

nah milik bersama dua orang sebut saja si A dan si B, namun bagian si A hanya sedikit, sedangkan bagian si B lebih banyak. Maka jika yang mengajukan permintaan pembagian adalah pihak yang memiliki bagian lebih banyak, yaitu si B, maka pembagian itu harus dilaksanakan, demi menghilangkan status milik bersama dari tanah itu dan demi menolak kemudharatan. Karena jika tanah itu dibagi, maka si B akan bisa lebih bebas dan leluasa memanfaatkan bagiannya, maka oleh karena itu, keinginanya itu dikabulkan. Karena hak seseorang tidak bisa dibatalkan hanya karena ada pihak lain yang mengalami kemudharatan. Namun jika yang mengajukan permintaan pembagian adalah pihak yang memiliki bagian sedikit, yaitu si A, maka di sini ada dua versi pendapat. Pendapat pertama milik Al-Hakim *Asy-Syahiid* dalam kitab *Mukhtashar*-nya yang bernama, *"Al-Kaafii,"* menyatakan, permintaan itu tetap dikabulkan, karena hal itu tidak akan merugikan pihak yang memiliki bagian lebih banyak, bahkan justru sebaliknya, yaitu menguntungkannya, sementara pihak yang memiliki bagian sedikit telah rela untuk mengalami kerugian, karena dirinya lah yang mengajukan dilakukannya pembagian tersebut, maka pembagian itu harus dilakukan. Pendapat kedua milik Al-Qaduri, yaitu permintaan itu tidak bisa dikabulkan, karena dengan dirinya mengajukan permintaan dilakukannya pembagian, berarti dirinya telah bersikap keras kepala, karena dirinya hanya memiliki bagian sedikit, sementara jika tanah itu dibagi, maka itu murni merugikan dirinya. Maka oleh karena itu, permintaannya itu dianggap tidak ada, sementara pembagian *al-Ijbaar* tidak boleh dilakukan tanpa adanya permintaan. Ini adalah pendapat yang lebih shahih.

Jika bagian masing-masing kedua belah pihak hanya sedikit jika harta milik bersama mereka berdua dibagi, maka hakim tidak boleh membaginya kecuali berdasarkan kerelaan dan persetujuan kedua belah pihak. Karena pemaksaan dalam pembagian tujuannya adalah untuk mengoptimalkan kemanfaatan harta yang dibagi, sementara jika ternyata bagian masing-masing kedua belah pihak hanya sedikit jika harta milik bersama mereka berdua itu dibagi, yang terjadi justru sebaliknya, yaitu kemanfataan harta itu tidak bisa didapatkan. Namun jika mereka berdua setuju dan rela untuk dilakukan pembagian, maka pembagian baru bisa dilakukan, karena itu memang hak mereka berdua dan mereka berdua tentunya adalah yang lebih paham dan lebih tahu tentang urusan mereka berdua.[1050]

Pendapat ulama Syafi'iyyah dalam masalah pembagian yang menimbulkan kerugian dan pembagian *al-Ijbaar* tidak terlalu jauh berbeda dengan pendapat ulama Ḥanafiyyah. Ulama Syafi'iyyah[1051] mengatakan, suatu harta yang jika dibagi, maka kemudharatan yang diakibatkannya besar, maka jika kemanfaatan atau fungsi yang dimaksudkan dari harta itu hilang secara total, seperti harta milik bersama berupa sebuah permata dan sebuah baju yang mahal, maka hakim harus melarangnya, akan tetapi harta itu digunakan oleh para *syariik* secara bergiliran.

Namun jika kemanfaatan atau fungsinya itu tidak hilang secara keseluruhan, seperti hanya berkurang kemanfaatannya, misalnya sebuah pedang, jika pedang itu, dipatahkan menjadi dua, maka kemanfaatannya akan berkurang, atau kemanfaatan yang dimaksudkan tidak bisa dicapai, seperti sebuah tempat pemandian dan sebuah kios yang berukuran kecil, maka hakim tidak melarang mereka untuk membaginya, namun juga tidak mengabulkan permintaan un-

1050 *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab,* juz 4, hlm. 94 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 28.

1051 *Bujairmi Al-Khathiib,* juz 4, hlm. 340 dan halaman berikutnya.

tuk melakukan pembagian jika ada salah satu pihak yang mengajukannya karena hal itu akan berujung pada penyia-nyiaan harta.

Seandainya ada harta milik bersama dua orang misalnya, sebut saja si A dan si B, sementara bagian si A sedikit, sedangkan bagian si B lebih banyak, maka jika yang mengajukan permintaan pembagian itu adalah pihak yang memiliki bagian lebih banyak, yaitu si B, maka pembagian harus dilaksanakan dan si A mau tidak mau harus menerimanya. Namun jika sebaliknya, yaitu yang mengajukan permintaan pembagian adalah pihak yang memiliki bagian lebih sedikit yaitu si A, maka pembagian itu tidak bisa dilakukan.

Begitu juga, ulama Hanabilah[1052] mengatakan, hakim bisa melakukan pembagian *al-Ijbaar* (secara paksa, mau tidak mau pihak yang menolak harus menerima pembagian itu) jika harta milik bersama yang ada bisa untuk dibagi dan masing-masing pihak tetap bisa memanfaatkannya dalam keadaan terbagi. Dengan kata lain, menurut ulama Hanabilah, supaya *al-Qismah* atau pembagian itu sah, maka harus tidak menimbulkan kemudharatan atau kerugian. Jika *al-Qismah* itu menimbulkan kemudharatan, maka pihak yang menolak tidak bisa dipaksa, berdasarkan hadits, *"Laa dharara wa laa dhiraara."*

Kemudharatan atau kerugian yang menjadikan pembagian tidak boleh dilakukan menurut Imam Asy-Syafi'i dan Imam Ahmad adalah, jika harta milik bersama itu dibagi, maka nilai bagian masing-masing akan mengalami penurunan dibandingkan jika ketika harta itu belum dibagi dan masih berstatus milik bersama, baik apakah mereka tetap bisa memanfaatkannya dalam keadaan terbagi maupun tidak. Karena terjadinya penurun dan berkurangnya nilai sudah termasuk bentuk kemudharatan, sementara kemudharatan harus dihilangkan.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[1053] mengatakan, jika harta milik bersama (harta *musytarak*) itu memungkinkan untuk dibagi tanpa menimbulkan kemudharatan, seperti tanah dan yang lainnya, maka pihak yang menolak dipaksa untuk menerima pembagian tersebut.

Adapun jika harta *musytarak* itu tidak bisa dibagi, seperti sebuah kios, rumah kecil dan pedang misalnya, maka caranya adalah dengan menjualnya terlebih dahulu, lalu harga hasil penjualannya dibagi di antara para *syariik* sesuai dengan kadar bagiannya. Pihak yang menolak dipaksa untuk menerima penjualan itu dengan empat syarat, yaitu,

- Pihak *syariik* yang menginginkan harta *musytarak* itu dijual, jika bagiannya ia jual secara tersendiri tanpa menyertakan bagian rekannya, maka nilainya turun. Namun jika nilai bagiannya tidak turun atau tidak berkurang jika dijual secara tersendiri tanpa menyertakan bagian rekannya, maka rekannya yang menolak dilakukan penjualan harta *musytarak* itu tidak bisa dipaksa, karena tidak ada kemudharatan atau kerugian bagi pihak *syariik* yang menginginkan penjualan tersebut. Sebagaimana pihak yang menolak dilakukannya penjualan itu juga tidak bisa dipaksa jika harta milik bersama itu bisa untuk dibagi, yakni berupa harta *mitsli*.
- Pihak *syariik* yang menolak, ia tidak memberikan komitmen untuk menanggung kekurangan nilai harga yang terjadi tersebut.
- Pihak *syariik* yang menginginkan dilakukannya penjualan tersebut, bagiannya tidak bisa ia miliki secara tersendiri. Jika

1052 *Al-Mughnil*, juz 5, hlm. 115 dan halaman berikutnya.

1053 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 678 dan halaman berikutnya; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 285.

bisa ia miliki secara tersendiri dan ia ingin menjualnya, namun rekannya tidak bersedia ikut menjual bagiannya bersamanya, maka ia tidak bisa dipaksa untuk melakukan penjualan bersamanya. Berdasarkan hal ini, maka apabila ada harta milik bersama dua orang misalnya, dan harta itu mereka miliki berdua melalui jalur warisan, atau pembelian atau yang lainnya, maka pihak yang menolak dilakukannya penjualan itu bisa dipaksa untuk menerimanya.

- Harta *musytarak* (harta milik bersama) itu dimiliki tidak untuk diinvestasikan, maksudnya tidak untuk disewakan, atau tidak dibeli untuk diperniagakan. Jika harta *musytarak* itu dimiliki untuk disewakan atau mereka membelinya untuk dimanfaatkan untuk selain disewakan seperti untuk diperniagakan misalnya menurut pendapat yang *mu'tamad*, maka pihak yang menolak dilakukannya penjualan tidak bisa dipaksa untuk melakukan penjualan bersama rekannya yang menginginkan dilakukannya penjualan itu.

3) Pembagian itu harus adil

Karena pembagian atau *al-Qismah* adalah memisahkan antara bagian satu dengan bagian yang lain dan pertukaran antara bagian satu dengan bagian yang lain. Sedangkan pertukaran harus dilandasi saling setuju, maka oleh karena itu, jika terjadi ketidakadilan, maka berarti tidak ditemukannya unsur saling setuju dan tidak ada yang namanya pemisahan bagian secara sempurna, karena masih ada sebagian dari harta yang dibagi itu yang berstatus milik bersama (yaitu sebagian milik pihak yang dizalimi yang diikutkan ke bagian pihak lain oleh karena ketidakadilan dalam pembagian), maka pembagian itu harus diulang.[1054]

Berdasarkan hal ini, jika dalam pembagian yang dilakukan itu ditemukan adanya kekeliruan atau kekurangan pada salah satu bagian yang begitu mencolok, maka pembagian itu batal.

4) Harta musytarak atau harta milik bersama di dalam pembagian dengan cara pembagian al-Jam'u[1055] harus dari jenis yang sama

Seperti harta yang masuk kategori harta *mitsli* berupa gandum, kapas atau buah walnut. Jika harta *musytarak* itu dari berbagai jenis yang berbeda, seperti gandum *hinthah* dengan gandum *sya'iir*, kapas dengan besi, buah walnut dengan kacang badam, sejumlah permata dengan sejumlah batu yaqut, berbagai macam binatang seperti kuda dengan unta, maka pembagian *al-Jam'u* itu tidak boleh. Karena pembagian *al-Jam'u* ketika harta yang ada adalah sejenis, fungsinya adalah sebagai sarana untuk mencapai maksud dan tujuan yang diinginkan dari harta tersebut, yaitu penyempurnaan dan pengoptimalan kemanfaatan sesuatu yang dimiliki. Dan jika harta tersebut terdiri dari berbagai jenis harta yang berbeda, maka yang terjadi justru sebaliknya.

Begitu juga jika harta *muystarak* itu berupa sejumlah rumah, beberapa petak tanah dan sejumlah kebun kurma, maka menurut Imam Abu Hanifah tidak boleh dibagi dengan pembagian *al-Jam'u* (seperti jumlah rumah tersebut adalah empat milik dua orang sebut saja si A dan si B, lalu dibagi dengan cara dua rumah yang ini untuk si A dan dua rumah lainnya un-

1054 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 26; Jurnal Hukum materi nomor 1127.

1055 Sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas, pembagian *al-Jam'u* adalah, menyatukan bagian masing-masing pada barang tertentu dari harta milik bersama secara tersendiri. Dengan kata lain, satuan-satuan harta milik bersama yang ada digabungkan lalu baru dibagi. Seperti ada sepuluh ekor kambing milik bersama dua orang, lalu kesepuluh ekor kambing itu disatukan dan digabungkan lalu dibagi.

tuk si B, ini tidak boleh) karena adanya keterpautan yang sangat mencolok antara rumah satu dengan rumah lainnya atau antara petak tanah satu dengan petak tanah lainnya, karena perbedaan bentuk dan ukuran bangunan serta letaknya, maka oleh karena itu hukumnya dianggap sama seperti dua jenis yang berbeda. Karena yang diperhitungkan dan dimaksudkan dalam kaitannya dengan rumah dan tanah adalah makna atau nilainya, maka oleh karena itu, menurut Imam Abu Hanifah pembagiannya harus dengan cara pembagian *at-Tafriiq* (yaitu masing-masing rumah atau masing-masing petak tanah dibagai secara tersendiri).[1056]

Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) mengatakan, harta milik bersama yang terdiri dari sejumlah rumah atau lain sebagainya itu bisa dibagi dengan pembagian *al-Jam'u,* karena harta itu dari jenis yang sama dari sisi bentuk dan fungsi asal sebagai tempat tinggal, meskipun jika dilihat dari sisi yang lain bisa dikatakan jenisnya berbeda-beda. Sedangkan keterpautan yang ada bisa disesuaikan dan disepadankan dengan berdasarkan nilainya, dan masalahnya diserahkan kepada kewenangan hakim untuk mengambil kebijakan yang sesuai dengan kemaslahatan (misalnya, harta itu berupa enam buah rumah milik bersama dua orang sebut saja si A dan si B, namun nilai empat rumah di antaranya sepadan dengan nilai dua rumah yang lain, maka keenam rumah itu dibagi dua bagian, satu bagian terdiri dari empat rumah dan bagian yang lain terdiri dari dua rumah).

Para Imam madzhab Hanafi sepakat bahwa jika harta *musytarak* itu adalah terdiri dari dua bilik, maka bisa dibagi dengan pembagian *al-Jam'u*, baik apakah dua bilik itu berhimpitan maupun terpisah.[1057]

Inilah keterangan yang diutarakan oleh para ulama madzhab Hanafi terdahulu. Adapun pada masa kita sekarang ini, rumah tempat tinggal dan bilik sama seperti *ad-Daar* (komplek yang terdiri dari beberapa bangunan bilik), yaitu antara rumah satu dengan rumah lainnya terdapat keterpautan yang sangat menonjol, maka karena itu, jika harta *musytarak* itu terdiri dari beberapa rumah, maka tidak bisa dibagi dengan pembagian *al-Jam'u,* akan tetapi harus dengan pembagian *at-Tafriiq*.

4. TATA CARA DAN PROSEDUR PEMBAGIAN

Ulama Hanafiyyah menerangkan tata cara pembagian dan langkah-langkah atau prosedur yang harus diikuti oleh orang yang akan melakukan pembagian, seperti berikut, namun menurut penilaian saya, semua itu hanya sekedar sebuah ijtihad yang bisa berubah sesuai dengan zaman.[1058]

1. Tanahnya diukur untuk mengetahui peta dan ukurannya, lalu dilaporkan ke hakim, dan bangunan yang ada dinilai harganya supaya masing-masing *syariik* mengetahui nilai bagiannya.
2. Setiap bagian ditentukan dan dipisah berikut berbagai prasarananya berupa jalan dan lain sebagainya secara tersendiri, supaya pembagian yang ada benar-benar sempurna dan tidak terjadi adanya keter-

1056 Pembagian *at-Tafriiq* adalah, setiap satuan dari satuan-satuan harta *musytarak* dibagi secara tersendiri dan ditentukan bagian masing-masing pihak di dalamnya. Seperti ada harta milik bersama berupa sebuah rumah dan sepetak tanah, lalu harta itu dibagi dengan cara rumahnya dibagi secara tersendiri dan tanahnya dibagi secara tersendiri.

1057 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 21 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5, hlm. 270; Jurnal Hukum materi nomor 1132-1142.

1058 *Takmilatul Fathi,* juz 8, hlm. 14 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5, hlm. 270; *Al-Lubaab syarh Al-Kitaab,* juz 4, hlm. 100 dan halaman berikutnya; Jurnal Hukum materi nomor 1151. Tata cara dan prosedur pembagian menurut madzhab-madzhab yang lain, bisa anda lihat pada kitab, *Al-Muhadzdzab,* juz 2, hlm. 308 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii,* juz 9, hlm. 123; *Asy-Syarhush Shaghiir,* juz 3, hlm. 675 dan halaman berikutnya.

kaitan antara bagian masing-masing *syariik*.

3. Bagian-bagian yang sudah ditentukan dan dipisah diberi nomor urut dan setiap bagian diberi label *"as-Sahmu,"* (satu bagian).
4. Setiap nama pihak-pihak yang berbagi ditulis di secarik kertas tersendiri, sehingga setiap kertas bertuliskan satu nama. Lalu kertas-kertas itu dimasukkan ke dalam semacam botol, kemudian dilakukan pengundian, namun pengundian ini hanya bersifat anjuran dan cara yang lebih baik, supaya semua pihak puas dan tidak muncul kecurigaan adanya sikap memihak kepada salah satu *syariik*. Lalu kertas-kertas itu dikeluarkan satu persatu secara bergantian, nama yang keluar pertama mendapat bagian yang diberi label nomor urut satu, nama yang keluar berikutnya mendapat bagian yang diberi label nomor dua begitu seterusnya, jika memang kadar masing-masing bagian adalah sama.

Namun jika kadar bagian-bagian yang ada berbeda, misalnya, harta itu dibagi di antara tiga orang, ada yang bagiannya adalah sepuluh, lima, dan satu, maka harta yang ada dibagi menjadi enam belas bagian, lalu nama masing-masing dari ketiganya ditulis dalam secarik kertas secara tersendiri seperti di atas. Jika nama yang keluar pertama kali adalah nama pihak yang memiliki bagian sepuluh, maka ia diberi bagian yang berlebel nomor satu berikut nomor dua sampai bagian nomor sepuluh, supaya bagiannya tersambung secara urut, begitu seterusnya sampai pembagian selesai.

Melakukan pengundian seperti itu menurut ulama Hanafiyyah sifatnya hanya sebagai anjuran. Maka oleh karena itu, jika petugas pembagi langsung menentukan bagian masing-masing tanpa melalui pengundian, maka itu boleh-boleh saja, karena apa yang dilakukan oleh petugas pembagi statusnya adalah seperti sebuah pengambilan keputusan hukum pengadilan, sehingga ia memiliki kewenangan untuk langsung menetapkan bagian masing-masing tanpa melalui undian.

5. Berkenaan dengan alat yang digunakan untuk membagi, Jurnal Hukum materi nomor 1147 menjelaskannya seperti berikut, harta *musytarak* yang akan dibagi jika termasuk kategori harta yang ditakar, maka pembagiannya dengan takaran. Jika termasuk kategori harta yang ditimbang, maka pembagiannya dengan timbangan. Jika termasuk kategori harta yang dihitung jumlahnya perbiji, maka dibagi dengan dihitung perbiji. Jika termasuk kategori harta yang diukur dengan hasta (diukur luasnya), maka dibagi dengan diukur. Materi nomor 1148 menyebutkan, harta *musytarak* berupa tanah atau lahan adalah termasuk harta yang diukur, maka pembagiannya dengan cara diukur luasnya. Sedangkan sesuatu yang ada di atasnya berupa pepohonan dan bangunan, maka dibagi dengan berdasarkan penaksiran nilai harganya.

a. Penyesuaian dan penyamaan pembagian dengan uang

Sebagaimana yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah memperbolehkan penyesuaian dan penyamaan pembagian dengan nilai dan uang untuk pembagian harta *musytarak* selain harta yang masuk kategori *mitsli*, yang tidak bisa dipilah dan dipisah antara bagian satu dengan bagian yang lainnya begitu saja, seperti suatu tanah yang nilai sebagiannya berbeda dengan nilai sebagiannya yang lain. Ini juga merupa-

kan pendapat ulama Malikiyyah seperti yang akan dijelaskan di bagian mendatang.[1059]

Sementara itu, ulama Hanafiyyah tidak memperbolehkan adanya penggunaan uang dalam pembagian yang dilakukan melalui jalur hakim (*at-Taqaadhii*) dengan pembagian *at-Tafriiq* kecuali dengan adanya persetujuan di antara para *syariik* yang bersangkutan. Karena pembagian itu dilakukan terhadap harta *musytarak*, sementara harta *musytarak* itu berupa harta tidak bergerak (rumah atau tanah), bukan uang. Maka oleh karena itu, jika seandainya ada sebuah rumah milik bersama dua orang sebut saja si A dan si B, lalu mereka berdua ingin membagi rumah itu, sementara di salah satu sisi rumah itu terdapat bangunan tambahan, lalu salah satunya menginginkan supaya bangunan tambahan itu penggantinya adalah uang, sedangkan pihak yang lain menginginkan penggantinya adalah sebagian tanah, maka yang diterima adalah keinginan pihak yang menginginkan penggantinya adalah tanah. Pihak yang tambahan bangunan itu masuk ke dalam bagiannya tidak diharuskan memberi pengganti berupa uang, kecuali jika kedua belah pihak sama-sama setuju penggantinya adalah berupa uang. Karena pembagian di dalamnya mengandung unsur *al-Mubaadalah* (pertukaran), maka karena itu, penggantian yang terjadi di dalamnya boleh menggunakan uang jika memang kedua belah pihak saling setuju, namun jika tidak, maka hakim tidak boleh memaksa kecuali jika kondisi yang ada mengharuskannya, maka jika begitu pihak hakim boleh melakukan penyesuaian dengan menggunakan uang, karena alasan dharurat.[1060]

b. Beberapa model atau contoh pembagian

Fuqaha memberikan penjelasan tentang bentuk-bentuk pembagian yang terpenting, yaitu tata cara pembagian rumah, tanah dan bangunan, rumah dan pekarangan, rumah dan kios, tingkat atas dan bawah, serta jalan.

1) Pembagian rumah

Ulama Hanafiyyah[1061] sepakat, bahwa jika harta *musytarak* yang akan dibagi berupa sejumlah rumah yang terletak di daerah yang berbeda, maka pembagiannya tidak boleh digabungkan, akan tetapi rumah yang terletak di masing-masing daerah dibagi secara tersendiri.

Adapun jika sejumlah rumah itu terletak di satu daerah, maka menurut Imam Abu Hanifah pembagiannya juga harus dengan cara masing-masing rumah dibagi secara tersendiri. Karena sejumlah rumah itu dianggap harta yang berbeda jenis, karena perbedaan maksud dan tujuan dari setiap rumah itu sesuai dengan perbedaan letak dan tetangga, perbedaan dekat jauhnya dari masjid, air dan pasar misalnya, maka oleh karena itu, tidak dimungkinkan untuk dilakukan penyesuaian dan penyamaan di dalam pembagiannya, akan tetapi harus dibagi dengan cara pembagian *at-Tafriiq* (masing-masing rumah dibagi secara tersendiri) dan sebagian bagian tidak boleh digabungkan ke sebagian bagian yang lain, kecuali jika para *syariik* saling setuju. Ini adalah pendapat yang shahih menurut ulama Hanafiyyah.

Sementara itu, kedua rekan Imam Abu Hanifah (Muhammad dan Abu Yusuf) mengatakan, masalah bagaimana bentuk pembagian ini

1059 *Bujairmi Al-Khathiib,* juz 4, hlm. 343; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 6, hlm. 373

1060 *Takmilatul Fathi,* juz 8, hlm. 15; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5, hlm. 271; *Al-Lubaab,* juz 4, hlm. 101; *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 19; Jurnal Hukum materi nomor 1149.

1061 *Takmilatul Fathi,* juz 8, hlm. 13; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5, hlm. 270; *Al-Lubaab,* juz 4, hlm. 98 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 22; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* juz 5, hlm. 184.

(pembagian yang dilakukan oleh hakim) adalah diserahkan kepada kebijakan hakim sesuai dengan apa yang menurut penilaiannya adalah lebih baik. Jika hakim melihat bahwa yang lebih baik bagi para *syariik* adalah pembagiannya dilakukan dengan cara pembagian *al-Jam'u*, yaitu menentukan bahwa rumah yang ini adalah bagian si A, rumah yang itu adalah bagian si B dan rumah yang di sana adalah bagian si C misalnya, maka pembagiannya dilakukan dengan cara seperti itu. Namun jika menurut penilaian hakim, rumah-rumah tersebut lebih baik dibagi dengan cara pembagian *at-Tafriiq*, yaitu masing-masing rumah dibagi secara tersendiri, maka pembagiannya dilakukan dengan cara seperti itu. Karena menurut mereka berdua (Muhammad dan Abu Yusuf), harta berupa sejumlah rumah itu adalah dari jenis yang sama dilihat dari sisi nama, bentuk dan asal kegunaannya untuk tempat tinggal. Maka oleh karena itu, cara pembagiannya diserahkan kepada kebijakan hakim untuk memilih cara pembagian yang mana yang lebih tepat, bisa dengan pembagian *al-Jam'u* atau pembagian *at-Tafriiq*.

Perbedaan pendapat antara Imam Abu Hanifah dengan kedua rekannya ini juga terjadi di dalam pembagian harta *musytarak* yang hanya berupa satu buah rumah (*ad-Daar*)[1062] saja. Jadi, menurut Imam Abu Hanifah, tidak boleh dibagi dengan cara pembagian *al-Jam'u* kecuali jika para *syariik* saling menyetujui. Sedangkan menurut Muhammad dan Abu Yusuf, cara pembagiannya dipasrahkan kepada kebijakan hakim untuk memilih bentuk pembagian yang mana yang lebih baik dan sesuai dengan prinsip keadilan dan kemashlahatan semua pihak.

Adapun jika harta *musytarak* itu berupa *al-Buyuut* (sejumlah *bait*, yaitu sejumlah kamar atau bilik), maka berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyyah, pembagiannya adalah dengan cara pembagian *al-Jam'u*, baik apakah *buyuut* itu terletak tidak berdampingan maupun berdampingan, karena antara *bait* satu dengan *bait* yang lainnya memiliki kedekatan dan kesamaan pada sisi fungsinya sebagai tempat tinggal.[1063]

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah berpendapat bahwa *ad-Daar* yang antara bangunan satu dengan bangunan yang lainnya yang ada di dalamnya berbeda-beda, maka pembagiannya adalah dengan cara dilakukan penyesuaian dan penyamaan (*at-Ta'diil*) dengan nilai harga, karena perbedaan maksud dan penggunaannya berdasarkan perbedaan letak dan bentuk bangunan.[1064]

1062 Yang dimaksud dengan rumah dalam pembahasan ini adalah *ad-Daar*, yaitu sebuah kompleks yang terdiri dari beberapa bangunan rumah kecil atau *al-Manzil* atau *al-Bait* (bilik).

1063 Kesimpulan pendapat ulama Hanafiyyah adalah seperti berikut, berkenaan dengan harta *musytarak* berupa sejumlah *ad-Daar* (sebuah komplek yang terdiri dari beberapa bangunan rumah, maka di sini ada tiga hal, yaitu sejumlah *ad-Daar*, sejumlah *al-Bait* dan sejumlah *al-Manzil*. Jika harta *musytarak* itu berupa sejumlah *ad-Daar*, maka tidak boleh dibagi dengan satu pembagian (tidak boleh dibagi dengan pembagian *al-Jam'u*) kecuali para *syariik* saling setuju. Sedangkan harta *musytarak* berupa sejumlah *al-Bait*, maka dibagi dengan pembagian *al-Jam'u*, karena antara al-Bait satu dengan al-Bait yang lain memiliki kemiripan atau kedekatan dalam hal fungsinya sebagai tempat tinggal. Sedangkan berkenaan dengan harta *musytarak* berupa sejumlah *al-Manzil* (bangunan tempat tinggal yang terdapat dalam kompleks *ad-Daar*), maka jika sejumlah *al-Manzil* itu terdapat pada satu *ad-Daar* dan letaknya saling berhimpitan, maka dibagi dengan pembagian *al-Jam'u*, namun jika tidak terdapat pada satu *ad-Daar* dan tidak saling berhimpitan, maka tidak dibagi dengan pembagian *al-Jam'u*. Karena *al-Manzil* ukurannya lebih kecil dari *ad-Daar* dan lebih besar daripada *al-Bait*, dan dalam setiap *al-Manzil* terdapat dua atau tiga *al-Bait* (kamar, bilik). Oleh karena itu, jika sejumlah *al-Manzil* itu terletak berhimpitan, maka hukumnya disamakan dengan sejumlah *al-Bait*. Sedangkan jika terletak tidak berhimpitan dan tidak berdampingan, maka hukumnya diserupakan dengan sejumlah *ad-Daar*. Sementara itu, Muhammad dan Abu Yusuf berkenaan dengan semua itu mengatakan, bahwa masalah cara pembagiannya diserahkan kepada kebijakan hakim untuk memilih cara pembagian yang paling adil. Ini adalah pendapat ulama Hanafiyyah generasi terdahulu. Sementara itu, ulama Hanafiyyah generasi akhir mengatakan, bahwa kemungkinan pada masa mereka, keadaannya memang seperti itu (yaitu masalah pengklasifikasian antara *ad-Daar*, *al-Manzil* dan *al-Bait*). Sementara pada masa kita sekarang ini, *al-Manzil* dan *al-Bait* meskipun berada dalam satu *ad-Daar*, antara satu dengan yang lainnya nampak sekali keterpautan dan perbedaan yang sangat mencolok. Lihat, *Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 184; *Al-Lubaab*, juz 4, hlm. 99.

1064 *Bujairmi al-Khathiib*, juz 4, hlm. 344.

Begitu juga, ulama Malikiyyah mengatakan, bahwa harta *musytarak* berupa sejumlah *ad-Daar* dibagi dengan berdasarkan persetujuan semua *syariik*, atau dengan cara menggunakan saham atau bagian sedangkan keterpautan yang ada antara satu bagian dengan bagian yang lain disamakan dan disesuaikan dengan menggunakan nilainya.[1065]

Harta *musytarak* berupa sebuah tempat pemandian, sebuah sumur, sebuah tempat penggilingan dan sebuah tembok atau pagar, berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyyah, tidak dibagi kecuali para *syariik* saling setuju, demi menghindari kemudharatan yang akan menimpa masing-masing *syariik* jika harta *musytarak* itu dibagi.

2) Pembagian tanah dan bangunan

Jika harta *musytarak* yang ada adalah berupa tanah yang di atasnya terdapat suatu bangunan, maka ada tiga versi pendapat ulama Hanafiyyah tentang tata cara pembagiannya,[1066]

a. Imam Abu Hanifah mengatakan, tanahnya dibagi dengan cara diukur luasnya, karena tanah itulah yang merupakan harta yang pengukurannya adalah dengan diukur luasnya. Kemudian pihak *syariik* yang bangunan itu masuk ke dalam bagiannya, atau pihak *syariik* yang bagian tanahnya lebih bagus, memberi kompensasi sejumlah uang kepada rekannya, supaya bagian masing-masing dari keduanya sama dan sepadan. Masuknya unsur penggunaan uang dalam pembagian ini adalah karena dharurat. Karena pembagian *at-Taqaadhii* (pembagian yang dilakukan oleh hakim atas permintaan sebagian *syariik*) yang di dalamnya berlaku unsur paksaan (pihak yang tidak menyetujui pembagian mau tidak mau harus menerima dilakukannya pembagian tersebut) tidak boleh dimasuki unsur penggunaan uang menurut asal madzhab Hanafi. Namun di sini, penggunaan uang dilakukan karena keadaan dharurat atau terpaksa. Sama seperti masalah perwalian seorang laki-laki atas saudaranya yang masih kecil, ia tidak memiliki perwalian harta atas saudaranya itu. Akan tetapi ketika ia menikahkannya, maka ia memiliki kewenangan menyebutkan mahar, karena kondisi darurat untuk menikahkannya. Pendapat ini sejalan dengan pembagian *ar-Radd* menurut ulama Syafi'iyyah.

b. Abu Yusuf berpendapat, bahwa tanah dan bangunan itu dibagi dengan berdasarkan pada pertimbangan nilainya, karena penyamaan dan penyesuaian antara bagian yang satu dengan bagian yang lain di sini tidak bisa dilakukan kecuali dengan berdasarkan penaksiran nilainya. Pendapat ini sejalan dengan pembagian *at-Ta'diil* (penyepadanan, penyesuaian) menurut ulama Syafi'iyyah (jadi, cara pembagiannya adalah, misalnya tanah dan bangunan yang ada di atasnya adalah milik bersama dua orang, sebut saja si A dan si B. Sementara, sepertiga dari tanah itu karena adanya bangunan di atasnya, nilainya sama dan sepadan dengan dua pertiga dari tanah itu yang di atasnya tidak ada bangunannya. Maka tanah itu dibagi menjadi dua bagian, yaitu sepertiga dan dua pertiga, lalu dilakukan pengundian untuk menentukan siapa yang akan mendapatkan bagian sepertiga dan siapa yang akan mendapatkan bagian dua pertiga).

c. Sementara itu, Muhammad mengatakan, pihak *syariik* yang mendapatkan bagian

1065 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 262.

1066 *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 15.

yang di atasnya terdapat bangunan tersebut memberi kompensasi kepada rekannya berupa sebidang tanah dari *al-'Arshah*[1067] yang sepadan dengan bangunan tersebut. Namun jika masih ada kelebihan dan tidak dimungkinkan untuk dilakukan penyamaan dan penyepadanan, seperti luas *al-'Arshah* yang ada tidak bisa menyamai nilai bangunan tersebut, maka ia menambalnya dengan memberi sejumlah uang kepada rekannya sesuai dengan sisa nilai bangunan yang tidak bisa tertutup oleh *al-'Arshah* yang diberikan. Karena keadaan darurat disesuaikan dengan kadarnya, dan darurat di sini adalah sisa nilai bangunan yang tidak bisa tertutup oleh *al-'Arshah* tersebut. Maka oleh karena itu, masalah asalnya di sini (yaitu membagi tanah tersebut berdasarkan ukuran luasnya) tidak boleh ditinggalkan kecuali sesuai dengan kadar dharurat yang terjadi.

3) Pembagian harta musytarak yang terdiri dari sebuah ad-Daar (kompleks tempat tinggal) dan adh-Dhai'ah (tanah kosong yang di atasnya tidak terdapat bangunan), atau sebuah ad-Daar dan sebuah kios

Ulama Hanafiyyah mengatakan, apabila harta *musytarak* yang akan dibagi terdiri dari sebuah *ad-Daar* dan *adh-Dhai'ah*, atau terdiri dari sebuah *ad-Daar* dan sebuah kios, maka hakim membagi masing-masing dari kedua harta itu secara tersendiri dengan bentuk pembagian *at-Tafriiq*, bukan dengan cara pembagian *al-Jam'u*. Karena harta *musytarak* itu berarti terdiri dari dua jenis harta yang berbeda, atau hukumnya sama seperti harta yang berbeda jenisnya. Sama seperti *ad-Daar* adalah, sejumlah *al-Qaraah*, yaitu sepetak tanah yang terletak di depan *ad-Daar* yang di atasnya tidak ada pohon dan bangunan, yakni sepetak tanah yang dikhususkan untuk bercocok tanam tanaman pertanian dan di atasnya tidak terdapat bangunan.

Tanah tersebut dibagi dengan berdasarkan ukuran luasnya, sedangkan *ad-Daar* dibagi berdasarkan nilai harganya.

4) Pembagian harta musytarak yang terdiri dari bangunan tingkat atas dan tingkat bawah

Jika harta *musytarak* yang akan dibagi, sebagiannya adalah bangunan yang hanya berlantai satu yang di atasnya tidak ada lagi bangunan atau berlantai dua namun bangunan di atasnya (lantai dua) adalah milik orang lain, sebagiannya lagi adalah bangunan lantai atas yang lantai di bawahnya milik orang lain, dan sebagiannya lagi terdiri dari lantai bawah dan lantai atas, dan semua itu berada di dálam satu *ad-Daar* atau di dalam dua *ad-Daar*, maka masing-masing dari lantai bawah dan lantai atas ditaksir nilainya secara tersendiri dan pembagiannya harus lewat hakim dengan berdasarkan pada penaksiran nilai harganya. Karena masing-masing dari lantai bawah dan lantai atas bisa untuk sesuatu yang tidak bisa untuk yang lainnya, dengan kata lain, lantai bawah bisa untuk sesuatu yang lantai atas tidak bisa untuk sesuatu itu, begitu juga sebaliknya, lantai atas bisa untuk sesuatu yang lantai bawah tidak bisa untuk sesuatu itu, sehingga keduanya dianggap dua jenis yang berbeda, dan hal ini mengharuskan pembagian dengan berdasarkan nilainya, supaya penyepadanan antara bagian satu dengan bagian yang lain bisa dilakukan.

Ini adalah pendapat Muhammad, dan ini adalah pendapat yang dipilih oleh para ulama

1067 Kata, *al-'Arshah* dengan huruf ra` dibaca sukun, artinya adalah tanah kosong yang luas yang di atasnya tidak ada bangunan yang terdapat di antara sejumlah *ad-Daar* (komplek tempat tinggal), atau artinya adalah halaman *ad-Daar*, jamaknya adalah *'arashaat*.

terkemuka madzhab Hanafi serta fatwa yang ada berlandaskan pada pendapat ini.

Sementara itu Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf mengatakan, semua itu dibagi dengan berdasarkan ukuran luasnya, karena tingkat bawah dan atas masing-masing termasuk sesuatu yang diukur dengan ukuran luas. Selanjutnya mereka berdua berbeda pendapat seputar tata cara pembagiannya. Imam Abu Hanifah mengatakan, satu hasta lantai bawah padanannya adalah dua hasta lantai atas. Sementara Abu Yusuf mengatakan, satu hasta lantai bawah padanannya tetap satu hasta lantai atas. Kemudian dikatakan, bahwa masing-masing dari kedua lantai itu disesuaikan dengan adat kebiasaan yang berlaku pada masa itu.[1068]

Sementara itu, ulama Hanabilah[1069] mengatakan, apabila ada suatu harta *musytarak* milik dua orang terdiri dari lantai bawah dan lantai atas, lalu ada salah satu pihak yang menginginkan dilakukannya pembagian, dengan cara salah satu pihak mendapatkan lantai atas dan pihak yang lain mendapatkan lantai bawah, maka di sini tidak bisa berlaku pemaksaan (maksudnya, jika pihak yang satunya lagi tidak setuju dan tidak menginginkan dilakukannya pembagian, maka ia tidak bisa dipaksa). Atau salah satu pihak menginginkan dilakukannya pembagian terhadap lantai bawah saja, sedangkan lantai atas tidak, atau sebaliknya, maka di sini juga tidak bisa berlaku pemaksaan. Karena masing-masing dari lantai bawah dan lantai atas adalah tempat tinggal tersendiri, juga salah satu pihak mungkin akan mengalami semacam kerugian jika dilakukan pembagian.

Seandainya salah satu pihak meminta dilakukannya pembagian terhadap lantai bawah dan lantai atas secara tersendiri dan terpisah, maka di sini juga tidak bisa berlaku pemaksaan, karena hal itu akan menimbulkan dampak yang merugikan.

Seandainya salah satu pihak menginginkan dilakukannya pembagian terhadap kedua lantai itu secara keseluruhan, maksudnyatidak dibagi secara tersendiri dan terpisah, dan hal itu tidak menimbulkan dampak yang merugikan serta tidak ada salah satu pihak yang harus memberi kompensasi kepada pihak yang lain, maka keinginan untuk dilakukannya pembagian tersebut harus diterima dan pihak yang menolak mau tidak mau ia harus terpaksa menerimanya, serta di dalam pembagian itu, penyesuaian dan penyepadanan antara bagian satu dengan bagian yang lain adalah dengan berdasarkan nilainya, karena itu adalah cara yang lebih hati-hati, yakni hal ini adalah sama seperti yang difatwakan menurut ulama Hanafiyyah.

Pengukurannya tidak boleh dengan cara satu hasta lantai bawah disepadankan dengan dua hasta lantai atas, tidak juga sebaliknya dan tidak pula satu hasta lantai bawah disepadankan dengan satu hasta lantai atas, kecuali kedua belah pihak saling setuju dilakukannya pembagian itu.

5) Pembagian jalan

Berkenaan dengan pembagian jalan, mungkin muncul sejumlah masalah, di antaranya adalah,

a. Status akhir jalan dan prasarana lainnya setelah dilakukannya pembagian

Seandainya ada sebuah rumah milik bersama dua orang sebut saja si A dan si B, lalu dilakukan pembagian terhadap rumah tersebut.

1068 *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 17; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 272; *Al-Lubaab*, juz 4, hlm. 102; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 185.

1069 *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 6, hlm. 267.

Hasilnya, ada saluran pembuangan air, atau jalan, atau prasarana lainnya milik si A yang melewati bagian milik si B, sementara dalam pembagian tersebut, tidak ada kesepakatan masalah penggunaan prasarana,[1070] maka solusinya adalah,

- Apabila memang dimungkinkan jalan atau saluran pembuangan air itu dialihkan dan dihilangkan dari bagian si B, yakni memungkinkan untuk tidak menggunakan lagi saluran pembuangan air atau jalan itu dengan cara yang lain, maka itu harus dilakukan, dan setelah itu, si A tidak boleh lagi menggunakan jalan itu atau mengalirkan pembuangan airnya melewati bagian si B, karena di sini dimungkinkan untuk dilakukan pembagian tanpa menimbulkan dampak yang merugikan.
- Namun jika hal itu tidak memungkinkan untuk dilakukan, maka pembagian itu dibatalkan, karena pembagian itu cacat disebabkan masih adanya unsur percampuran antara bagian satu dengan bagian yang lain, lalu dilakukan pembagian ulang.

b. Perselisihan di antara para *syariik* berkenaan dengan penghapusan jalan

Seandainya dalam pembagian yang dilakukan, para *syariik* berselisih seputar penghapusan jalan yang ada, maka masalahnya diserahkan kepada kebijakan hakim.

- Apabila memang masing-masing *syariik* bisa membuat jalan sendiri di bagian masing-masing, maka hakim melakukan pembagian di antara mereka tanpa adanya jalan milik bersama itu dan menghapus keberadaan jalan yang ada tersebut, supaya kemanfaatan bagian masing-masing bisa optimal serta pemisahan antara bagian satu dengan bagian yang lain bisa terwujud secara sempurna.
- Namun jika hal itu tidak bisa dilakukan, maka hakim membuat sebuah jalan dan menetapkan bahwa jalan itu milik mereka bersama, supaya optimalisasi kemanfaatan bagian-bagian yang ada bisa terwujud.[1071]

c. Terjadi perbedaan pendapat di antara para *syariik* seputar ukuran lebar jalan

Apabila para *syariik* berselisih seputar berapa ukuran lebar jalan,

- Maka untuk jalan *ad-Daar*, lebarnya disesuaikan dengan lebar pintu dan tingginya disesuaikan dengan tinggi pintu juga, supaya masing-masing *syariik* bisa membuat sayap bangunan yang menonjol keluar atau membuat balkon di bangunan yang menjadi bagian masing-masing, dengan syarat tinggi letaknya di atas ukuran tinggi pintu, bukan di bawahnya. Karena ukuran itu sudah cukup digunakan untuk masuk dan berjalan.
- Sedangkan untuk jalan menuju ke suatu lahan, maka ukurannya disesuaikan dengan ukuran yang bisa digunakan untuk jalur lewat binatang, karena ukuran itu sudah cukup untuk digunakan lewat.[1072]

d. Status jalan mengikuti bagian-bagian yang ada

Hak guna atas jalan sesuai dengan kadar bagian para *syariik* sama seperti ketika belum adanya pembagian. Karena pembagian yang dilakukan terjadi terhadap selain jalan, maka oleh karena itu, status jalan tersebut tetap milik bersama sebagaimana ketika belum terjadi pembagian.[1073]

1070 *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 15 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 271 dan halaman berikutnya; *Al-Lubaab*, juz 4, hlm. 102; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 185; Jurnal Hukum materi nomor 1143-1144, 1167.

1071 *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 16; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 272.

1072 *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 16; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 272; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 185; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 29.

1073 *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 16; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 272; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 185; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 29.

e. Keterpautan di dalam kadar bagian jalan

Para *syariik* boleh melakukan kesepakatan adanya keterpautan di antara bagian mereka dari jalan yang ada, meskipun bagian mereka dari rumah atau tanah yang dibagi adalah sepadan. Misalnya prosentase bagian jalan adalah sepertiga, sedangkan bagian rumah atau tanah adalah sepadan. Karena pembagian disertai dengan adanya keterpautan adalah boleh dengan berdasarkan kerelaan dan persetujuan semua pihak untuk selain harta ribawi.[1074]

5. PETUGAS PEMBAGI (AL-QAASIM)

a. Penunjukan al-Qaasim

Al-Qaasim adalah orang yang melakukan tugas pembagian. Terkadang para *syariik* sendiri yang melakukan proses pembagian atas persetujuan mereka semua, kecuali jika di antara mereka terdapat *syariik* yang masih kecil, maka dibutuhkan rekomendasi hakim, karena mereka tidak memiliki kewenangan perwalian atas si anak tersebut. Namun terkadang mereka menunjuk seseorang sebagai wakil mereka untuk melakukan pembagian, dan ini adalah yang biasanya terjadi. Dan terkadang yang menunjuk seseorang sebagai pelaksana pembagian adalah hakim.

Dianjurkan supaya imam atau hakim menunjuk seorang petugas pembagi atau *al-Qaasim* yang permanen dan gajinya diambilkan dari baitul mal (kas negara), supaya ia melakukan tugas pembagian tanpa meminta upah lagi dari orang yang membutuhkan jasanya. Ini adalah yang lebih utama, karena bisa meringankan masyarakat dan terhindar dari munculnya kecurigaan. Juga karena pembagian adalah termasuk jenis tugas dan pekerjaan pengadilan. Karena dengan pembagian itu, perselisihan dan persengketaan bisa dihentikan, kemanfaatannya juga dirasakan oleh semua masyarakat.

Apabila memang tidak ada penunjukan *al-Qaasim* yang permanen, maka hakim menunjuk seorang *al-Qaasim* yang melakukan pembagian dengan upah *mitsl* (upah standar, upah rata-rata) yang ditanggung oleh para *syariik*. Karena yang merasakan kemanfaatan jasanya adalah mereka secara khusus. Upah *al-Qaasim* itu dibatasi pada upah *mitsl*, supaya ia tidak seenaknya meminta upah yang lebih besar.

Begitu juga, hakim tidak bisa memaksa para *syariik* harus hanya menggunakan jasa satu orang *al-Qaasim* tertentu saja. Karena hal itu, sangat berpotensi mendorong *al-Qaasim* tersebut berlaku sewenang-wenang meminta upah tinggi di atas upah *mitsl*.

Hakim juga tidak boleh membiarkan para *al-Qaasim* membuat suatu persekutuan (seperti membentuk sebuah perusahaan yang menyediakan jasa *al-Qaasim*), supaya mereka tidak seenaknya membuat kesepakatan untuk menetapkan upah *al-Qaasim* yang terlalu tinggi sehingga memberatkan masyarakat.[1075] Adapun jika mereka membentuk semacam asosiasi yang berada di bawah pengawasan dan kontrol hakim, maka itu boleh. Karena hakim bisa menyetujui dibentuknya asosiasi tersebut dan ia bisa mencegah terjadinya tindakan berlebihan dalam menentukan upah, karena dirinya yang mengawasai dan mengontrolnya.

b. Syarat-syarat al-Qaasim

Ulama Hanafiyyah menetapkan sejumlah syarat dan ketentuan untuk *al-Qaasim*, yang sifatnya sebagai anjuran, syarat-syarat itu adalah,[1076]

1074 *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 16; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 272; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 185; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 29.

1075 *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 5; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 265; *Al-Lubaab*, juz 4, hlm. 91 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 179.

1076 *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 5; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 265; *Al-Lubaab*, juz 4, hlm. 91 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 179; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 19, 26.

1. Adil, dapat dipercaya dan memiliki pengetahuan serta pengalaman tentang dunia pembagian. Karena jika seandainya ia tidak adil, atau tidak dapat dipercaya, atau awam tentang dunia pembagian, maka tentunya akan sangat berpotensi terjadinya ketidak adilan dalam pembagian, dan ini tidak boleh terjadi.
2. Ditunjuk oleh hakim, karena pembagian yang dilakukan oleh selain orang yang ditunjuk hakim, tidak bisa berlaku jika di antara para *syariik* ada yang masih kecil atau tidak hadir. Juga karena petugas pembagi yang ditunjuk oleh hakim lebih memenuhi kriteria dan syarat amanah.
3. Ketika melakukan pembagian, petugas pembagi atau *al-Qaasim* harus berusaha secara optimal dalam menyamakan dan menyepadankan di antara bagian-bagian yang ditentukan, sehingga bagian-bagian tersebut benar-benar sesuai dengan perhitungan yang semestinya.

   Hendaknya, petugas pembagi tidak membiarkan ada hak di antara dua *syariik* dalam keadaan tidak terbagi, berupa jalan, saluran pembuangan air dan saluran air kecuali jika memang tidak memungkinkan untuk dibagi.

   Begitu juga, hendaknya petugas pembagi tidak menggabungkan bagian sebagian *syariik* dengan bagian sebagian *syariik* yang lain, kecuali jika mereka saling menyetujui adanya penggabungan tersebut. Karena hal itu nantinya akan butuh kepada pembagian lagi.

d. Setelah harta yang ada telah selesai dibagi menjadi beberapa bagian, petugas pembagi melakukan pengundian di antara para *syariik* untuk menentukan bagian masing-masing, supaya semua *syariik* puas dengan bagian yang didapatkan, juga karena ada hadits tentang penggunaan cara undian.[1077] Di samping itu juga, pengundian lebih bisa menjamin tidak adanya kecurigaan yang tidak baik.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah memberikan tujuh syarat untuk petugas pembagi atau *al-Qaasim* yang ditunjuk oleh hakim, ketujuh syarat itu adalah seperti berikut,[1078] Islam, baligh, berakal, berstatus merdeka, laki-laki, adil dan memiliki ilmu pengukuran tanah dan ilmu hitung, karena kedua ilmu ini merupakan perangkat atau instrumen pembagian. Ulama Syafi'iyyah menambahkan persyaratan pendengaran dan penglihatan normal, tidak bisu serta memiliki keakuratan, ketelitian dan kecermatan, karena hal-hal ini adalah mutlak dibutuhkan.

Maka karena itu, jika petugas pembagi atau *al-Qaasim* adalah orang kafir, atau orang fasik, atau tidak memiliki ilmu di bidang pembagian, maka pembagian yang dilakukannya tidak berlaku mengikat kecuali jika para *syariik* menyetujui hasil pembagian tersebut, sama seperti jika seandainya mereka sendiri yang melakukan pembagian.

Ini jika *al-Qaasim* atau petugas pembagi ditunjuk oleh hakim. Namun apabila para *syariik* saling setuju menunjuk sendiri seseorang yang akan melakukan pembagian untuk mereka, maka syarat-syarat di atas tidak menjadi sebuah keharusan kecuali hanya syarat ia adalah orang yang berstatus mukallaf, karena status *al-Qaasim* adalah wakil mereka.

1077 HR. Ahmad, Al-Bukhari dan Muslim dari Aisyah r.a., *"Bahwasannya jika hendak melakukan suatu perjalanan, maka Rasulullah saw. melakukan pengundian di antara para isteri beliau untuk menentukan siapa di antara mereka yang akan menemani beliau dalam perjalanan tersebut. Siapa di antara mereka yang namanya keluar dalam undian itu, maka dirinyalah yang menemani beliau dalam perjalanan tersebut."* Lihat, *Nailul Awthaar,* juz 6, hlm. 217.

1078 *Bujairmi Al-Khathib,* juz 4, hlm. 338 dan halaman berikutnya; *Haasyiyah Al-Bajuri,* juz 2, hlm. 351; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 6, hlm. 372; *Al-Mughnii,* juz 9, hlm. 126.

c. Berbilangnya al-Qaasim atau petugas pembagi lebih dari satu

Pembagian boleh dilakukan hanya dengan satu orang *al-Qaasim* atau lebih. Ulama Malikiyyah mengatakan, dalam pembagian *al-Qur'an*, sudah cukup dengan satu orang *al-Qaasim*. Karena tugasnya adalah memberitahukan hasil pengundian, sama seperti *al-Qaa'if* (tukang mengenali jejak dan penunjuk jalan), tabib dan mufti.

Menurut ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Malikiyyah, satu orang *al-Qaasim* sudah cukup apabila dalam pembagian yang dilakukan tidak memerlukan penaksiran nilai barang yang dibagi. Karena seorang *al-Qaasim* dalam pembagian yang dilakukannya statusnya sama seperti seorang hakim dalam keputusan hukum yang diambilnya.

Namun jika dalam pembagian tersebut dibutuhkan penaksiran nilai barang yang akan dibagi, maka menurut mereka (ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah) petugas pembagi harus berbilang, minimal dua orang, tidak boleh kurang dari dua. Karena penaksiran statusnya adalah sebagai sebuah kesaksian tentang nilai harga, dan dalam suatu kesaksian minimal harus dua orang saksi.[1079]

d. Upah al-Qaasim

Fuqaha sepakat, bahwa apabila *al-Qaasim* adalah orang yang ditunjuk oleh hakim, maka upah atau gajinya diambilkan dari baitul mal (kas negara), jika memang kondisi keuangan baitul mal memungkinkan untuk pengalokasian dana guna menggaji petugas *al-Qaasim*. Karena pembagian atau *al-Qismah* termasuk salah satu jenis tugas pengadilan, juga karena kemanfaatannya dirasakan oleh semua masyarakat, sebagaimana yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu.

Adapun jika para *syariik* sendiri yang mencari dan menunjuk seseorang untuk melakukan pembagian dengan upah, maka yang membayar upahnya adalah mereka. Menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Malik, caranya adalah dihitung per kepala, bukan disesuaikan dengan jumlah bagian yang didapatkan *syariik*, sehingga baik *syariik* yang bagiannya sedikit maupun *syariik* yang bagiannya banyak, beban pembayaran upah yang ditanggung adalah sama. Misalnya, upahnya adalah seribu, sedangkan mereka (para *syariik*) jumlahnya adalah dua orang sebut saja si A dan si B, maka masing-masing menanggung lima ratus, meskipun bagian si A lebih banyak daripada bagian si B misalnya. Karena upah adalah sebagai bandingan pekerjaan, dan pekerjaan di sini adalah membagi dan memisahkan bagian-bagian, sementara pekerjaan membagi adalah satu pekerjaan, karena membagi dan memisahkan bagian yang sedikit dari bagian yang banyak tidak lain juga berarti membagi dan memisahkan bagian yang sedikit dari bagian yang banyak itu sendiri. Sehingga hukum yang ada terkait dengan pokok pekerjaan pembagian. Juga, beban kerja petugas pembagi dalam memisahkan bagian yang sedikit sama seperti beban kerjanya dalam memisahkan bagian yang banyak. Sehingga jika pekerjaan yang ada adalah sama dan tidak ada keterpautan beban di dalamnya, maka begitu pula upahnya juga tidak ada keterpautan di dalamnya. Jadi yang menjadi patokan di sini adalah pekerjaan pembagian, sehingga beban upah yang ditanggung masing-masing *syariik* adalah sama, meskipun ada pihak *syariik* yang bagiannya lebih banyak dibanding bagian pihak *syariik* yang lain.

Sementara itu, Muhammad, Abu Yusuf, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah mengatakan, bahwa beban upah yang ditanggung

---

1079 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 500; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 665; *Bujairmi Al-Khathib* 4, hlm. 339; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 6, hlm. 373 dan halaman berikutnya.

oleh masing-masing *syariik* disesuaikan dengan kadar atau jumlah bagian masing-masing. Jadi, pihak *syariik* yang bagiannya lebih banyak, maka beban upah yang ditanggungnya untuk *al-Qaasim* juga lebih banyak. Misalnya upah *al-Qaasim* adalah seribu dua ratus, sedangkan jumlah *syariik* ada dua orang sebut saja si A dan si B, bagian si A dari harta yang dibagi adalah dua pertiga, sedangkan bagian si B adalah sepertiganya, maka si A menanggung beban upah sebanyak delapan ratus, sedangkan si B hanya empat ratus. Karena pekerjaan yang harus dilakukan dalam membagi dan memisahkan bagian yang banyak adalah lebih berat daripada membagi dan memisahkan bagian yang sedikit. Misalnya bagian si A adalah dua pertiga, sedangkan bagian si B adalah sisanya, yaitu sepertiga, maka ketika melakukan penentuan dua pertiganya itu pekerjaannya lebih banyak daripada ketika menentukan sepertiganya. Juga karena upah statusnya seperti biaya yang dibutuhkan oleh suatu hak milik, maka kadarnya ditentukan sesuai dengan kadar hak milik. Hal ini dikuatkan oleh kenyataan bahwa berdasarkan ijmak, upah tukang penakar dan upah tukang penimbang adalah disesuaikan dengan kadar barang masing-masing pihak yang meminta untuk ditakar atau ditimbang. Begitu juga halnya dengan berbagai biaya lainnya, seperti upah tukang penggembala, upah tukang pengangkut, upah tukang penjaga dan lain sebagainya.[1080] Menurut penilaian saya, pendapat ini adalah yang lebih tepat dan lebih shahih, karena bisa lebih memberikan rasa keadilan.

6. HUKUM-HUKUM AL-QISMAH (PEMBAGIAN)

Al-Qismah memiliki sejumlah hukum yang bersifat umum, dan sejumlah hukum khusus berkenaan dengan pembuktian ketika terjadi perselisihan di antara para *syariik*.

a. Hukum-hukum umum al-Qismah

Pembagian barang atau *qismah al-A'yaan* memiliki sejumlah hukum umum, dan yang terpenting adalah seperti berikut,

1) Al-Qismah berlaku mengikat

Al-Qismah termasuk salah satu akad yang berlaku *laazim* (mengikat) berdasarkan kesepakatan fuqaha[1081], tidak bisa dibatalkan dan tidak bisa dicabut kembali kecuali jika ada hal-hal yang bersifat darurat, sebagaimana yang akan kami jelaskan dalam pembahasan tentang hukum membatalkan pembagian.

Akan tetapi, ada sebagian madzhab yang memiliki sejumlah klasifikasi dan penjelasan lebih lanjut berkenaan dengan hukum dasar *al-Qismah* yang berlaku mengikat ini.

Ulama Hanafiyyah mengatakan,[1082] pembagian *at-Taraadhii* (pembagian yang diinginkan sendiri oleh para *syariik* berdasarkan kesepakatan dan persetujuan mereka semua) dan pembagian *at-Taqaadhii* (pembagian lewat jalur pengadilan berdasarkan permintaan sebagian *syariik*) jika telah selesai, maka statusnya berlaku mengikat, sehingga tidak boleh dibatalkan dan dicabut kembali jika telah selesai.

Adapun jika belum selesai, maka jika pembagian itu adalah pembagian *at-Taqaadhii*,

1080 *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 5; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 265; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 179; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 19 dan halaman berikutnya; *Al-Lubaab*, juz 4, hlm. 92; *Bujairmi Al-Khathib*, juz 4, hlm. 340; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 6, hlm. 372; *Al-Mughnii*, juz 9, hlm. 126; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 500; *Al-Qawaaniinul Fiqhiyyah*, hlm. 286.

1081 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 28; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 267; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 309; *Al-Mughnii*, juz 9, hlm. 125; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 676; *Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 184; Jurnal Hukum materi nomor 1157.

1082 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 28; *Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 184; Jurnal Hukum materi nomor 1158.

maka tetap berlaku mengikat juga. Maka oleh karena itu, seandainya hakim membagi suatu harta *musytarak* di antara para *syariik*, lalu bagian masing-masing telah keluar semuanya berdasarkan pengundian, maka mereka tidak boleh membatalkan dan mencabutnya kembali. Begitu juga mereka tidak boleh membatalkan dan mencabutnya kembali meskipun pembagian belum selesai, seperti pengundian yang dilakukan baru berjalan setengah main misalnya, yaitu sebagian bagian telah keluar undiannya, namun ada sebagiannya lagi yang belum keluar.

Adapun pembagian *at-Taraadhii*, maka para *syariik* bisa mencabutnya kembali jika pembagiannya belum selesai atau belum sempurna. Karena pembagian *at-Taraadhii* belum bisa dianggap selesai dan sempurna kecuali setelah semua bagian keluar, sebagaimana yang juga berlaku dalam setiap akad yang lain, seperti akad jual beli, boleh mencabut dan membatalkan akad jual beli jika akadnya belum sempurna atau belum selesai secara keseluruhan.

Hanya saja, dalam pembagian *at-Taraadhii*, jika memang semua bagian telah keluar undiannya kecuali satu bagian saja yang belum keluar, maka tidak boleh dilakukan pembatalan dan pencabutan kembali. Karena bagian yang belum keluar undiannya itu sudah barang tentu dipastikan untuk *syariik* terakhir yang belum keluar undiannya.

Sementara itu, ulama Malikiyyah mengutarakan pendapat mereka yang bernada mutlak, yaitu bahwa *al-Qismah* atau pembagian berlaku *laazim* atau mengikat. Mereka mengatakan, bagian yang telah keluar dengan adanya pembagian sifatnya adalah mengikat, sehingga tidak ada seorang pun di antara para *syariik* yang bisa membatalkannya. Begitu juga halnya dalam pembagian *at-Taraadhii*, tidak ada seorang pun di antara mereka yang bisa membatalkannya.[1083]

Ulama Syafi'iyyah[1084] mengatakan, pembagian *al-Ijbaar* (pembagian yang dilakukan oleh hakim berdasarkan permintaan sebagian *syariik* dan semua *syariik* yang lain mau tidak mau harus menerima untuk dilakukannya pembagian itu) sifatnya berlaku mengikat (*laazim*). Dan sudah maklum bahwa pembagian *al-Ifraaz* dan pembagian *at-Ta'diil*, di dalamnya bisa berlaku *al-Ijbaar* (pemaksaan, mau tidak mau para *syariik* harus menerima dilakukannya pembagian). Adapun pembagian *at-Taraadhii* (pembagian yang dilakukan atas kemauan dan persetujuan semua *syariik*) dengan bentuk pembagian *ar-Radd* bukan yang lainnya, maka berdasarkan pendapat yang *arjah* menurut mereka adalah, bahwa setelah undian selesai dilakukan, maka tetap ada ketentuan semua *syariik* setuju dan menerima hasilnya, sehingga hasil pembagian *al-Qaasim* (petugas pembagi, orang yang ditunjuk untuk melakukan pembagian) tidak berlaku mengikat kecuali semua *syariik* setuju dan menerimanya. Karena dalam bentuk pembagian ini, jika unsur persetujuan semua *syariik* adalah hal yang dipertimbangkan pada permulaannya, maka unsur ini juga diperhitungkan setelah keluarnya undian.

Sementara itu, ulama Hanabilah[1085] dalam kaitannya dengan pembagian *al-Ijbaar*, pendapat mereka serupa dengan pendapat ulama Syafi'iyyah, yaitu berlaku mengikat. Sedangkan untuk pembagian *at-Taraadhii*, mereka memiliki dua versi pendapat sama seperti ulama Syafi'iyyah. Akan tetapi yang *arjah* menurut mereka, bahwa apabila undian telah keluar, maka *al-Qismah* atau pembagian telah berlaku mengikat. Karena *al-Qaasim* posisinya

1083 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 676.
1084 *Bujairmi Al-Khathib*, juz 4, hlm. 340; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 309.
1085 *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 6, hlm. 373; *Al-Mughnii*, juz 9, hlm. 126.

adalah seperti hakim dan pengundian yang ia lakukan juga memiliki kekuatan hukum yang sama seperti keputusan hakim. Karena ia adalah orang yang berijtihad dalam melakukan penyamaan dan penyepadanan di antara bagian-bagian yang ada, sama seperti ijtihad seorang hakim dalam mencari sebuah kebenaran. Maka oleh karena itu, hasil pengundian yang ia lakukan juga berlaku mengikat.

2) Berlakunya hak khiyaar dalam al-Qismah

Ulama Hanafiyyah[1086] mengatakan, *al-Qismah* atau pembagian ada tiga macam. Pembagian yang jika ada sebagian *syariik* tidak setuju dilakukannya pembagian itu, maka ia tidak bisa dipaksa, seperti pembagian harta *musytarak* yang terdiri dari sejumlah harta yang berbeda-beda jenisnya. Pembagian yang jika ada sebagian *syariik* tidak setuju dilakukannya pembagian itu, maka ia dipaksa dan mau tidak mau dirinya harus menerima untuk dilakukannya pembagian tersebut dan harta *musytarak* yang akan dibagi berupa harta *mitsli*, seperti harta yang dihitung dengan takaran dan timbangan. Dan ketiga, pembagian yang jika ada sebagian *syariik* tidak setuju dilakukannya pembagian itu, maka ia dipaksa dan mau tidak mau dirinya harus menerima untuk dilakukannya pembagian tersebut, sedangkan harta *musytarak* yang akan dibagi berupa sejumlah harta selain harta *mitsli* (berarti harta yang masuk kategori harta *qiimi*) dan sejenis, seperti harta *musytarak* yang terdiri dari sejumlah pakaian dari tipe atau macam yang sama, atau berupa sapi dan kambing.

Sementara *khiyaar* ada tiga macam, *khiyaar* syarat, *khiyaar* aib (cacat), dan ketiga adalah *khiyaar* melihat.

1. Untuk pembagian macam pertama, yaitu pembagian harta *musyatarak* yang terdiri dari sejumlah harta yang berbeda jenis dan jika ada sebagian *syariik* tidak setuju dilakukannya pembagian itu, maka ia tidak bisa dipaksa, maka ketiga macam *khiyaar* di atas berlaku di sini. Karena pembagian ini merupakan bentuk *mubaabadalah* (pertukaran) dilihat dari semua sudut, sehingga statusnya seperti jual beli.
2. Untuk pembagian macam kedua, yaitu pembagian harta *musytarak* berupa harta yang masuk kategori harta *mitsli*, seperti harta yang diukur dengan takaran dan timbangan, sekiranya jika ada sebagian *syariik* tidak setuju dilakukannya pembagian itu, maka ia dipaksa dan mau tidak mau dirinya harus menerima untuk dilakukannya pembagian tersebut, maka di sini hanya berlaku *khiyaar* aib. Hal ini bertujuan untuk menghindari adanya kemudharatan dan ketidakadilan. Sedangkan *khiyaar* syarat dan *khiyaar* melihat tidak berlaku di sini, karena tidak ada gunanya memberlakukan keduanya di sini.
3. Untuk pembagian macam ketiga, yaitu pembagian harta *musytarak* berupa harta yang masuk kategori harta *qiimi*, yang jika ada sebagian *syariik* tidak setuju dilakukannya pembagian itu, maka ia dipaksa dan mau tidak mau dirinya harus menerima untuk dilakukannya pembagian tersebut jika harta *musytarak* yang masuk kategori harta *qiimi* itu adalah sejenis seperti berupa sejumlah pakaian dari tipe yang sama, atau berupa sapi, atau kambing, namun jika harta *musytarak* yang akan dibagi yang masuk kategori harta *qiimi* itu tidak sejenis, seperti harta itu terdiri dari binatang unta dan sapi misalnya, maka pihak yang tidak setuju tidak bisa dipaksa, maka di sini berlaku *khiyaar* aib, demi menghindari adanya kemudharatan. Adapun *khiyaar* syarat dan *khiyaar* melihat,

1086 *Haasyiyah Asy-Syalabi 'alaa Tabyiinil Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 265; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 28; Jurnal Hukum materi nomor 1153-1155.

maka ada dua versi riwayat tentang berlaku tidaknya kedua *khiyaar* ini di dalam pembagian macam ketiga ini, namun versi yang shahih dan menjadi landasan fatwa adalah, bahwa kedua *khiyaar* itu juga berlaku di sini.

Kesimpulannya adalah, ketiga bentuk *khiyaar* di atas berlaku dalam pembagian harta *musytarak* yang terdiri dari sejumlah harta yang berbeda jenisnya. Ketiga bentuk *khiyaar* di atas juga berlaku dalam pembagian harta *musytarak* yang terdiri dari sejumlah harta yang masuk kategori harta *qiimi* baik sejenis atau berbeda jenis. Sedangkan dalam pembagian harta *musytarak* yang terdiri dari sejumlah harta yang masuk kategori harta *mitsli* dan sejenis, maka yang berlaku hanya *khiyaar* aib saja.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[1087] berdasarkan pendapat yang *arjah* mengatakan, *khiyaar* aib berlaku dalam pembagian *al-Muraadhaah* (yaitu kedua belah pihak saling setuju dan menerima bahwa masing-masing dari keduanya mendapatkan bagian berupa sesuatu dari harta *musytarak* yang ada dan ia menerimanya sebagai bagiannya tanpa melalui undian), karena pembagian ini sama seperti bentuk jual beli.

Sementara itu, ulama Hanabilah[1088] mengatakan, apabila di dalam bagian salah satu *syariik* ternyata ada cacat yang tidak diketahuinya sebelum dilakukannya pembagian, maka ia berhak untuk membatalkan pembagian tersebut, atau tetap menerimanya akan tetapi ia meminta ganti rugi untuk aib atau cacat yang ada pada bagiannya itu. Karena cacat atau aib itu berarti sebuah kekurangan di dalam bagiannya, sehingga ia memiliki hak untuk memilih salah satu dari dua opsi tersebut, sama seperti seorang pembeli.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[1089] mencukupkan diri dengan menyatakan bahwa pembagian *al-Ifraaz* bisa dibatalkan dan dianulir jika terjadi ketidakadilan atau kekeliruan. Adapun pembagian *ar-Radd* atau pembagian *at-Ta'diil*, maka itu adalah pembagian yang bentuknya seperti jual beli, yakni di dalamnya berlaku *khiyaar* aib.

3) Hal-hal yang menjadi dampak atau konsekuensi pembagian

Suatu pembagian memiliki sejumlah konsekuensi hukum seperti berikut,[1090]

1. Tertentukannya bagian masing-masing *syariik* dan terpisah dari bagian *syariik* yang lain, sehingga oleh karena itu, setelah adanya pembagian, bagiannya itu menjadi hak miliknya pribadi secara tersendiri.
2. Masing-masing *syariik* memiliki kewenangan mutlak untuk melakukan semua bentuk pentasharufan terhadap bagiannya, seperti menjualnya, menyewakannya, menggadaikannya, membangunnya, merobohkannya dan lain sebagainya, sebagaimana kewenangan yang dimiliki oleh orang yang memiliki kepemilikan mutlak.
3. Hak *syuf'ah* tidak berlaku dalam pembagian, karena hak *syuf'ah* hanya berlaku di dalam akad *al-Mubaadalah* (pertukaran) murni (seperti jual beli), sementara pembagian hanya merupakan sebuah bentuk *al-Mubaadalah* dari satu sisi saja, sehingga oleh karena itu, di dalamnya tidak bisa diberlakukan *syuf'ah*.

Zhahirnya, hukum ini sudah menjadi kesepakatan madzhab-madzhab yang ada.[1091]

1087 *Asy-Syarhush Shaghiir,* juz 3, hlm. 662 dan halaman berikutnya; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2, hlm. 267.

1088 *Al-Mughnii,* juz 9, hlm. 128 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 6, hlm. 376.

1089 *Bujairmi Al-Khathiib,* juz 4, hlm. 344.

1090 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 28; Jurnal Hukum materi nomor 1162.

1091 *Al-Muhadzdzab,* juz 2, hlm. 306; *Al-Mughnii,* juz 9, hlm. 121.

4) Pembatalan atau penganuliran terhadap pembagian

Pembagian bisa dibatalkan dengan *al-Iqaalah* (salah satu pihak menginginkan pembatalan, lalu pihak yang lain menyetujui dan menerima keinginannya itu) atau adanya kesepakatan dan saling setuju untuk membatalkannya.

Meskipuan pembagian telah dilakukan dan statusnya yang berlaku mengikat, namun menurut ulama Hanafiyyah, ada sejumlah kondisi di mana pembagian wajib dibatalkan dan dianulir, yaitu,

a. Si mayat ternyata memiliki tanggungan utang

Apabila suatu pembagian telah terjadi, kemudian ternyata si mayat memiliki tanggungan utang, sementara harta pusaka peninggalannya yang telah dibagi itu jika digunakan untuk membayar utang itu, maka tidak akan tersisa, maka dalam kasus seperti ini, pembagian tersebut dibatalkan dan dianulir. Hal ini jika memang si mayat tidak memiliki harta selain itu, kecuali jika pihak ahli waris melunasi utang tersebut, atau pihak-pihak yang berpiutang membebaskan tanggungan para ahli waris, atau masih ada sisa harta pusaka yang bisa digunakan untuk menutup utang tersebut. Jika begitu, maka pembagian yang telah dilakukan itu tetap berlaku seperti semula, karena dengan begitu berarti sudah tidak ada lagi sesuatu yang menjadi penghalang untuk tetap memberlakukan pembagian tersebut.

Dalil yang menjadi landasan bahwa suatu pembagian batal karena sebab di atas adalah, ayat, "*(Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar utangnya.*"[1092]

Juga karena harta pusaka yang ada jika digunakan untuk membayar utang si mayat, maka tidak ada yang tersisa, maka jelas bahwa ahli waris tidak memiliki hak atas harta pusaka tersebut, akan tetapi harta pusaka itu milik si mayat yang terikat dengan hak para pihak yang berpiutang, sehingga dengan begitu, pembagian terhadap harta pusaka itu tidak sah, karena harta pusaka itu adalah hak orang lain, bukan hak ahli waris.

Namun jika harta pusaka yang ada masih tetap tersisa setelah digunakan melunasi utang tersebut, dengan kata lain, besaran utangnya lebih kecil dari besaran harta pusaka yang ada, maka pihak-pihak yang berpiutang memiliki hak mendapatkan pembayaran utang secara penuh dari keseluruhan harta pusaka yang ada (*asy-Syuyuu'*), sehingga yang terjadi adalah hal itu menjadikan pembagian yang telah dilakukan itu statusnya terhenti dan tertangguhkan serta belum bisa berlaku efektif.[1093]

Menurut saya, ini adalah pendapat yang *arjah*, demi melindungi hak-hak para pihak yang berpiutang.

Sementara itu, ulama Hanabilah[1094] mengatakan, pembagian yang telah dilakukan tidak batal dengan diketahuinya si mayat ternyata memiliki tanggungan utang. Karena terikatnya harta pusaka dengan tanggungan utang si mayat tidak menghalangi keabsahan pentasharufan terhadap harta pusaka itu. Sebab terikatnya harta pusaka dengan utang tersebut terjadi bukan atas persetujuan dan keinginan ahli waris.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[1095] mengatakan, apabila diketahui ternyata si mayat memiliki tanggungan utang, maka jika mereka mengatakan, bahwa pembagian adalah

1092 An-Nisaa': 11.
1093 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 30; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5, hlm. 187; *Takmilatul Fathi,* juz 8, hlm. 26; Jurnal Hukum materi nomor 1161.
1094 *Al-Mughnii,* juz 9, hlm. 129.
1095 *Al-Muhadzdzab,* juz 2, hlm. 310, juz 1, hlm. 327.

memisahkan dan membedakan di antara dua hak, maka pembagian itu tidak batal. Namun jika mereka mengatakan, bahwa pembagian itu adalah pembagian yang mengandung unsur jual beli, maka ada dua versi pendapat. *Pertama*, pembagian itu menjadi batal, karena adanya hak orang lain yang terikat dengan harta pusaka yang dibagi. Versi *kedua*, pembagian itu tidak batal jika pihak ahli waris melunasi utang yang ada.

b. Ternyata diketahui adanya ahli waris lain atau orang yang diberi harta wasiatan (*al-Muushaa lahu*) jika pembagian yang dilakukan adalah pembagian *at-Taraadhii*.

Jika pembagian telah dilakukan, kemudian ternyata diketahui masih ada pewaris lain, atau ada *al-Muushaa lahu* yang diberi harta wasiatan sebanyak sepertiga atau seperempat dari harta pusaka misalnya, maka pembagian itu batal. Karena si pewaris lain atau *al-Muushaa lahu* tersebut juga termasuk *syariik* untuk para ahli waris lainnya, dengan kata lain sama-sama memiliki hak bagian dari harta pusaka yang telah dibagi itu.

Namun jika pembagian itu adalah pembagian *at-Taqaadhii*, maka menurut pendapat yang lebih shahih, pembagian itu tidak batal. Karena jika begitu, berarti pembagian yang telah dilakukan tersebut adalah objek ijtihad, dan ketika masalah yang menjadi sasaran suatu keputusan hukum seorang hakim memang merupakan lahan ijtihad, maka keputusan hukum itu berlaku efektif dan tidak batal.[1096]

c. Terungkap adanya unsur *al-Ghabn al-Faahisy* (nilai harga yang ditentukan terlalu tinggi dari yang semestinya atau sewajarnya)

Jika ada suatu pembagian, kemudian terungkap bahwa ternyata di dalamnya ditemukan adanya *al-Ghabn al-Faahisy*, yaitu kadar nilai harga yang ditentukan tidak masuk ke dalam batas standar penaksiran para ahli penaksiran nilai harga (*al-Muqawwim*), seperti harta yang ada ditaksir nilai harganya adalah seribu, padahal sebenarnya nilai harganya tidak sampai lima ratus, maka jika pembagian itu adalah pembagian *at-Taqaadhii*, maka pembagian itu dibatalkan dan dianulir berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyyah. Karena tindakan seorang hakim harus dalam koridor keadilan, sementara di sini tidak ditemukan adanya keadilan, sedangkan *al-Ghabn* yang ada adalah tanpa berdasarkan persetujuan pihak pemilik, maka statusnya sama seperti seorang ayah menjual harta anaknya atau seorang *Washi* menjual harta anak yang berada di bawah pengasuhannya, yaitu penjualan itu dibatalkan dan dianulir jika di dalamnya terjadi *al-Ghabn al-Faahisy*. Begitu pula halnya jika pembagian itu adalah pembagian *at-Taraadhii*, yaitu juga batal jika di dalamnya ditemukan adanya *al-Ghabn al-Faahisy* berdasarkan pendapat yang lebih shahih. Karena syarat bolehnya pembagian *at-Taraadhii* adalah harus *al-Mu'aadalah* atau adanya kesesuaian dan kesepadanan antara bagian satu dengan bagian yang lain, sementara jika di dalamnya terjadi *al-Ghabn al-Faahisy*, maka berarti *al-Mu'aadalah* itu tidak ditemukan di dalamnya, maka oleh karena itu, pembagian itu harus dibatalkan dan dianulir. Ini adalah pendapat yang shahih, *mu'tamad* dan yang difatwakan menurut ulama Hanafiyyah sebagaimana yang dituturkan oleh Ibnu Abidin, yaitu bahwa pembagian *at-Taraadhii* juga dibatalkan dan dianulir jika di dalamnya ditemukan *al-Ghabn al-Faahisy* sama seperti pembagian *at-Taqaadhii*.

Dakwaan adanya *al-Ghabn al-Faahisy* bisa didengar dan diterima jika pihak pendakwa belum mengakui jika dirinya telah mendapatkan haknya secara penuh. Namun jika ia telah

1096 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 30; *Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 187.

mengaku dirinya telah mendapatkan haknya secara penuh, maka dakwaan adanya *al-Ghabn al-Faahisy* itu atau adanya kekeliruan adalah tidak diterima, karena adanya kontradiksi antara pengakuan dan dakwaannya tersebut.

Namun jika dakwaan itu berupa dakwaan adanya *al-Ghabn al-Yasiir*, yaitu penaksiran nilai harga yang ditetapkan masuk ke dalam batas standar penaksiran nilai harga para ahli penaksiran harga, maka dakwaan itu tidak berhak didengar dan diterima, dan meskipun ia mengajukan *bayyinah* (saksi) maka tetap tidak diterima juga.[1097]

Pembatalan dan penganuliran pembagian karena adanya *al-Ghabn al-Faahisy* atau ketidakadilan di dalamnya sudah menjadi kesepakatan para fuqaha.[1098] Hanya saja ulama Syafi'iyyah memiliki sejumlah pengklasifikasian dalam masalah ini sebagaimana yang akan kami jelaskan dalam pembahasan tentang terjadinya kekeliruan dalam pembagian yang dilakukan.

d. Terjadinya kekeliruan di dalam harta yang dibagi

Apabila setelah pembagian selesai, ada salah satu *syariik* mengklaim bahwa ada sesuatu dari bagiannya yang terikutkan ke dalam bagian rekannya karena adanya suatu kesalahan dalam proses pembagian, sementara dirinya telah mengaku atau mempersaksikan bahwa dirinya telah mendapatkan haknya secara penuh, maka klaim dan dakwaannya itu tidak dibenarkan dan tidak diterima kecuali jika memang ada *bayyinah* (yaitu pengakuan dari rekannya itu atau rekannya itu tidak bersedia bersumpah ketika ia diminta untuk bersumpah). Karena dengan begitu berarti dirinya mengklaim pembatalan pembagian tersebut setelah pembagian itu terjadi dan selesai, maka oleh karena itu, klaim dan dakwaannya itu tidak dibenarkan dan tidak diterima kecuali jika ia bisa mengajukan *hujjah*. Namun di sini tidak ada unsur kontradiktif antara pengakuan dirinya yang menyatakan telah mendapatkan haknya secara penuh, dengan klaim dan dakwaan dirinya bahwa ada sesuatu dari bagiannya yang terikutkan ke dalam bagian rekannya. Karena ketika dilakukannya pembagian itu, dirinya berpegangan pada tindakan orang yang dipercaya (yaitu petugas pembagi), kemudian ternyata setelah itu terungkap adanya kekeliruan di dalam pembagian tersebut.

Jika ia tidak bisa mengajukan *bayyinah*, maka para *syariik* diminta untuk bersumpah, maka barangsiapa di antara para *syariik* itu yang tidak bersedia bersumpah, maka bagiannya dengan bagian *syariik* yang mengajukan klaim dan dakwaan di atas digabungkan, lalu dibagi kembali sesuai dengan kadar bagian keduanya. Karena sikap tidak bersedia untuk bersumpah itu adalah *hujjah* atau bukti, namun hanya khusus terhadap haknya saja, maka yang digabungkan kembali dan dilakukan pembagian ulang hanyalah haknya dengan hak pihak pendakwa.

Namun jika pihak *syariik* yang mengajukan dakwaan dan klaim di atas sebelumnya memang belum mengaku jika dirinya telah mendapatkan haknya secara penuh, maka para *syariik* saling bersumpah dan pembagian yang telah dilakukan dibatalkan. Karena perselisihan yang ada adalah berkenaan dengan kadar bagian yang ia dapatkan berdasarkan pembagian itu, maka statusnya sama seperti perselisihan yang terjadi dalam jual beli berkenaan dengan kadar barang yang dijual.

Jika ia berkata, "Bagianku adalah sampai tempat ini, namun kamu belum menyerahkannya kepadaku," dan ia tidak memberikan ke-

1097 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 187; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 273 dan halaman berikutnya; Majalah Hukum materi nomor 1160.

1098 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 677; *Bujairmi Al-Khathib*, juz 4, hlm. 344; *Al-Mughnii*, juz 9, hlm. 127.

saksian bahwa dirinya telah mendapatkan haknya secara penuh, namun rekannya mendustakan dan menyangkal dakwaan atau klaimnya itu, maka kedua belah pihak saling bersumpah dan pembagian itu dibatalkan. Karena yang mereka berdua perselisihkan adalah pembagiannya itu sendiri, sebab mereka berdua berselisih seputar kadar bagian hasil dari pembagian tersebut, maka oleh karena itu, perselisihan itu menyerupai perselisihan yang terjadi dalam suatu jual beli seputar kadar barang yang dijual.

Apabila ia berkata, "Aku telah mendapatkan hakku secara penuh." Kemudian setelah itu ia berkata, "Aku baru mendapatkan sebagiannya saja," maka pengakuan dan perkataan yang diterima di sini adalah pengakuan rekannya disertai dengan sumpahnya. Karena di sini berarti ia menuduh rekannya itu melakukan pengghashaban (penyerobotan), namun rekannya itu menyangkal dan mengingkarinya, maka perkataan yang diterima adalah perkataan pihak yang dituduh yang menyangkal dan mengingkari tuduhan itu.[1099]

Pendapat yang menyatakan bahwa suatu pembagian dibatalkan dan dianulir jika ada klaim dan tuduhan terjadinya kesalahan dan kekeliruan serta hal itu dikuatkan dengan *bayyinah*, adalah sudah menjadi kesepakatan di antara fuqaha.[1100] Hanya saja, ulama Syafi'iyyah mengatakan, seandainya terbukti dengan berdasarkan *hujjah* (dua orang saksi yang adil, atau saksi satu orang laki-laki dan dua orang perempuan, atau seorang saksi laki-laki dan sumpah) bahwa telah terjadi kekeliruan atau ketidakadilan dalam suatu pembagian, baik itu adalah pembagian *al-Ijbaar* maupun pembagian *at-Taraadhii*, dan pembagian itu berupa pembagian dengan cara *al-Ifraaz* (memisah dan membedakan antara sebagian bagian dengan sebagian bagian yang lain dengan cara membagi-bagi bagian yang ada dengan menggunakan takaran atau yang lainnya), maka pembagian itu baik pembagian *at-Taraadhii* maupun pembagian *al-Ijbaar* menjadi batal. Namun jika pembagian itu dengan cara *at-Ta'diil* atau *ar-Radd*, maka tidak batal, karena pembagian dengan cara *at-Ta'diil* atau *ar-Radd* adalah mengandung bentuk atau unsur jual beli. Namun jika klaim dan tuduhan itu tidak dilandasi bukti, maka pihak pengklaim meminta rekannya untuk bersumpah.

e. Ada sebagian harta yang dibagi ternyata hak milik orang lain (*mustahaqq*)

Jika ternyata diketahui ada orang lain yang memiliki hak di dalam harta yang dibagi, dengan kata lain, ternyata di sana ada *syariik* lain di dalam harta yang dibagi, maka menurut ulama Hanafiyyah[1101] di sini ada tiga bentuk kasus. Perlu diketahui, bahwa *al-Istihqaaq* adalah, ada seseorang mengklaim atas kepemilikan sesuatu atau sebagiannya, ia bisa membuktikan klaimnya itu, dan pihak pengadilan atau hakim pun memutuskan bahwa sesuatu atau sebagiannya itu memang adalah hak miliknya dan ia pun menyita dan mencabut sesuatu itu dari orang yang sesuatu itu berada di tangannya, seperti dari seorang pembeli atau *syariik* yang sesuatu itu jatuh ke tangannya berdasarkan pembagian. (Misalnya, si A menjual sesuatu kepada si B, lalu datanglah si C dan ia mengajukan klaim kepemilikan atas sesuatu itu dan ia membuktikan kebenaran klaimnya itu, lalu pengadilan membenarkan klaimnya itu dan mencabut sesuatu itu dari tangan si B

1099 *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 20 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 186; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 273; *Al-Lubaab*, juz 4, hlm. 103 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 26.

1100 *Ibid.*

1101 *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 23 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 186 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 274; *Al-Lubaab*, juz 4, hlm. 106; Jurnal Hukum materi nomor 1125.

yang sebelumnya telah membeli sesuatu itu dari si A. Ini adalah contoh kasus *al-Istihqaaq*, sedangkan sesuatu itu disebut *al-Mustahaqq*, sedangkan si C disebut *al-Mustahiqq*).

Ketiga bentuk kasus menutur ulama Hanafiyyah di atas adalah seperti berikut,

1. Seandainya *al-Mustahaqq* (sesuatu yang ternyata hak orang lain) itu adalah sebagian yang masih umum (*syaa'i'*, masih tercampur, belum tertentukan) dari keseluruhan harta yang dibagi, seperti *al-Mustahaqq* itu adalah seperlima atau seperempat dari keseluruhan harta yang dibagi tersebut, maka pembagian itu batal berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyyah, karena dengan begitu berarti dalam pembagian itu belum ditemukan unsur pemisahan dan pembedaan antara bagian-bagiannya (*al-Ifraaz*).
2. Seandainya *al-Mustahaqq* itu adalah sebagian tertentu dari bagian salah satu *syariik* (berarti ia disebut *al-Mustahaqq minhu*), maka pembagian yang telah dilakukan tidak batal berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyyah. Karena ketika *al-Istihqaaq* yang ada adalah terhadap bagian yang sudah tertentu, maka zhahirnya itu berarti pihak *al-Mustahiqq* bukan termasuk salah satu *syariik* di dalam harta yang telah dibagi, sehingga oleh karena itu, pembagian tersebut tidak batal. Sedangkan *syariik* yang menjadi pihak *al-Mustahaqq minhu* meminta ganti kepada rekannya sesuai dengan kadar yang menjadi hak *al-Mustahiqq*, karena dengan begitu berarti di dalam bagian rekannya itu terdapat sesuatu yang menjadi bagian *al-Mustahaqq minhu*, maka karena itu, ia harus mengembalikannya kepadanya.
3. Seandainya *al-Mustahaqq* adalah sebagian yang masih *syaa'i'* (umum) di dalam salah satu bagian, atau dengan kata lain, *al-Mustahaqq* itu adalah sebagian dari keseluruhan salah satu bagian (seperti sepertiga atau seperempatnya misalnya), maka pembagian yang telah dilakukan tidak bisa dibatalkan secara paksa terhadap pihak *al-Mustahaqq minhu* (salah satu *syariik* yang sebagian dari bagiannya ternyata *mustahaqq*) menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad. Akan tetapi, pihak *al-Mustahaqq minhu* di sini bisa memilih salah satu dari dua opsi. *Pertama*, ia meminta sebagian dari bagian rekannya sesuai dengan kadar sebagian bagiannya yang ternyata *mustahaqq* itu. *Kedua* membatalkan pembagian, karena dengan adanya *al-Istihqaaq* itu, berarti pembagian tersebut tidak sah pada kadar yang ternyata *mustahaqq* saja.

Sementara itu, Abu Yusuf mengatakan, pembagian itu batal. Karena dengan adanya *al-Istihqaaq* itu, berarti di sana ada *syariik* lain, dan seandainya suatu pembagian telah dilakukan, kemudian ternyata di sana ada *syariik* lain, maka pembagian itu batal, sebagaimana dalam kasus ada sebagian dari keseluruhan bagian kedua belah pihak yang ada ternyata *mustahaqq*.

Adapun ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1102] mengatakan, jika ada sesuatu tertentu dari bagian salah satu *syariik* ternyata hak milik orang lain (*mustahaqq*), atau sesuatu yang *mustahaqq* itu terdapat di dalam sebagian bagian masing-masing, namun kadar sesuatu yang *mustahaqq* yang berada di sebagian bagian salah satu *syariik* lebih besar daripada yang berada di sebagian bagian *syariik* yang satunya lagi, maka pembagian itu batal, karena dalam kasus seperti ini, salah satu *syariik* perlu untuk meminta ganti kepada *syariik*

1102 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 309; *Bujairmi Al-Khathib*, juz 4, hlm. 344; *Al-Mughnii*, juz 9, hlm. 128; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 6, hlm. 376.

yang satunya lagi disebabkan pembagian itu di dalamnya belum ditemukan adanya penyesuaian dan penyepadanan di antara bagian-bagian yang ada.

Namun jika sesuatu yang *mustahaqq* itu berada di dalam bagian masing-masing dari kedua *syariik* dengan kadar yang sama, misalnya ada suatu tanah milik bersama dua orang sebut saja si A dan si B dengan luas dua ribu meter persegi, lalu tanah itu dibagi di antara mereka berdua, masing-masing mendapatkan bagian seribu meter persegi, lalu pada sebagian tanah yang menjadi bagian masing-masing dari si A dan si B ternyata *mustahaqq* dengan kadar yang sama, misalnya sebagian tanah yang *mustahaqq* itu adalah lima ratus meter persegi, dua ratus lima puluh meter persegi terdapat pada tanah bagian si A dan dua ratus lima puluh persegi lagi terdapat pada tanah bagian si B, maka pembagian itu tidak batal pada sisa bagian tanah masing-masing yang tidak *mustahaqq*, yaitu tujuh ratus lima puluh persegi. Karena pembagian adalah memisahkan hak masing-masing dari kedua *syariik*, dan di sini hal itu telah terwujud.

Namun jika sebagian harta yang *mustahaqq* itu terdapat di dalam bagian masing-masing dari kedua *syariik* dalam bentuk masih umum dan belum tertentukan (*syaa'i'*) atau pada bagian salah satu *syariik* saja dan dalam bentuk masih *syaa'i'* juga, maka menurut ulama Syafi'iyyah dalam pendapat yang lebih shahih, pembagian yang batal hanya terbatas pada sebagian harta yang *mustahaqq* itu saja, bukan pada sisanya. Hal ini didasarkan pada prinsip *tafriiq ash-Shafqah* (dibagi-baginya suatu transaksi).

Sedangkan menurut ulama Hanabilah, pembagian dalam semua kasus di atas menjadi batal. Karena pihak *mustahiqq* berarti ia adalah *syariik* yang ketiga, sementara harta yang ada telah dibagi tanpa kehadirannya dan tanpa izin serta persetujuannya juga. Hal ini sama, baik di dalam pembagian *at-Taraadhii* maupun di dalam pembagian *al-Ijbaar*. Juga, tujuan dari suatu pembagian adalah, memisahkan di antara hak-hak yang ada, sementara dalam kasus-kasus di atas, hal itu belum terwujud.

b. Hukum-hukum yang khusus terkait dengan pembuktian

Terdapat sejumlah hukum pembagian yang bersifat khusus terkait dengan tata cara dan prosedur penyelesaian perselesihan yang terjadi di antara para *syariik* yang melakukan pembagian ketika mereka berselisih dalam sebagian hal, seperti perselisihan seputar batas, penilaian unsur *al-Ghabn*, ada sebagian hak yang masih berada di tangan *syariik* yang lain, dan lain sebagainya, sementara bukti-bukti yang ada saling kontradiktif.

1) Perselisihan seputar masalah batas

Apabila setelah dilakukan pembagian, ada dua *syariik* berselisih seputar batas, masing-masing mengklaim sebuah bilik yang berada di tangan rekannya karena masuk dalam batasnya, masing-masing dari keduanya pun mengajukan *bayyinah* (persaksian yang menguatkan) atas klaimnya, maka penyelesaiannya adalah diputuskan bahwa masing-masing mendapat sebagian yang berada di tangan rekannya. Karena statusnya adalah sebagai *khaarij*, sementara *bayyinah* yang diajukan oleh orang yang berstatus *khaarij* diunggulkan atas *bayyinah* yang diajukan oleh pihak yang memegang barang.

Apabila salah satu pihak mengajukan *bayyinah* bahwa bilik yang berada di tangan rekannya adalah haknya yang ia dapatkan berdasarkan pembagian, lalu pihak yang lain menyangkal dan mengingkarinya, maka yang dimenangkan adalah pihak yang mengajukan *bayyinah*. Namun jika masing-masing dari kedua belah pihak tidak memiliki *bayyinah*, maka mereka berdua diminta saling bersumpah dan

masing-masing saling mengembalikan bagiannya, sebagaimana yang berlaku dalam jual beli,[1103] serta pembagian tersebut batal.[1104]

2) Perselisihan seputar penilaian adanya al-Ghabn

Apabila ada dua *syariik* berselisih seputar penilaian adanya *al-Ghabn* (nilai harga suatu barang yang ditetapkan tidak sesuai atau terpaut dengan nilai harga standar para ahli penaksir nilai harga), maka ada kalanya *al-Ghabn* itu sedikit (*al-Ghabn al-Yasiir*) atau banyak (*al-Ghabn al-Faahisy*)

- Apabila *al-Ghabn* itu sedikit, yaitu keterpautan itu masih berada pada kisaran nilai harga yang sewajarnya menurut penaksiran dan penilaian para ahli taksir nilai harga (*al-Muqawwim*), maka klaim atau dakwaan adanya *al-Ghabn* itu diabaikan dan tidak perlu ditanggapi, baik apakah pembagian itu adalah pembagian *at-Taraadhii* maupun pembagian berdasarkan keputusan hakim. Karena keterpautan yang sedikit itu sangat sulit untuk dihindari. Contoh *al-Ghabn al-Yasiir* adalah, nilai harga suatu barang ditetapkan sepuluh misalnya, sementara ada sebagian *al-Muqawwim* menaksir nilai harga barang itu sepuluh dan ada sebagian *al-Muqawwim* yang lain menaksir nilai harganya adalah sembilan. Adanya keterpautan satu itu dianggap sebagai *al-Ghabn al-Yasiir.*
- Apabila *al-Ghabn* itu adalah banyak atau *faahisy*, yaitu nilai harga yang ditetapkan untuk suatu barang tidak masuk pada kisaran nilai harga standar dan wajar menurut penaksiran dan penilaian para *al-Muqawwim*,[1105] misalnya seperti suatu barang harganya dinilai sepuluh, padahal menurut taksiran para *al-Muqawwim*, nilai barang itu adalah delapan atau tujuh, tidak ada di antara mereka yang menaksir nilai harga barang itu sepuluh, maka apabila pembagian itu adalah pembagian berdasarkan keputusan hakim, maka pembagian itu dibatalkan dan dianulir. Karena dengan begitu berarti di dalam pembagian itu tidak ditemukan adanya unsur menerima dan setuju di antara dua *syariik* yang berselisih tersebut, sementara tindakan seorang hakim harus sesuai dengan asas keadilan, sementara di sini, hal itu tidak ditemukan. Namun apabila pembagian itu adalah pembagian *at-Taraadhii*, maka menurut sebagian ulama Hanafiyyah, klaim dan dakwaan yang diajukan itu diabaikan dan tidak perlu ditanggapi. Karena pembagian itu mengandung unsur jual beli, sementara dakwaan dari pihak pemilik bahwa di dalamnya terdapat unsur *al-Ghabn* tidak berkonsekuensi jual beli itu batal.[1106]

Adapun jika penjualan itu dilakukan bukan oleh pemiliknya, seperti penjualan yang di-

1103 Abdullah Ibnu Ahmad di dalam, *"Ziyaadaatul Musnad,"* meriwayatkan sebuah hadits melalui jalur Al-Qasim Ibnu Abdirrahman dari kakeknya, dengan redaksi, *"Jika penjual dan pembeli berselisih, sementara barang yang dijual masih ada seperti semula dan tidak ada saksi atau bukti di antara keduanya, maka mereka berdua saling bersumpah."* Lihat, *Nailul Awthaar,* juz 5, hlm. 224.

1104 *Takmilatul Fathi,* juz 8, hlm. 22 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5, hlm. 186; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5, hlm. 274; *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 26.

1105 Ulama Hanafiyyah generasi akhir menentukan batasan suatu *al-Ghabn* bisa dikategorikan *faahisy* atau banyak seperti berikut, untuk harta bergerak adalah seperdua puluh (5%), untuk harta berupa binatang adalah sepersepuluh (10%), sedangkan untuk harta tidak bergerak adalah seperlima (20%).

1106 Di dalam sebagian besar bentuk-bentuk ijtihad, keberadaan *al-Ghabn al-Faahisy* tidak mempengaruhi unsur kerelaan dan persetujuan, selama hal itu tidak dibarengi dengan hal-hal yang bersifat pengelabuhan dan penipuan, yakni salah satu pihak mengelabuhi dan memperdaya pihak yang lain dengan suatu perkataan atau tindakan yang menyesatkan, sehingga ia tertipu untuk menyetujui akad yang mereka berdua lakukan, termasuk di antaranya adalah menyembunyikan cacat yang ada pada barang yang dijual. Dalil mereka adalah, hadits, *"Biarkanlah orang-orang, sebagian dari mereka diberi rizki oleh Allah SWT lewat sebagian yang lain."*

lakukan oleh seorang ayah atau *Washi* terhadap harta milik anak yang berada di bawah perwaliannya, maka penjualan itu batal jika di dalamnya terdapat unsur *al-Ghabn al-Faahisy* (misalnya ada seorang anak kecil memiliki barang yang menurut nilai harga standar adalah tujuh, namun dijual oleh ayahnya dengan harga lima, maka penjualan ini batal, karena di dalamnya terdapat unsur *al-Ghabn al-Faahisy*).[1107]

Namun pendapat yang lebih shahih sebagaimana yang telah kami kemukakan di atas adalah, bahwa klaim dan dakwaan adanya *al-Ghabn al-Faahisy* dalam pembagian *at-Taraadhii* adalah tetap diterima dan didengarkan, sehingga pembagian itu juga batal dengan adanya *al-Ghabn al-Faahisy* tersebut, sama seperti dalam pembagian yang berdasarkan keputusan hakim (*at-Taqaadhii*). Karena syarat pembagian adalah harus sama-sama adil, sementara dengan adanya *al-Ghabn al-Faahisy*, unsur keadilan itu berarti tidak terpenuhi, maka oleh karena itu pembagian tersebut harus dibatalkan.

3) Perselisihan seputar apakah sudah mendapatkan bagian secara penuh ataukah belum

Apabila setelah pembagian dilakukan, ada sebagian *syariik* yang menyatakan bahwa dirinya belum mendapatkan bagiannya secara penuh dan mengklaim bahwa ada sebagian dari bagiannya yang masih berada di tangan *syariik* yang lain, namun *syariik* yang lain itu menyangkal dan mengingkarinya, maka,

- Apabila ada dua *al-Qaasim* (petugas pembagi) atau lebih memberikan kesaksian bahwa pihak yang bersangkutan telah mendapatkan bagiannya secara penuh, maka menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, kesaksian itu diterima. Karena dalam hal ini, berarti mereka berdua memberikan kesaksian atas tindakan orang lain (pihak yang mengklaim bahwa dirinya belum menerima bagiannya secara penuh), yaitu *al-Qabdh* (penerimaan dan pemegangan bagiannya), bukan atas tindakan diri mereka berdua, karena tindakan mereka berdua adalah memisahkan dan membagi di antara dua hak atau bagian, dan tindakan ini tidak memerlukan adanya persaksian.

  Sementara itu, Muhammad melihatnya dari sudut pandang yang lain dan mengatakan, bahwa kesaksian mereka berdua tidak diterima, karena itu berarti mereka berdua memberikan kesaksian atas tindakan mereka berdua sendiri, karena tindakan mereka berdua adalah memisahkan dan membedakan di antara dua hak atau bagian.
- Namun jika hanya ada satu *al-Qaasim* yang memberikan kesaksian bahwa pihak yang bersangkutan telah menerima bagiannya secara penuh, maka kesaksiannya itu tidak diterima. Karena kesaksian satu orang atas orang lain adalah tidak diterima.[1108]

B. PEMBAGIAN KEMANFAATAN (AL-MUHAAYA`AH, BERGILIRAN DALAM MENGGUNAKAN DAN MEMANFAATKAN SESUATU MILIK BERSAMA)

Kajian seputar pembagian kemanfaatan atau *al-Muhaaya`ah* ini terdiri dari lima pembahasan,

1. Definisi pembagian *al-Muhaaya`ah* dan pensyariatannya.
2. Sasaran atau objek *al-Muhaaya`ah.*
3. Sifat *al-Muhaaya`ah.*
4. Macam-macam *al-Muhaaya`ah.*

1107 *Takmilatul Fathi wa al-'Inaayah*, 8, hlm. 22; *Tabyiinul Haqaa`iq*, 5, hlm. 273 dan halaman berikutnya.

1108 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 185 dan halaman berikutnya.

5. Bentuk-bentuk pentasharufan yang bisa dimiliki oleh masing-masing *syariik* setelah adanya kesepakatan *al-Muhaaya`ah*.

1. DEFINISI AL-MUHAAYA`AH DAN PENSYARIATANNYA

a. Definisi al-Muhaaya`ah

Al-Muhaaya`ah* secara bahasa adalah, bentuk *al-Mufaa'alah* dari akar kata *al-Hai`ah yang berarti keadaan zhahir seseorang yang bersiap-siap untuk sesuatu, karena masing-masing dari kedua *syariik* setuju dan memilih sebuah keadaan atau bentuk. Atau karena salah satu *syariik* memanfaatkan dan menggunakan barang yang sama dengan bentuk penggunaan yang sama dengan bentuk pengunaan *syariik* yang satunya lagi. Maka oleh karena itu, *al-Muhaaya`ah* secara bahasa artinya adalah, kedua *syariik* sepakat dan saling setuju atas suatu hal. Sedangkan *al-Muhaaya`ah* secara fiqh adalah, sebuah ungkapan tentang pembagian kemanfaatan.[1109]

Ulama Malikiyyah[1110] mendefinisikan *al-Muhaaya`ah* seperti berikut, keterkhususan setiap *syariik* terhadap kemanfaatan sebuah barang seperti sebuah rumah atau terhadap barang yang lebih dari satu seperti dua rumah, secara terpisah dan bergantian. Berdasarkan hal ini, maka menentukan jangka waktu dalam *al-Muhaaya`ah* merupakan syarat. Karena dengan begitu, kadar pemanfaatan dan penggunaan bisa diketahui. Jika jangka waktunya tidak ditentukan, maka *al-Muhaaya`ah* rusak dan tidak sah.

b. Pensyariatan al-Muhaaya`ah

Al-Muhaaya`ah* hukumnya adalah boleh sebagai bentuk *al-Istihsaan* karena memang dibutuhkan. Sebab terkadang tidak dimungkinkan semua *syariik* memanfaatkan dan menggunakan harta milik bersama secara bersamaan. Sasaran atau objek *al-Muhaaya`ah adalah kemanfataan barang milik bersama yang dimungkinkan untuk dimanfaatkan dan digunakan tanpa menyebabkan barang itu berkurang (barangnya masih tetap utuh). *Al-Muhaaya`ah* tidak batal karena matinya kedua *syariik* atau salah satunya. Dan seandainya ada salah satu pihak yang meminta agar barang itu dibagi, maka *al-Muhaaya`ah* menjadi batal.[1111]

Pembagian barang atau *qismah al-A'yaan* kedudukannya lebih kuat dibandingkan pembagian kemanfaatan atau *al-Muhaaya`ah*. Karena pembagian barang berarti menyatukan kemanfaatan dalam satu waktu secara permanen atau untuk selamanya. Sedangkan *al-Muhaaya`ah* adalah menyatukan kemanfataan secara berurutan dan bergantian yang bersifat temporal.[1112] Maka karena itu, jika salah satu *syariik* meminta harta milik bersama yang ada dibagi dengan bentuk pembagian barang, sedangkan rekannya meminta pembagian kemanfaatan atau *al-Muhaaya`ah*, maka hakim memenangkan permintaan yang pertama.

Para ulama melandaskan pensyariatan *al-Muhaaya`ah* pada dalil dari Al-Qur`an dan hadits.

Adapun dalil dari Al-Qur`an adalah, ayat yang menceritakan tentang pembagian *al-Muhaaya`ah* dalam kisah unta nabi Shalih a.s., *"Shaleh menjawab, "Ini seekor unta betina, ia mempunyai giliran untuk mendapatkan air, dan kamu mempunyai giliran pula untuk mendapatkan air di hari yang tertentu."*[1113] Ini ada-

1109 *Al-'Inaayah 'alaa Syarhi Al-Hidaayah bi Haamisyi Takmilatil Fathi*, juz 8, hlm. 27; *Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 189; Jurnal Hukum materi nomor 1174.

1110 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 660.

1111 *Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 189; *Al-Lubaab*, juz 4, hlm. 106.

1112 *Al-Hidaayah ma'a Takmilatil Fathi*, juz 8, hlm. 27.

1113 Asy-Syu'araa`: 155.

lah memang sebuah praktek *al-Muhaaya`ah* itu sendiri.

Sedangkan landasan dalil dari hadits, di antara contoh kasusnya adalah, hadits yang menceritakan, *"Bahwasanya pada perang Badr, ada tujuh puluh unta, lalu Rasulullah saw. membaginya dengan cara setiap satu unta adalah untuk tiga orang dan mereka menaikinya secara bergantian."*[1114]

2. SASARAN ATAU OBJEK AL-MUHAAYA`AH

Sasaran atau objek *al-Muhaaya`ah* adalah kemanfaatan suatu harta bukan barangnya. Karena *al-Muhaaya`ah* adalah pembagian kemanfaatan suatu harta bukan barangnya, maka oleh karena itu, sasaran atau objeknya adalah kemanfataan suatu harta bukan barangnya.

Berdasarkan hal ini, maka seandainya ada sebuah rumah milik bersama dua orang sebut saja si A dan si B, lalu mereka berdua sepakat bahwa si A menempati bagian sebelah kanan dari rumah itu misalnya sedangkan si B menempati bagian yang sebelah kirinya, maka itu sah. Begitu juga jika ada ada sebuah rumah berlantai dua milik bersama si A dan si B, lalu mereka berdua sepakat bahwa si A menempati lantai atas sedangkan si B menempati lantai bawah, maka itu sah. Masing-masing dari mereka berdua boleh menyewakan bagiannya dan mengambil hasilnya. Begitu juga, *al-Muhaaya`ah* boleh dilakukan terhadap harta berupa tanah milik bersama.

Adapun jika seandainya ada harta berupa kebun kurma milik dua orang sebut saja si A dan si B, lalu mereka berdua melakukan *al-Muhaaya`ah* bahwa masing-masing dari keduanya mengambil sebagian dari pohon kurma yang ada untuk dikelola dan diambil buahnya, atau harta itu berupa sejumlah kambing dan mereka berdua melakukan *al-Muhaaya`ah* bahwa masing-masing mengambil beberapa ekor tertentu dari kambing itu untuk dimanfaatkan dan diambil air susunya, maka *al-Muhaaya`ah* itu tidak boleh. Karena *al-Muhaaya`ah* adalah akad yang berlaku untuk pembagian kemanfaatan, sementara buah kurma dan susu adalah termasuk kategori barang bukan kemanfaatan, maka oleh karena itu, tidak bisa dijadikan sebagai sasaran atau objek *al-Muhaaya`ah*. Ini sudah menjadi kesepakatan di antara fuqaha.[1115]

Ulama Syafi'iyyah mengatakan, apabila ada harta milik bersama yang masih dalam bentuk utang, maka itu tidak boleh dibagi meskipun pembagian itu atas dasar persetujuan dan keinginan semua *syariik* (*at-Taraadhii*), dan barangsiapa di antara mereka yang mengambil sesuatu dari harta itu, maka itu tidak menjadi terkhusus untuk dirinya.

Jurnal Hukum materi nomor 1175 menyatakan, bahwa *al-Muhaaya`ah* tidak berlaku untuk harta *mitsli*, akan tetapi hanya berlaku untuk harta *qiimi*, supaya jika kemanfaatannya dibagi, maka barangnya masih tetap utuh.

3. SIFAT AL-MUHAAYA`AH

Jumhur ulama selain ulama Malikiyyah berpendapat bahwa *al-Muhaaya`ah* sifatnya tidak berlaku mengikat (*ghairu laazim*). Sementara itu, ulama Malikiyyah berpendapat sebaliknya, yaitu bahwa *al-Muhaaya`ah* sifatnya berlaku mengikat (*laazim*). Penjelasannya adalah seperti berikut,

Ulama Hanafiyyah[1116] mengatakan, *al-Muhaaya`ah* yang dilakukan berdasarkan persetujuan dan keinginan sendiri semua *syariik*

1114 Sirah Ibnu Hisyam, juz 1, hlm. 613.

1115 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 32; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5, hlm. 277; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 285; *Haasyiyah Ad-Dasuqi 'alaa Syarhil Kabiir*, juz 3, hlm. 498; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 660 dan halaman berikutnya; *Bujairmi Al-Khathiib*, juz 4, hlm. 345; *Al-Mughnii*, juz 9, hlm. 130; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 6, hlm. 367.

1116 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 32; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 184, 189; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5, hlm. 276.

(*at-Taraadhii*) baik waktu maupun tempatnya, adalah akad yang sifatnya berlaku tidak mengikat (*ghairu laazim*). Maka oleh karena itu, seandainya ada salah satu *syariik* meminta kepada hakim supaya dilakukan pembagian *al-Muhaaya`ah*, sedangkan rekannya meminta dilakukan pembagian barangnya, maka yang dikabulkan adalah permintaan yang kedua. Karena pembagian barang kedudukannya lebih kuat daripada pembagian kemanfaatan. Karena pembagian barang berarti yang terjadi di dalamnya adalah penyatuan dan penggabungan kemanfaatan-kemanfaatannya dalam satu waktu secara permanen dan selamanya. Sedangkan dalam pembagian *al-Muhaaya`ah*, yang terjadi di dalamnya adalah penyatuan dan penggabungan kemanfaatan-kemanfaatan secara berurutan dan bergantian.[1117]

Berdasarkan hal ini, maka *al-Muhaaya`ah* berarti sebuah akad yang sifatnya tidak berlaku mengikat sehingga memungkinkan untuk dibatalkan, sebagaimana akad-akad yang berlaku tidak mengikat lainnya, yaitu bisa dibatalkan meski tanpa ada suatu udzur atau alasan. Pembagian *al-Muhaaya`ah* tidak batal karena matinya salah satu pihak atau kedua belah pihak, berbeda dengan akad *ijaarah*. Karena seandainya *al-Muhaaya`ah* batal, maka hakim mengulangi dan meperbaruinya lagi secara seketika, sementara pembaruan ini tidak memiliki faedah apa-apa, sebagaimana juga tidak ada faedahnya memberikan status berakhir dan pembatalan terhadap akad *al-Muhaaya`ah*, karena masing-masing dari para *syariik* bisa membatalkannya secara sepihak tanpa persetujuan *syariik* yang lain.

Adapun jika pembagian *al-Muhaaya`ah* itu adalah karena ada permintaan salah satu *syariik* kepada hakim (*at-Taqaadhii*), maka *al-Muhaaya`ah* itu sifatnya adalah berlaku mengikat (*laazim*) sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibnu Abidin. Maka oleh karena itu salah satu *syariik* tidak bisa membatalkannya tanpa ada udzur, kecuali jika masing-masing *syariik* sepakat dan setuju untuk dilakukannya pembatalan itu.

Ulama Syafi'iyyah[1118] mengatakan, *al-Muhaaya`ah* adalah akad yang sifatnya berlaku tidak mengikat, masing-masing *syariik* bisa menganulir dan membatalkannya kapan pun ia mau, dan di dalamnya tidak berlaku *al-Ijbaar* (pemaksaan) dari hakim, maksudnya jika salah satu *syariik* tidak menginginkan dilakukannya *al-Muhaaya`ah*, maka hakim tidak bisa memaksanya.

Begitu juga halnya dengan ulama Hanabilah,[1119] mereka mengatakan, *al-Muhaaya`ah* sifatnya tidak berlaku mengikat, sehingga kapan salah satu pihak menganulir dan membatalkannya, maka *al-Muhaaya`ah* itu berakhir. *Al-Muhaaya`ah* adalah salah satu bentuk *mu'aawadhah* (pertukaran), sehingga di dalamnya tidak berlaku *al-Ijbaar* (pemaksaan) sama seperti jual beli, sebagaimana yang dikatakan oleh ulama Syafi'iyyah. Seandainya ada salah satu pihak meminta harta yang ada dibagi dengan pembagian *al-A'yaan*, maka bisa dilakukan dan *al-Muhaaya`ah* yang sedang berlaku menjadi berakhir, sebagaimana yang dikatakan oleh ulama Hanafiyyah.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[1120] mengatakan, bahwa *al-Muhaaya`ah* adalah berlaku mengikat sama seperti akad *ijaarah*. Maka oleh karena itu, *al-Muhaaya`ah* termasuk salah satu akad yang berlaku *laazim* (mengikat), sehingga salah satu pihak tidak bisa begitu saja membatalkannya. Maka jika masing-masing pihak sepakat diberlakukannya

1117 Lihat Jurnal Hukum materi nomor 1182.

1118 *Bujairmi Al-Khathib*, juz 4, hlm. 345.

1119 *Al-Mughnii*, juz 9, hlm. 130.

1120 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 266; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 285.

al-Muhaaya`ah atas sesuatu, maka itu sah dan tidak bisa dibatalkan kecuali atas persetujuan semua pihak.

4. MACAM-MACAM AL-MUHAAYA`AH

Pembagian macam-macam *al-Muhaaya`ah* bisa diklasifikasikan menjadi dua. *Pertama,* macam-macam *al-Muhaaya`ah* dilihat dari sisi *at-Taraadhii* (berdasarkan persetujuan masing-masing *syariik*) dan *al-Jabr* (*al-Muhaaya`ah* yang diberlakukan oleh hakim berdasarkan permintaan salah satu *syariik*). *Kedua,* macam-macam *al-Muhaaya`ah* dilihat dari sisi waktu dan tempat.

a. Macam-macam al-Muhaaya`ah dilihat dari sisi at-Taraadhii dan al-Jabr

Dilihat dari sisi ini, *al-Muhaaya`ah* ada dua macam, *muhaaya`ah at-Taraadhii,* dan *muhaaya`ah at-Taqaadhii.*

1) Muhaaya`ah at-Taraadhii

Yaitu kesepakatan di antara para *syariik* tentang cara dan bentuk pemanfaatan atau penggunaan sesuatu milik mereka bersama secara bergantian dan bergiliran. Ini adalah boleh berdasarkan kesepakatan fuqaha.

2) Muhaaya`ah at-Taqaadhii

Yaitu *al-Muhaaya`ah* yang dilakukan lewat jalur hakim (pengadilan) yang sifatnya memaksa berdasarkan permintaan salah satu *syariik,* lalu hakim pun memutuskan diberlakukannya *al-Muhaaya`ah* di antara para *syariik,* baik dengan *al-Muhaaya`ah az-Zamaniyyah* maupun *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah* (dibelakang akan dijelaskan pengertiannya).

Menurut ulama Hanafiyyah,[1121] *al-Muhaaya`ah at-Taqaadhii* adalah boleh, demi menciptakan keadilan di antara para *syariik* dan menjamin kemashlahatan mereka. Berdasarkan pendapat yang lebih shahih, hakim bisa memaksa mereka untuk menerima pemberlakuan *al-Muhaaya`ah* di antara mereka. Karena masyarakat membutuhkan suatu pembagian yang lebih adil, yaitu pembagian lewat jalur pengadilan.

Jurnal Hukum materi nomor 1181 menyebutkan keterangan seputar *al-Muhaaya`ah al-Jabriyyah* atau *at-Taqaadhii* seperti berikut,

Jika ada harta milik bersama dua orang atau lebih dan harta itu terdiri dari sejumlah barang, lalu ada salah satu *syariik* mengajukan permintaan dilakukannya *al-Muhaaya`ah,* namun *syariik* yang lain menolak, maka apabila bentuk kemanfataan barang-barang itu adalah sama, maka bisa dilakukan *al-Muhaaya`ah al-Jabriyyah* (lewat pengadilan dan hakim bisa memaksa pihak *syariik* yang menolak untuk mau tidak mau harus menerimanya). Namun apabila bentuk kemanfaatan barang-barang itu berbeda-beda, maka di sini tidak bisa dilakukan pemaksaan.

Contohnya, ada dua rumah milik bersama dua orang, sebut saja si A dan si B. Lalu si A meminta untuk diberlakukan *al-Muhaaya`ah,* yaitu si A menempati salah satu rumah tersebut dan si B menempati rumah yang satunya lagi, namun si B tidak setuju, maka *al-Muhaaya`ah* ini adalah *al-Muhaaya`ah al-Jabriyyah.* Atau harta milik bersama mereka berdua berupa dua binatang, lalu si A meminta diberlakukannya *al-Muhaaya`ah,* yaitu si A menggunakan salah satu binatang tersebut sedangkan si B menggunakan binatang yang satunya lagi, namun si B menolak, maka *al-Muhaaya`ah* ini adalah *al-Muhaaya`ah al-Jabriyyah* (si B mau tidak mau harus menerima pemberlakuan *al-Muhaaya`ah* itu).

Adapun contoh harta milik bersama yang terdiri dari beberapa barang yang kemanfaatannya berbeda-beda adalah, seperti harta milik

1121 *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2, hlm. 266; Jurnal Hukum materi nomor 1176.

bersama itu berupa sebuah rumah dan sebuah tempat pemandian, lalu salah satu *syariik* meminta dilakukannya *al-Muhaaya'ah* dengan cara salah satu *syariik* menempati rumah dan salah satunya lagi menyewakan tempat pemandian, atau sebuah rumah dan sebuah lahan, dengan cara salah satu *syariik* menempati rumah dan *syariik* yang satunya lagi mengolah dan menanami lahan, maka *al-Muhaaya'ah* yang diberlakukan harus berdasarkan kesepakatan dan persetujuan semua *syariik*, jika ada salah satu pihak yang menolak dan tidak setuju, maka ia tidak bisa dipaksa.[1122]

Menurut ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah (jumhur),[1123] *syariik* yang menolak diberlakukannya *al-Muhaaya'ah* tidak boleh dipaksa, sama seperti jual beli. Juga karena hak setiap *syariik* atas kemanfaatan harta *musytarak* (harta milik bersama) yang ada adalah sesuatu yang bersifat segera, sehingga oleh karena itu tidak boleh ditunda dan diakhirkan tanpa persetujuannya, sama seperti utang. Dengan kata lain, menurut jumhur, *al-Muhaaya'ah* melalui cara *at-Taqaadhii* (melalui jalur hakim dan pihak yang tidak setuju mau tidak mau harus menerimanya) adalah tidak boleh.

Ulama Malikiyyah mengatakan, pembagian kemanfaatan atau *al-Muhaaya'ah* tidak boleh dilakukan dengan cara undian. Sementara itu, ulama Syafi'iyyah mengatakan, apabila para *syariik* sepakat diberlakukannya *al-Muhaaya-'ah* di antara mereka, namun mereka saling berselisih dan berebut dalam menentukan siapa di antara mereka yang mendapatkan giliran pertama kali, maka penyelesaiannya adalah dengan cara dilakukan pengundian di antara mereka untuk menentukan siapa di antara mereka yang akan mendapatkan giliran lebih dulu.

b. Macam-macam al-Muhaaya'ah dilihat dari sisi ruang dan waktu

Dilihat dari sisi ini, *al-Muhaaya'ah* ada dua macam, *al-Muhaaya'ah az-Zamaaniyyah* dan *al-Muhaaya'ah al-Makaaniyyah.*

Al-Muhaaya'ah az-Zamaaniyyah kaitannya adalah dengan masalah waktu pemanfaatan. Sedangkan *al-Muhaaya'ah al-Makaaniyyah* kaitannya adalah dengan ruang kemanfaatan.

Al-Muhaaya'ah menurut ulama Malikiyyah[1124] ada dua macam, yaitu *al-Muhaaya'ah* berdasarkan jangka waktu (*al-Muhaaya'ah bi al-Azmaan*) dan *al-Muhaaya'ah* berdasarkan barang (*al-Muhaaya'ah bi al-A'yaan*). *Al-Muhaaya'ah bi al-Azmaan* adalah, masing-masing *syariik* memanfaatkan dan menggunakan keseluruhan harta *musytarak* yang ada secara bergiliran dalam jangka waktu tertentu yang kadarnya sama antara jangka waktu penggunaan untuk salah satu *syariik* dengan jangka waktu penggunaan untuk *syariik* yang lain. Misalnya, ada sebuah rumah milik bersama dua orang sebut saja si A dan si B, lalu mereka sepakat menempati rumah itu secara bergiliran, satu bulan untuk si A dan satu bulan untuk si B misalnya. Sedangkan *al-Muhaaya'ah bi al-A'yaan* adalah, harta milik bersama dua orang dibagi dua, lalu masing-masing *syariik* menggunakan bagiannya dalam jangka waktu tertentu. Misalnya, ada dua rumah milik bersama dua orang, sebut saja si A dan si B, lalu mereka berdua sepakat bahwa si A menempati salah satu dari kedua rumah itu dan si B juga menempati rumah yang satunya lagi dalam jangka waktu tertentu. Atau harta itu berupa dua ekor kuda, lalu mereka berdua sepakat si A menaiki salah satunya dan si B menaiki yang satunya lagi dalam jangka waktu tertentu.

1122 Lihat juga, *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 276; *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 30.

1123 *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 285; *Bujairmi Al-Khathib*, juz 4, hlm. 345; *Al-Mughnii*, juz 9, hlm. 130.

1124 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 3, hlm. 266; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 285.

1) Al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah

Definisi *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah*

Yaitu masing-masing *syariik* memanfaatkan dan menggunakan keseluruhan harta *musytarak* yang ada secara bergiliran dengan jangka waktu yang sama.[1125] Misalnya ada lahan milik bersama dua orang sebut saja si A dan si B, lalu mereka berdua sepakat melakukan *al-Muhaaya`ah* dengan cara mereka berdua menggarap dan menanami lahan itu secara bergiliran, satu tahun untuk si A dan satu tahun untuk si B. Atau harta *musytarak* itu berupa sebuah rumah, lalu mereka berdua sepakat melakukan *al-Muhaaya`ah* untuk menempati rumah itu secara bergantian, satu tahun untuk si A dan satu tahun untuk si B. Atau harta *musytarak* itu berupa buku, lalu mereka berdua sepakat untuk melakukan *al-Muhaaya`ah* atas penggunaan buku itu secara bergantian, satu minggu untuk si A dan satu minggu untuk si B.

Jurnal Hukum materi nomor 1187 menyatakan, bahwa *al-Muhaaya`ah* tidak boleh diberlakukan atas benda, akan tetapi objek atau sasarannya harus berupa kemanfaatan suatu benda. Oleh karena itu, *al-Muhaaya`ah* tidak bisa diberlakukan terhadap buah sejumlah pohon milik bersama, atau terhadap air susu dan bulu sejumlah binatang milik bersama, dengan cara buah beberapa pohon dari pohon-pohon itu untuk salah satu *syariik*, dan buah beberapa pohon sisanya untuk *syariik* yang lain, atau air susu dan bulu beberapa ekor binatang dari binatang-binatang tersebut untuk salah satu *syariik*, dan air susu serta bulu beberapa ekor binatang sisanya untuk *syariik* yang lain. Ini tidak boleh, karena buah pohon, air susu dan bulu binatang adalah masuk kategori barang, bukan kemanfaatan, sementara *al-Muhaaya`ah* hanya boleh diberlakukan atas kemanfaatan.

Pensyariatan *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah*

Al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah adalah boleh, berdasarkan ayat yang menceritakan tentang kisah unta nabi Shalih r.a., *"Shaleh menjawab, "Ini seekor unta betina, ia mempunyai giliran untuk mendapatkan air, dan kamu mempunyai giliran pula untuk mendapatkan air di hari yang tertentu."*[1126]

Juga ayat, *"Dan beritakanlah kepada mereka bahwa sesungguhnya air itu terbagi antara mereka (dengan unta betina itu); tiap-tiap giliran minum dihadiri (oleh yang punya giliran)."*[1127]

Juga karena praktek *al-Muhaaya`ah* sangat dibutuhkan oleh manusia.

Gambaran fiqh *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah*

Al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah menurut ulama Hanafiyyah memiliki sisi kemiripan dengan pembagian barang (*qismah al-A'yaan*), yaitu dari satu sisi adalah *al-Ifraaz* (memisahkan bagian), dan dari sisi yang lain adalah sebuah *al-Mubaadalah* (pertukaran). Karena pihak *syariik* yang mendapatkan giliran menggunakan adalah seperti orang yang berutang bagian rekannya, maka oleh karena itu, dari satu sisi, di dalamnya mengandung unsur *al-Mubaadalah*. Karena terjadi pertukaran antara kemanfaatan yang menjadi hak salah satu *syariik* pada jatah gilirannya dengan kemanfaatan yang menjadi hak *syariik* yang lain pada jatah gilirannya. Berdasarkan hal ini, maka menyebutkan dan menentukan jangka waktu *al-Muhaaya`ah* seperti sekian hari atau sekian bulan misalnya, adalah sebuah keharusan.[1128]

1125 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 3, hlm. 266; Jurnal Hukum materi nomor 1176.

1126 Asy-Syu'araa`: 155.

1127 Al-Qamar: 28.

1128 *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5, hlm. 276.

Ulama Hanabilah[1129] mengatakan, *al-Muhaaya`ah* adalah sebuah bentuk *mu'aawadhah* (pertukaran), maka oleh karena itu, di dalamnya tidak berlaku unsur *al-Ijbaar* atau paksaan, sama seperti jual beli.

Ulama Syafi'iyyah secara jelas menyatakan, bahwa barangsiapa di antara para *syariik* mendapatkan lebih dari kadar haknya, maka ia wajib membayar biaya sewa untuk kelebihan itu.[1130] Dari sini bisa diambil sebuah pengertian bahwa *al-Muhaaya`ah* adalah sebuah bentuk *al-Mubaadalah* (pertukaran).

Jurnal Hukum materi nomor 1178 menyatakan, bahwa *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah* adalah sebuah bentuk *al-Mubaadalah*. Karena pada saat si A mendapatkan giliran pemakaian, maka ia memakai kemanfaatan bagian si B, begitu juga sebaliknya, pada saat si B mendapatkan giliran pemakaian, maka ia juga memakai kemanfaatan bagian si A, sehingga terjadilah *al-Mubaadalah* di antara keduanya.

Penentuan jangka waktu

Dalam *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah*, disyaratkan jangka waktunya harus ditentukan, berbeda dengan *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah*. Karena dengan ditentukannya jangka waktu, maka bisa diketahui kadar pemanfaatan dan penggunaan, sehingga dengan begitu, kemanfaatan yang didapatkan bisa diketahui pasti, kemanfaatan itu tidak bisa diketahui pasti kecuali dengan menjelaskan dan menentukan jangka waktunya. Juga karena *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah* kaitannya adalah dengan waktu atau masa pengunaan kemanfaatan, adapun *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah* kaitannya dengannya ruang penggunaan kemanfaatan, dan ruang atau tempat kemanfaatan sudah diketahui dan tertentu.[1131] Jurnal Hukum materi nomor 1178 menyatakan, bahwa *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah* adalah sebuah bentuk *al-Mubaadalah*, maka berdasarkan hal ini, menyebutkan dan menentukan jangka waktu di dalam *al-Muhaaya`ah* ini seperti sekian hari atau sekian bulan misalnya, merupakan sebuah keharusan.

Ulama Malikiyyah[1132] setelah mereka menyatakan bahwa penentuan jangka waktu dan tidak adanya unsur penipuan dan resiko dalam *al-Muhaaya`ah* ini merupakan syarat yang harus dipenuhi, maka selanjutnya mereka menjelaskan tentang kadar atau ukuran jangka waktu yang ditentukan. Mereka mengatakan, apabila *al-Muhaaya`ah* yang diberlakukan adalah terhadap harta *musytarak* berupa harta bergerak, maka jangka waktunya harus sedikit atau sebentar, tidak boleh terlalu lama. Maka oleh karena itu, apabila harta *musytarak* yang ada berupa binatang atau pakaian misalnya, maka jangka waktu *al-Muhaaya`ah* yang ditetapkan harus sebentar, tidak boleh terlalu lama. Sedangkan jika harta *musytarak* itu berupa harta tidak bergerak, seperti rumah atau tanah yang statusnya aman (dimiliki secara utuh, seperti tidak tanah pinjaman), maka jangka waktunya boleh lama, seperti satu tahun misalnya. Adapun jika tanah itu tidak aman (tidak dimiliki secara utuh) seperti tanah yang dipinjamkan, maka tidak boleh dibagi dengan *al-Muhaaya`ah*, meskipun dengan jangka waktu yang sebentar sekalipun.

Berakhirnya *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah*

Al-Muhaaya`ah* tidak menjadi batal karena meninggalnya salah satu pihak, tidak pula karena meninggalnya kedua belah pihak. Karena sebagaimana yang telah kami singgung sebelumnya, jika seandainya *al-Muhaaya`ah itu

1129 *Al-Mughnii*, juz 9, hlm. 130.

1130 *Bujairmi Al-Khathib*, juz 4, hlm. 345.

1131 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 32.

1132 *Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi*, juz 3, hlm. 499; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 661; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 266.

batal, maka tentunya hakim akan mengulangnya dari awal, dan hal itu tidak memiliki faedah apa-apa. Akan tetapi *al-Muhaaya`ah* bisa berakhir dengan adanya kesepakatan masing-masing pihak untuk mengakhirinya dengan menjual harta *musytarak* yang ada.[1133]

2) Al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah

Definisi

Al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah adalah, masing-masing *syariik* melakukan pemanfaatan terhadap sebagian dari harta *musytarak* yang ada sesuai dengan bagiannya,[1134] sehingga pemanfaatan masing-masing *syariik* terjadi dalam waktu yang bersamaan (tanpa harus bergantian dan bergiliran). Misalnya, ada harta milik bersama si A dan si B berupa sebuah rumah besar, lalu terjadi kesepakatan di antara keduanya untuk memberlakukan *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah* terhadap rumah tersebut, dengan cara si A menempati separo bagian kanan dari rumah itu, sedangkan si B menempati separo bagian kirinya. Sehingga kemanfaatan yang menjadi hak si A disatukan dan digabungkan di dalam separo bagian kanan dari rumah itu, sedangkan kemanfaatan yang menjadi hak si B disatukan di dalam separo bagian kiri dari rumah tersebut. Jadi, masing-masing dari keduanya melakukan pemanfaatan rumah itu secara bersamaan, tidak bergantian dan bergiliran.

Pensyariatan *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah*

Al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah hukumnya adalah boleh, karena termasuk salah satu bentuk pembagian, sama seperti pembagian *al-A'yaan* (pembagian barang). Maka oleh karena itu jika seandainya harta milik bersama itu berupa sebuah rumah berlantai dua, lalu si A dan si B sepakat bahwa si A menempati lantai atas dan si B menempati lantai bawah, maka itu adalah boleh. Maka oleh karena itu, pembagian kemanfaatan dengan bentuk *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah* adalah boleh juga.[1135]

Juga karena *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah* adalah boleh karena memang dibutuhkan ketika dalam kondisi tidak dimungkinkannya kedua belah pihak melakukan pemanfaatan terhadap sebuah harta milik bersama secara bersamaan, maka begitu pula halnya dengan *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah*.

Lahan *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah*

Al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah bisa berlaku di dalam harta *musytarak* (harta milik bersama dua orang atau lebih) yang bisa dibagi, seperti sebuah rumah berukuran besar. Adapun harta *musytarak* yang tidak bisa dibagi, seperti sebuah mobil, seekor binatang, sebuah buku, dan sebuah rumah berukuran kecil, maka di dalamnya tidak bisa diberlakukan *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah*, akan tetapi di dalamnya hanya bisa diberlakukan *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah*.

Memberlakukan *al-Muhaaya`ah* terhadap harta *musytarak* berupa sejumlah rumah

Berdasarkan keterangan di atas, maka menurut zhahir riwayat, boleh memberlakukan *al-Muhaaya`ah* terhadap harta *musytarak* berupa sejumlah rumah, baik dalam bentuk *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah* maupun *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah*, baik untuk penggunaan pribadi (ditempati sendiri) maupun dieksploitasi atau diinvestasikan (memanfaatkannya dengan perantara orang lain dengan semacam ongkos dan lain sebagainya, seperti disewakan kepada orang lain misalnya). Karena zhahirnya tidak ditemukan adanya perubahan signifikan di dalam harta tidak bergerak yang digunakan. Juga karena *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah* di

---

1133 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 189; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5, hlm. 276; *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 27.

1134 Lihat Jurnal Hukum materi nomor 1179.

1135 *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5, hlm. 276; *Al-Badaa`i'*, juz 7, hlm. 31; *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 27.

dalamnya terjadi pemisahan bagian masing-masing *syariik*, sedangkan *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah* berlangsung dengan cara bergiliran atau bergantian di dalam pemanfaatan, sehingga statusnya seperti pinjaman utang, dan masing-masing *syariik* ketika mendapatkan giliran statusnya adalah sebagi wakil untuk rekannya (*syariik* yang lain).[1136]

Memberlakukan *al-Muhaaya`ah* terhadap harta *musytarak* berupa binatang

Adapun pemberlakuan *al-Muhaaya`ah* terhadap harta *musytarak* berupa binatang, seperti harta *musytarak* itu terdiri dari dua ekor binatang, si A menaiki salah satunya dalam jangka waktu tertentu dan si B menaiki yang satunya lagi dalam jangka waktu yang sama, maka menurut imam Abu Hanifah itu tidak boleh, baik digunakan sendiri maupun diinvestasikan (disewakan misalnya). Karena zhahirnya akan terjadi perubahan di dalam binatang yang digunakan. Juga karena penggunaannya memiliki keterpautan antara penggunaan salah satu *syariik* dengan penggunaan *syariik* yang lain, karena adanya perbedaan dan keterpautan dalam hal kemahiran menaiki dan jarak tempuhnya.

Sementara itu, menurut Muhammad dan Abu Yusuf, memberlakukan *al-Muhaaya`ah* terhadap harta *musytarak* berupa seekor atau dua ekor binatang, namun hanya untuk penggunaan pribadi saja, adalah boleh. Sedangkan jika pemanfaatan itu dengan cara diinvestasikan (disewakan misalnya), maka boleh jika harta *musytarak* berupa dua ekor binatang, namun jika hanya satu ekor saja, maka tidak boleh. Karena unsur *al-Mu'aadalah* (penyetaraan dan penyebandingan) memungkinkan di antara dua ekor binatang, karena waktu pemanfaatannya bersamaan. Namun jika hanya satu ekor binatang saja, maka di dalamnya tidak dimungkinkan adanya *al-Mu'aadalah*. Karena zhahirnya, akan terjadi perubahan pada binatang tersebut, karena adanya banyak faktor penyebab terjadi perubahan tersebut yang datang secara bertubi-tubi, sebab tenaga binatang tersebut tentunya akan berkurang pada giliran penggunaan yang kedua, karena sebelumnya telah digunakan, yaitu pada giliran penggunaan sebelumnya.[1137]

Jurnal Hukum materi nomor 1177 menyatakan, bahwa boleh memberlakukan *al-Muhaaya`ah* untuk digunakan secara pribadi (tidak diinvestasikan, seperti disewakan) terhadap harta *musytarak* berupa seekor binatang dengan cara bergantian dan bergiliran, atau dua ekor binatang dengan cara si A menaiki salah satunya dan si B meniki yang satunya lagi. Ini adalah pendapat Muhammad dan Abu Yusuf, dan ini sesuai dengan pendapat ulama Malikiyyah tentang pembagian kemanfaatan dengan berdasarkan barangnya (*al-Muhaaya`ah bil al-A'yaan*).

Gambaran fiqh *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah*

Al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah* adalah memisahkan masing-masing bagian, bukan *al-Mubaadalah* (pertukaran). Karena jika seandainya *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah adalah bentuk *al-Mubaadalah* (pertukaran), maka tentunya tidak boleh. Karena *al-Mubaadalah* di dalam harta sejenis secara tidak tunai adalah tidak boleh, karena di dalamnya terdapat unsur riba nasi`ah, dengan berdasarkan pertimbangan bahwa menurut ulama Hanafiyyah, unsur kesamaan jenis semata sudah cukup untuk munculnya jenis riba yang satu ini.[1138]

1136 *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5, hlm. 276 dan halaman berikutnya; *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 30; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 189; Jurnal Hukum materi nomor 1176.

1137 *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5, hlm. 277; *Takmilatul Fathi*, juz 8, hlm. 30 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 190; *Al-Badaa`i'*, juz 7, hlm. 32.

1138 *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5, hlm. 276; Jurnal Hukum materi nomor nomor 1179.

Jangka waktu al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah

Di dalam *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah* tidak disyaratkan harus menyebutkan dan menentukan jangka waktunya, berbeda dengan *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah.* Karena *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah* butuh adanya penjelasan jangka waktunya, supaya kemanfaatan yang diperoleh masing-masing *syariik* diketahui pasti. Sedangkan *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah* tidak membutuhkan penjelasan jangka waktu, karena tempat atau ruang kemanfaatan sudah diketahui pasti (dalam contoh di atas, tempat kemanfaatan yang menjadi hak si A adalah separoh bagian kanan dari rumah tersebut, sedangkan tempat kemanfaatan yang menjadi hak si B adalah separuh bagian kirinya), sehingga kemanfaatan yang diperoleh oleh masing-masing *syariik* sudah diketahui pasti dengan mengetahui tempatnya.[1139] Akan tetapi ulama Malikiyyah mengatakan, bahwa dalam pembagian kemanfaatan berdasarkan benda (*al-Muhaaya`ah bi al-A'yaan*) disyaratkan jangka waktunya harus ditentukan dan dibatasi.

Berakhirnya *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah*

Al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah,* sebagaimana *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah, tidak berakhir karena meninggalnya salah satu *syariik,* dan tidak pula berakhir karena meninggalnya kedua *syariik.* Karena seandainya dianggap batal karena alasan itu, maka tentunya harus diulang dan diperbarui lagi, sementara hal itu tidak berfaedah apa-apa, karena masing-masing *syariik* bisa membatalkannya kapan saja. *Al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah* bisa berakhir karena adanya kesepakatan kedua belah pihak untuk mengakhirinya, dengan menjual harta *musytarak* yang ada.[1140]

Bentuk-bentuk pentasharufan yang dimiliki oleh masing-masing *syariik* setelah adanya kesepakatan diberlakukannya *al-Muhaaya`ah*

Apabila telah terjadi kesepakatan diberlakukannya *al-Muhaaya`ah,* maka masing-masing *syariik* memiliki hak menggunakan harta *musytarak* yang menjadi sasaran *al-Muhaaya`ah* sesuai dengan yang diinginkannya, baik apakah itu *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah* maupun *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah.* Jika harta *musytarak* itu berupa rumah misalnya, maka ia berhak menggunakannya dengan menempatinya. Jika harta *musytarak* itu berupa binatang misalnya, maka ia berhak menggunakannya dengan cara menaikinya.

Dalam *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah,* masing-masing *syariik* memiliki hak untuk menginvestasikan (*al-Istighlaal, al-Istitsmaar*) bagiannya, dengan cara menyewakannya, meminjamkannya dan lain sebagainya, baik apakah itu disebutkan dan disyaratkan dalam akad maupun tidak, baik apakah harta *musytarak* yang menjadi sasaran *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah* itu berupa sebuah rumah atau pun dua buah rumah. Karena dengan adanya *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah,* masing-masing *syariik* memiliki kemanfaatannya, sehingga ia memiliki hak melakukan berbagai bentuk pentasharufan terhadap kemanfaatan tersebut seperti dengan memilikkannya (*at-Tamliik*) atau yang lainnya, karena *al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah* bukanlah sebuah bentuk pinjaman.

Adapun dalam *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah,* maka berdasarkan kesepakatan ulama Hanafiyyah, masing-masing *syariik* pada saat mendapatkan giliran memanfaatkan dan menggunakan, tidak boleh memanfaatkannya dengan bentuk pemanfaatan berupa penginvestasian (*al-Istighlaal,* seperti menyewakannya)

1139 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 32; Jurnal Hukum materi nomor 1179.

1140 Jurnal Hukum materi nomor 1191 menyatakan, bahwa meninggalnya salah satu *syariik* atau meninggalnya semua *syariik* tidak menjadikan *al-Muhaaya`ah* batal dan berakhir.

jika memang ketika melakukan kesepakatan *al-Muhaaya`ah*, di dalamnya mereka tidak menyebutkan dan mensyaratkan kesepakatan boleh menginvestasikannya bagi pihak yang sedang mendapatkan giliran pemanfaatan. Adapun apabila ketika melakukan kesepakatan pemberlakuan *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah*, di dalamnya mereka menyebutkan kesepakatan itu, maka dalam hal ini terdapat perbedaan di antara ulama Hanafiyyah.

- Al-Qaduri mengatakan, bahwa hal itu tetap tidak boleh, karena *al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah* mengandung unsur peminjaman, sementara barang pinjaman tidak boleh disewakan. Ini adalah pedapat yang *raajih*.
- Sementara itu, Muhammad mengatakan, boleh memberlakukan *al-Muhaaya`ah* terhadap sebuah rumah untuk ditempati atau digunakan untuk mencari hasil (*al-Ghullah*), maka oleh karena itu, setiap *syariik* bisa menyewakan kepada orang lain apa yang ada di tangannya. Ulama Hanafiyyah menta`wili atau memberi interpretasi atas pernyataan ini dengan mengatakan, bahwa *al-Ghullah* bukanlah *al-Istighlaal*, karena *al-Ghullah* atau hasil pemasukan adalah termasuk kategori barang, sementara *al-Muhaaya`ah* adalah pembagian kemanfaatan, bukan pembagian barang.[1141]

PENGGHASHABAN (PENYEROBOTAN) DAN PENGRUSAKAN (AL-ITLAAF)

Al-Kasani[1142] mengatakan, tindak kriminal atau pidana (*al-Jinaayah*) pada dasarnya ada dua macam. *Pertama*, tindak kriminal terhadap binatang dan benda mati. *Kedua*, tindak kriminal terhadap manusia. Sedangkan tindak kriminal terhadap binatang dan benda mati ada dua macam. Pertama, *ghashab* (penyerobotan), dan kedua adalah, pengrusakan (*al-Itlaaf*).

Kedua macam tindak kriminal ini atau tindakan yang semakna, yaitu meletakkan "tangan" (menguasai) atas harta atau hak orang lain dalam bentuk yang melanggar, adalah salah satu sebab munculnya kewajiban membayar denda atau ganti rugi materi atas tindak kejahatan terhadap harta atau hak orang lain. Di sini juga akan dikaji tentang masalah membela diri dan melakukan perlawanan terhadap pelaku kejahatan, karena hal itu berkonsekuensi adanya pengrusakan dan denda.

Maka oleh karena itu, kajian Bab ini akan dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, kajian tentang ghashab dan hukum-hukumnya. *Kedua*, kajian tentang tindakan pengrusakan (*al-Itlaaf*) dan hukum-hukumnya.

A. GHASHAB DAN HUKUM-HUKUMNYA

Kajian ini dibagi menjadi dua bagian juga,

1. Diharamkannya tindakan ghashab, definisi dan konsekuensi yang muncul dari perbedaan fuqaha dalam mendefinisikannya.
2. Hukum-hukum akhirat dan hukum-hukum dunia tindakan ghashab. Bagian ini terdiri dari,
    a. *At-Ta`tsiim* dan *al-Mu`aakhadzah* (dosa dan hukuman untuk tindakan pengghashaban).
    b. Mengembalikan barang yang dighashab selama memang barangnya masih ada.
    c. Membayar denda dan ganti rugi atas barang yang dighashab ketika mengalami kerusakan. Kajian ini terdiri dari beberapa hal seperti berikut,
        - Cara dan bentuk penetapan denda
        - Kapan pembayaran denda itu harus dilakukan dan apakah besarannya disesuaikan dengan nilai

1141 *Al-Badaa`i'*, juz 7, hlm. 32 dan halaman berikutnya.
1142 *Al-Badaa`i'*, juz 7, hlm. 233.

barang yang dighashab pada waktu pengghashaban ataukah disesuaikan dengan nilainya pada saat dilakukannya pembayaran, atau bagaimana?

- Sesuatu yang menjadikan pelaku pengghashaban bisa terbebas dari tanggungan denda.
- Barang yang dighashab mengalami perubahan atau tercampur dengan barang lain.
- Barang yang dighashab berkurang
- Barang yang dighashab mengalami pertambahan, hukum bangunan, pohon dan tanaman yang dibangun atau ditanam di atas tanah ghashaban
- Kemanfaatan atau sesuatu yang dihasilkan oleh barang yang dighashab
- Perselisihan yang terjadi antara pelaku pengghashaban (*al-Ghaashib*) dengan korban pengghashaban (*al-Maghshuub minhu*)
- Orang yang mengghashab barang ghashaban orang lain (si A mengghashab barang milik si B, lalu si C menggahshab barang itu dari si A).

1. PENGHARAMAN PERBUATAN GHASHAB, DEFINISINYA DAN KONSEKUENSI ATAU DAMPAK YANG MUNCUL DARI PERBEDAAN FUQAHA DALAM MENDEFINISIKANNYA.

a. Pengharaman perbuatan ghashab

Pengharaman tindakan ghashab tertetapkan di dalam Al-Qur`an, hadits dan ijmak.[1143]

Di antara ayat-ayat Al-Qur`an yang menunjukkan diharamkannya perbuatan ghashab adalah,

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu."[1144]

"Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang bathil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui."[1145]

Di antara hadits yang menunjukkan diharamkannya perbuatan ghashab adalah,

"Rasulullah saw. bersabda, "Sesungguhnya darah dan harta sebagian dari kamu kalian adalah haram atas sebagian yang lain seperti keharaman hari kalian ini, pada bulan kalian ini, di negeri kalian ini."[1146]

"Tidak halal harta seorang Muslim kecuali atas dasar kerelaan hatinya."[1147]

"Barangsiapa mengambil dan menyerobot sejengkal tanah milik orang lain secara aniaya, maka sejengkal tanah itu akan dijadikan tujuh bumi dan dikalungkan ke lehernya kelak di akhirat."[1148]

1143 *Al-Mughnil*, juz 5, hlm. 220; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 83.

1144 An-Nisaa`: 29.

1145 Al-Baqarah: 188.

1146 HR. Al-Bukhari dan Muslim dari Abu Bakrah r.a. Hadits ini juga diriwayatkan olah Imam Muslim dari Jabir r.a., dengan redaksi, *"Bahwasanya Rasulullah saw. pada hari nahar (hari kurban) pada saat di Mina, menyampaikan khutbah, al-Hadiits."* Lihat, *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 73.

1147 HR. Abu Ishaq Al-Jauzajani, juga diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dari Anas r.a. dan dari Amr Ibnu Yatsribi. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 316; *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 169.

1148 HR. Al-Bukhari, Muslim dan Ahmad dari Sa'id Ibnu Zaid r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 317.

"Tangan (seseorang) menanggung apa yang diambilnya hingga ia mengembalikannya (kepada pemiliknya)."[1149]

Dan masih banyak lagi hadits-hadit lainnya yang menunjukkan diharamkannya perbuatan ghashab.

Kaum Muslimin sepakat tentang diharamkannya perbuatan ghashab. Ghashab adalah salah satu dosa besar, meskipun besaran barang yang dighashab tidak mencapai kadar pencurian.

b. Definisi ghashab

Ghashab secara bahasa artinya adalah, mengambil sesuatu secara aniaya, atau secara paksa dan terang-terangan.

Sedangkan secara terminologi syara', secara garis besar ada dua hakekat yang berbeda secara mendasar menurut ulama Hanafiyyah dan ulama selain mereka.

1) Definisi ghashab menurut ulama Hanafiyyah[1150]

Ghashab menurut ulama Hanafiyyah adalah, mengambil harta yang memiliki nilai, dihormati dan dilindungi, tanpa seizin pemiliknya, dalam bentuk pengambilan yang menyingkirkan "tangan" (kekuasaan) si pemilik dari harta itu.

Kalimat, "mengambil harta," mencakup harta ghashaban dan yang lainnya.

Kalimat, "yang memiliki nilai," mengeluarkan harta yang tidak memiliki nilai, seperti minuman keras dan babi.

Kata, "yang dihormati dan dilindungi," mengeluarkan harta orang kafir harbi, karena harta orang kafir harbi tidak dihormati dan tidak dilindungi.

Kalimat, "tanpa seizin pemiliknya," mengeluarkan pengambilan harta atas seizin pemiliknya, seperti hibah dan harta yang didapatkan atas dasar pertukaran melalui berbagai bentuk akad.

Sedangkan kalimat, "dalam bentuk pengambilan yang menyingkirkan tangan si pemilik dari harta itu," adalah mutlak harus dimasukkan ke dalam definisi ghashab, supaya makna ghashab itu bisa ditangkap menurut ulama Hanafiyyah. Maka oleh karena itu, menurut mereka, pertambahan yang terjadi pada harta yang dighashab, seperti anak yang dilahirkan oleh binatang ghashaban, atau buah pohon yang dighashab, menurut mereka tidak dianggap ikut tertanggung. Berdasarkan hal ini, maka menggunakan harta orang lain tanpa seizinnya termasuk perbuatan ghashab, karena itu adalah bentuk pentasharufan terhadap harta. Namun perbuatan berupa duduk di atas karpet milik orang lain misalnya, tidak dianggap sebagai bentuk ghashab, karena pembentangan karpet itu adalah perbuatan si pemilik karpet, sementara duduk di atasnya tidak sampai menghilangkan dan menyingkirkan "tangan" si pemilik karpet dari karpetnya itu.

Di sini mutlak harus ada dua tambahan kriteria lagi untuk definisi ghashab. *Pertama,* pengambilan itu dilakukan secara terang-terangan. Tambahan ini untuk mengeluarkan tindakan pencurian, karena pencurian dilakukan secara diam-diam dan tersembunyi. Tambahan *kedua,* atau dalam bentuk pengambilan yang "memendekkan atau melemahkan tangan" si pemilik apabila harta yang diambil itu tidak berada di tangannya.

Sehingga definisi ghashab di atas menjadi, "pengambilan harta yang memiliki nilai, dihormati dan dilindungi, dilakukan secara terang-

1149 HR. Ahmad, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Abu Dawud dan Ibnu Majah dari Samurah Ibnu Jundub r.a. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Al-Hakim. Lihat, *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 67.

1150 *Takmilatu Fathil Qadiir ma'a Al-'Inaayah*, juz 7, hlm. 361 dan halaman berikutnya; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 188.

terangan, tanpa seizin pemiliknya dalam bentuk pengambilan yang menyingkirkan "tangan" (kekuasaan) si pemilik apabila harta itu berada di tangannya, atau memendekkan dan melemahkan "tangan" si pemilik apabila harta itu tidak berada di tangannya," supaya definisi ini mencakup pengambilan (pengghashaban) harta tersebut dari tangan orang yang menyewanya, atau dari orang yang harta itu menjadi gadaian atau borg di tangannya, atau dari orang yang dititipi. Karena pengambilan harta dari orang-orang tersebut, meskipun harta itu tidak berada di tangan pemilik aslinya, namun itu berkonsekuensi pelaku pengghashaban "memendekkan" dan melemahkan tangan si pemilik dari hartanya, dalam artian si pelaku membelenggu dan menghalangi tangan si pemilik dari melakukan pentasharufan terhadap hartanya itu, sehingga ia tidak lagi bisa melakukan pentasharufan terhadap hartanya itu.

2) Definisi ghashab menurut ulama Malikiyyah[1151]

Ulama Malikiyyah mendefinisikan ghashab seperti berikut, "mengambil harta secara paksa dan melanggar (tanpa hak) tanpa melalui peperangan."

Kalimat, "mengambil harta," maksudnya adalah menguasainya. Kalimat ini mencakup ghashab dan yang lainnya, seperti seseorang mengambil hartanya dari orang yang dititipi, atau dari orang yang berutang, atau yang lainnya.

Kata, "harta," yang dimaksudkan adalah, harta dalam bentuk benda, bukan harta yang tidak dalam bentuk benda, seperti kemanfaatan. Maka oleh karena itu, kata ini mengecualikan perbuatan *"at-Ta'addii,"* yaitu, menguasai kemanfaatan, seperti menempati rumah orang lain, menaiki binatang orang lain misalnya.

Kata, "secara paksa," mengecualikan perbuatan pencurian dan lain sebagainya, karena dalam pencurian tidak mengandung unsur paksaan pada saat pengambilan, meskipun bisa saja setelah pengambilan, diikuti oleh adanya pemaksaan. Kalimat ini juga mengecualikan barang yang diambil atas keinginan pemiliknya, seperti barang pinjaman dan hibah.

Kata, "melanggar," mengeluarkan pengambilan barang secara paksa berdasarkan hak, seperti harta utangan yang diambil dari orang yang berutang yang mengulur-ngulur pembayarannya padahal ia mampu, atau pengambilan barang dari tangan penggashab, juga seperti memungut zakat secara paksa dari orang yang enggan membayar zakat, dan lain sebagainya.

Sedangkan kalimat, "tanpa melalui peperangan," maksudnya adalah, tanpa menggunakan kekerasan. Kriteria ini mengeluarkan pengambilan harta melalui peperangan dan kekerasan, karena hakekatnya berbeda dengan hakekat ghashab.

Dari definisi ini, bisa diketahui bahwa ghashab menurut ulama Malikiyyah cakupannya lebih khusus. Sedangkan perbuatan *at-Ta'addii* cakupannya bersifat lebih umum. Karena perbuatan *at-Ta'addii* (pelanggaran) mencakup, harta, kemaluan, jiwa dan badan. *At-Ta'addii* atau pelanggaran terhadap jiwa (nyawa) dan badan masuk ke dalam cakupan bab jinayat (kejahatan fisik) atau darah dan qishash. Ghashab adalah mengambil barang, sedangkan *at-Ta'addii* adalah mengambil kemanfaatan.[1152]

1151 *Asy-Syarhul Kabiir,* karya Ad-Dardir, juz 3, hlm. 442, 459.

1152 Di samping itu, masih ada sejumlah perbedaan antara ghashab dan *at-Ta'addii.* Di antaranya adalah, bahwa adanya kerusakan meskipun sedikit pada barang yang dighashab, menjadikan si pemilik barang bisa meminta ganti rugi nilai harga keseluruhan barang itu, jika memang mau. Sedangkan dalam tindakan *at-Ta'addii,* adanya kerusakan yang sedikit, korban hanya berhak meminta ganti rugi sesuai dengan kadar nilai harga yang berkurang akibat kerusakan yang terjadi. Di antaranya lagi adalah, dalam tindakan *at-Ta'addii* pelaku tidak terkena denda jika kerusakan yang terjadi diakibatkan oleh faktor alam, sedangkan dalam perbuatan ghashab, pelaku tetap terkena denda meskipun kerusakan yang terjadi diakibatkan oleh faktor alam. Di antara

Tindakan *at-Ta'addii* (pelanggaran) terhadap harta ada empat macam,[1153]

1. Tindakan *at-Ta'addii* berupa pengambilan barang, ini disebut ghashab.
2. Tindakan *at-Ta'addii* berupa pengambilan kemanfaatan barang, bukan barangnya itu sendiri yang diambil, akan tetapi kemanfaatannya. Ini adalah salah satu bentuk ghashab, dan di dalamnya pelaku harus membayar biaya sewa penggunaan secara mutlak.
3. Tindakan *at-Ta'addii* berupa *al-Istihlaak* (merusakkan, membinasakan), seperti membunuh binatang, membakar pakaian secara keseluruhan atau melobangi dan menyobeknya, menebang pohon, memecahkan kaca, merusakkan makanan, dinar dan dirham, dan lain sebagainya.
4. Tindakan *at-Ta'addii* berupa perbuatan yang menyebabkan suatu kerusakan, misalnya, barangsiapa membuka pintu toko milik orang lain, lalu ia meninggalkannya dalam keadaan terbuka, lalu terjadi pencurian di dalamnya, atau membuka pintu sangkar burung, lalu burung yang ada di dalamnya terbang, atau melepas ikatan tali seekor binatang, lalu binatang itu kabur, atau menyalakan api pada saat ada angin kencang hingga menyebabkan ada sesuatu yang terbakar, atau membuat sumur secara tidak wajar, lalu ada orang atau binatang terjatuh ke dalamnya, atau menyobek-nyobek dokumen, sehingga menyebabkan hak-hak yang tercantum di dalamnya hilang, maka pelaku dalam contoh kasus-kasus di atas terkena denda untuk apa yang ia rusakkan atau binasakan, atau ia menjadi penyebab kerusakan dan kebinasaan tersebut, baik apakah tindakan itu dilakukan secara sengaja maupun tidak.

3) Definisi ghashab menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1154]

Definisi ghashab menurut mereka adalah, menguasai hak orang lain (baik berupa harta maupun *al-Ikhtishaash* atau hak yang menjadikan seseorang lebih diprioritaskan terhadap sesuatu) yang bersifat melanggar atau paksaan tanpa hak.

Definisi ini mencakup tindakan mengambil harta yang memiliki nilai, mengambil kemanfaatan, berbagai bentuk *al-Ikhtishaah* (posisi prioritas) seperti hak *at-Tahajjur* (orang yang melakukan *at-Tahajjur* atau membuat semacam tapal batas di atas suatu lahan mati dengan meletakkan semacam bebatuan di sekitarnya misalnya, maka ia memiliki posisi yang spesial dan prioritas, yaitu menjadi orang yang paling berhak untuk menghidupkan lahan mati itu dibandingkan orang lain), harta yang tidak memiliki nilai seperti minuman keras milik orang kafir dzimmi, dan sesuatu yang tidak masuk kategori harta, seperti anjing, kotoran hewan (pupuk kandang) dan kulit bangkai.

c. Dampak atau konsekuensi yang muncul dari perbedaan para ulama dalam mendefinisikan dan menetapkan kriteria-kriteria ghashab

Fuqaha berbeda pendapat seputar kriteria yang karenanya, suatu tindakan sudah bisa disebut ghashab. Dalam hal ini ada dua pendapat seperti berikut,

nya lagi adalah, bahwa dalam tindakan *at-Ta'addii*, pelaku terkena denda (biaya sewa) kemanfaatan barang yang ada, sekalipun ia tidak menggunakannya. Sedangkan dalam kasus ghashab, pelaku hanya dikenai denda (biaya sewa) kemanfaatan barang yang ada ketika ia memakai dan menggunakannya saja. Lihat, *Haasyiyah Ad-Dasuqi 'alaa Asy-Syarhil Kabiir*, juz 3, hlm. 459 dan halaman berikutnya.

1153 *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 331 dan halaman berikutnya.

1154 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 275; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 83; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 220.

a. Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf[1155] mengatakan, ghashab adalah, menyingkirkan "tangan" (kekuasaan) seseorang dari harta miliknya yang memiliki nilai dan dilakukan secara terang-terangan dan paksa, dengan melakukan suatu tindakan terhadap harta itu. Hal ini berarti, suatu tindakan belum bisa disebut ghashab kecuali dengan adanya dua hal. *Pertama*, menetapkan dan mengukuhkan "tangan" pelaku (yaitu dengan melakukan pengambilan harta). *Kedua*, menyingkirkan "tangan" si pemilik, yakni dengan memindahkan. Ungkapan yang mereka gunakan dalam hal ini adalah seperti berikut, "Suatu tindakan bisa disebut ghashab dengan adanya dua kriteria, yaitu menetapkan dan mengukuhkan tangan yang harus menanggung, serta menyingkirkan tangan yang berhak."[1156]
b. Jumhur fuqaha, termasuk di antara mereka adalah, ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah, Ulama Hanabilah, Muhammad dan Zufar dari madzhab Hanafi,[1157] mengatakan, bahwa suatu tindakan sudah disebut ghashab dengan adanya penguasaan, yakni menetapkan dan mengukuhkan "tangan" atas harta orang lain tanpa seizinnya. Di sini tidak disyaratkan harus sampai ada unsur penyingkiran "tangan" si pemilik harta. Sedangkan yang dimaksudkan dengan penguasaan atau pengambilan harta orang lain, bukan hanya mengambil atau menguasai dalam bentuk yang nyata saja, akan tetapi yang dimaksudkan adalah cukup dengan adanya penghalangan antara harta dan pemiliknya, meskipun harta itu masih ada ditempatnya semula di mana si pemilik meletakkannya.

Dampak perbedaan pendapat di atas bisa nampak pada pengghashaban harta tidak bergerak, pada pertambahan yang terjadi pada harta yang dighashab dan pada kemanfaatan harta yang dighashab. Begitu juga, dampak perbedaan antara definisi ulama Hanafiyyah dan definisi selain mereka pada point apakah harta itu haruslah harta yang memiliki nilai ataukah tidak, perbedaan tersebut nampak pada pengghashaban harta yang tidak memiliki nilai.

d. Pengghashaban harta tidak bergerak

Menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, pengghashaban tidak terbayangkan bisa terjadi kecuali terhadap harta bergerak saja.[1158] Karena menurut mereka berdua, salah satu kriteria suatu tindakan bisa disebut ghashab adalah, menyingkirkan tangan si pemilik dari hartanya dengan cara memindah harta itu, dan kriteria ini tidak bisa terjadi kecuali jika harta tersebut adalah harta bergerak. Adapun harta tidak bergerak, seperti tanah dan rumah, maka tidak bisa dibayangkan adanya pengghashaban terhadapnya, karena tidak dimungkinkan untuk dipindah. Maka oleh karena itu, barangsiapa mengghashab suatu harta tidak bergerak, lalu harta itu binasa di tangannya karena faktor alam, seperti banjir, maka menurut mereka berdua, pelaku tidak terkena denda, karena menurut mereka, di dalamnya tidak ditemukan adanya unsur pengghashaban, sebab tidak terpenuhinya kriteria menyingkirkan tangan si pemilik, yaitu memindahkan harta tersebut, karena harta itu masih tetap berada di tempatnya semula. Sehingga dalam kasus ini pelaku sama seperti jika seandainya ia menghalang-halangi antara

1155 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 143; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 368; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 224.

1156 Yang dimaksud "tangan" di sini adalah kemampuan melakukan pentasharufan. Sedangkan "tidak ada tangan" adalah tidak memiliki kemampuan melakukan pentasharufan. Lihat, *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 224.

1157 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 442; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 275; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 83.

1158 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 45 dan halaman berikutnya; *Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab*, juz 2, hlm. 189; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 368; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 224.

seseorang dengan barang miliknya, lalu barang itu mengalami kerusakan. Adapun jika seandainya kerusakan atau kebinasaan harta itu karena tindakan pelaku, seperti ia merobohkannya misalnya, maka ia harus menanggung dendanya. Karena jika ghashab tidak bisa terjadi di dalam harta tidak bergerak, maka tindakan itu dianggap sebagai bentuk *al-Itlaaf* (merusakkan harta orang lain).

Sementara itu, Muhammad dan Zufar dari madzhab Hanafi serta para Imam Madzhab Maliki, madzhab Syafi'i dan madzhab Hanbali[1159] mengatakan, bahwa pengghashaban bisa terjadi di dalam harta tidak bergerak berupa tanah dan rumah, dan pelakunya wajib bertanggung jawab. Karena menurut selain ulama Hanafiyyah, suatu tindakan sudah bisa disebut pengghashaban, jika di dalamnya telah ditemukan unsur atau kriteria penetapan dan penancapan tangan pelaku atas sesuatu tersebut, dalam hal ini adalah rumah tanah dengan cara menempatinya, meletakkan barang-barang di dalamnya dan lain sebagainya. Dan secara implisit, hal itu tentunya berkonsekuensi penyingkiran tangan pemiliknya, karena tidak dimungkinkannya ada dua "tangan" bertemu pada objek yang sama pada keadaan yang sama pula. Di sini juga sudah ditemukan kriteria dasar yang ditetapkan oleh Muhammad dan Zufar, yaitu, penyingkiran tangan si pemilik dan penetapan serta penancapan tangan pelaku pengghashaban. Dengan terpenuhinya kedua kriteria ini, maka tindakan tersebut sudah bisa disebut pengghashaban, sehingga oleh karena itu, harta tidak bergerak sama dengan harta bergerak dalam hal bisa terpenuhinya kedua kriteria yang ditetapkan tersebut supaya suatu tindakan bisa disebut pengghashaban.

Juga karena sesuatu yang ditanggung dalam kasus pengrusakan, maka sesuatu itu juga harus ditanggung ketika dalam kasus pengghashaban, maka oleh karena itu, harta tidak bergerak dan harta bergerak adalah sama-sama ditanggung. Sesuatu yang ditanggung dalam kasus jual beli, maka sesuatu itu juga ditanggung dalam kasus pengghashaban. Karena inti yang diinginkan dari suatu pengghashaban, yaitu memanfaatkan dan menggunakan sesuatu milik orang lain yang bersifat melanggar, bisa ditemukan dalam harta tidak bergerak, sebagaimana itu juga ditemukan dalam harta bergerak.

Hal-hal di atas dikuatkan oleh hadits, *"Barangsiapa mengambil sejengkal tanah milik orang lain secara aniaya—dalam sebuah redaksi disebutkan, barangsiapa mengghashab sejengkal tanah—maka sejengkal tanah itu akan dijadikan tujuh bumi dan dikalungkan ke lehernya kelak di akhirat."*[1160]

Hadits ini menunjukkan bahwa ghashab bisa terjadi pada harta tidak bergerak. Karena hadits tersebut menyebutnya dengan sebutan ghashab. Ini adalah pendapat yang *arjah*.

e Pertambahan alami yang terjadi pada harta yang dighashab

Pertambahan yang terjadi pada harta yang dighasab apabila mengalami kerusakan atau kebinasaan tanpa ada unsur pelanggaran dan kesengajaan, maka pelaku pengghashaban tidak dikenai denda. Karena menurut pendapat Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, pertambahan itu statusnya adalah amanat di tangan pelaku pengghashaban.[1161] Baik apakah pertambahan itu terpisah dari asalnya, seperti anak, air susu dan buah, maupun menyatu, seperti

1159 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 443; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 275 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 83 dan halaman berikutnya; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 311.

1160 HR. Al-Bukhari, Muslim dan Ahmad dari riwayat Aisyah r.a.

1161 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 143, 160; *Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab*, juz 2, hlm. 194; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 388; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 143.

pertambahan berupa semakin gemuk dan semakin bagus. Karena ghashab menurut mereka berdua adalah, penetapan dan penancapan tangan pelaku atas harta orang lain dalam bentuk yang menyingkirkan tangan si pemilik, sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas. Sementara tangan si pemilik tidak tertetapkan atas pertambahan tersebut, karena ketika pertambahan itu muncul, hal itu tidak terjadi ketika berada di tangan si pemilik, sehingga oleh karena itu, tentunya di sini tidak bisa dikatakan bahwa pelaku pengghashaban menyingkirkan tangannya dari pertambahan tersebut, karena ketika barang yang dighashab masih berada di tangan pemiliknya, pertambahan itu belum ada, akan tetapi kemunculannya terjadi ketika barang tersebut berada di tangan pelaku. Dengan kata lain, unsur "menyingkirkan tangan si pemilik" di sini tidak terpenuhi, sebagaimana unsur ini juga tidak bisa terpenuhi dalam pengghashaban harta tidak bergerak. Karena sebagaimana yang telah disebutkan di atas, penyingkiran tangan si pemilik menurut mereka berdua adalah dengan cara memindahkan, sementara harta tidak bergerak tidak memungkinkan untuk dipindahkan.

Maka oleh karena itu, apabila pelaku melakukan pelanggaran terhadap pertambahan tersebut, seperti ia merusakkannya, atau memakannya, atau menjualnya, atau pemiliknya memintanya namun ia menghalang-halangi dan tidak bersedia menyerahkannya kepadanya, maka pelaku harus menanggungnya. Karena dengan adanya tindakan pelanggaran atau menghalang-halangi itu, maka ia bisa disebut mengghashab.

Ulama Malikiyyah, berdasarkan pendapat yang *arjah* menurut mereka,[1162] mengatakan bahwa apabila tambahan alami itu sifatnya menyatu dengan asalnya seperti bertambah gemuk dan besar, maka statusnya tidak menjadi tanggungan pelaku pengghashaban. Adapun apabila tambahan itu sifatnya terpisah, meskipun itu muncul tanpa adanya penggunaan dari pelaku pengghashaban, seperti air susu, bulu, dan buah pohon, maka pelaku menanggungnya dan ia harus membayar denda apabila tambahan itu rusak atau dibinasakan, dan tambahan itu wajib dikembalikan kepada pemiliknya bersama dengan harta asalnya (dalam contoh ini adalah binatang atau pohon).

Sementara itu, Muhammmad salah satu ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1163] mengatakan, pertambahan yang terjadi pada harta yang dighashab statusnya adalah ditanggung oleh pelaku, baik apakah pertambahan itu sifatnya menyatu dengan harta asal seperti bertambah gemuk, maupun terpisah seperti buah dan anak, sehingga pelaku dikenai denda apabila tambahan itu rusak di tangannya. Karena di sini sudah terpenuhi unsur penetapan dan penancapan tangan yang menanggung (tangan pelaku pengghashaban). Karena dengan dirinya memegang harta asalnya, maka itu berarti menjadi sebab tangannya tertetapkan dan tertancapkan atas tambahan tambahan itu, sementara penetapan dan penancapan tangannya atas harta asal tersebut adalah terlarang.

f. Kemanfaatan dan keuntungan (ghullah) harta yang dighashab

Menurut ulama Hanafiyyah,[1164] pelaku pengghashaban tidak menanggung kemanfaatan barang yang dighashabnya, seperti menaikinya apabila harta yang ia ghashab beru-

1162 *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2, hlm. 313; *Asy-Syarhush Shaghiir* karya Ad-Dardir, juz 3, hlm. 596; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 3, hlm. 448; *Syarh Ar-Risaalah* karya Ibnu Abi Zaid Al-Qairawani, juz 2, hlm. 220.

1163 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 145; *Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab,* juz 2, hlm. 195; *Takmilatul Fathi,* juz 7, hlm. 394; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5, hlm. 144-145.

1164 Ibid.

pa kendaraan, menempatinya apabila harta yang ia ghashab berupa rumah, baik apakah ia memang menggunakan dan memanfaatkannya maupun membiarkan dan tidak memanfaatkannya. Karena kemanfaatan menurut mereka bukan termasuk kategori harta. Juga karena kemanfaatan yang terjadi dan muncul di tangan pelaku, sebelumnya tidak ditemukan di tangan si pemilik, sehingga oleh karenanya, di dalamnya tidak ditemukan makna pengghashaban, karena di dalamnya tidak ditemukan unsur menghilangkan dan menyingkirkan tangan si pemilik dari kemanfaatan itu.

Ini adalah untuk selain tiga kategori harta yang di dalamnya pelaku berkeharusan membayar biaya sewa *mitsl* (standar) menurut pendapat yang dipilih oleh para ulama Hanafiyyah generasi terakhir dan fatwa yang ada juga dilandaskan pada pendapat ini. Ketiga kategori harta itu adalah, apabila harta yang dighasab itu adalah harta wakaf, atau harta milik anak yatim, atau harta itu disiapkan dan dikhususkan untuk bisnis dan mencari keuntungan, yaitu si pemilik membangun atau membeli harta itu untuk tujuan tersebut (digunakan untuk berbisnis dan mencari keuntungan).

Apabila barang yang dighashab berkurang akibat digunakan oleh pelaku, maka ia didenda untuk mengganti kekurangan itu, karena dirinya telah membinasakan sebagian dari bagian-bagian barang yang dighashabnya, sebagaimana yang akan kami jelaskan di bagian mendatang.

Adapun *ghullah* (hasil, kemanfaatan) harta yang dighashab, sebagaimana yang akan kami jelaskan di bagian mendatang, adalah tidak halal bagi pelaku menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad. Karena tidak halal baginya memanfaatkan milik orang lain. Sementara itu, Abu Yusuf dan Zufar mengatakan sebaliknya, yaitu *ghullah* tersebut halal bagi pelaku.

Ulama Malikiyyah, berdasarkan pendapat yang masyhur,[1165] mengatakan, pelaku pengghashaban menanggung *ghullah* barang ghashabannya yang memang ia gunakan, baik apakah barang yang ia ghasab itu berupa harta tidak bergerak, berupa rumah lalu ia menempatinya atau menyewakannya, atau berupa tanah lalu ia tanami atau ia sewakan, maupun berupa harta bergerak seperti binatang atau yang lainnya lalu ia sewakan atau ia gunakan. Sedangkan *ghullah* atau kemanfaatan barang ghashaban yang tidak digunakan oleh pelaku, maka ia tidak menanggungnya, meskipun ia membiarkan dan menterlantarkan *ghullah* atau kemanfaatan barang itu begitu saja.

Ini adalah dalam kasus pengghashaban barang, adapun apabila yang dimaksudkan dan diinginkan oleh pelaku adalah mengghashab kemanfaatan (ini adalah yang menurut ulama Malikiyyah disebut *at-Ta'addii*, sebagaimana yang telah kami singgung di bagian terdahulu pada pembahasan seputar definisi ghashab menurut ulama Malikiyyah), maka ia berkeharusan membayar biaya sewa *mitsl* (standar).

Kesimpulannya adalah, bahwa menurut ulama Malikiyyah, dalam kasus pengghashaban barang, pelaku hanya menanggung *ghullah* barang yang ia ghashab yang ia gunakan saja. Sedangkan dalam kasus *at-Ta'adii* (pengghashaban kemanfaatan), maka pelaku menanggung *ghullah* atau kemanfaatan barang yang ia terlantarkan dan sia-siakan kemanfaatannya, seperti ia menutup dan mengunci rumah seseorang, ia mengikat dan mengerangkeng seekor binatang milik seseorang dan lain sebagainya, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas.

1165 *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 3, hlm. 448; *Asy-Syarhush Shaghiir,* juz 3, hlm. 595 dan halaman berikutnya; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2, hlm. 315; *Syarh Ar-Risaalah,* juz 2, hlm. 240.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1166] mengatakan, pelaku pengghashaban menanggung kemanfaatan barang yang dighashabnya dan ia berkewajiban membayar biaya sewa *mitsl*, baik apakah ia memang benar-benar mengambil kemanfaatan itu, maupun ia biarkan saja, baik apakah barang yang ia ghashab itu berupa harta tidak bergerak seperti rumah, maupun berupa harta bergerak seperti buku, binatang dan lain sebagainya. Karena kemanfaatan adalah masuk kategori harta yang memiliki nilai, maka oleh karena itu, wajib ditanggung juga sama seperti barangnya itu sendiri. Ini adalah pendapat yang sejalan dengan asas keadilan dan situasi serta kondisi masa sekarang yang memiliki kecenderungan kepada paham materialis dan menilai segala sesuatu dengan "uang" bahkan aspek-aspek maknawi sekalipun.

g. Mengghashab sesuatu yang tidak memiliki nilai

Ulama Hanafiyyah[1167] mengatakan, apabila ada seseorang mengghashab khamr atau babi milik seorang Muslim, lalu barang itu mengalami kerusakan di tangannya, atau ia mengkonsumsinya, atau ia mengubah khamr itu menjadi cuka, maka ia tidak menanggungnya dan tidak terkena denda, baik apakah si pelaku adalah seorang Muslim juga maupun orang kafir dzimmi. Karena khamr bagi seorang Muslim bukanlah harta yang memiliki nilai dan wajib hukumnya untuk ditumpahkan. Begitu juga halnya dengan babi, bukan termasuk kategori harta yang memiliki nilai bagi seorang Muslim. Adapun jika seandainya pelaku mengubah khamr itu menjadi cuka lalu ia konsumsi, maka ia harus menanggungnya dan membayar denda ganti rugi berupa cuka yang sepadan, bukan dalam bentuk khamr. Karena pengghashaban terhadap khamr itu sendiri tidak bisa menjadi sebab pelaku menanggung denda, akan tetapi ketika ia melakukan hal lebih dari itu, yaitu mengkonsumsinya, maka berarti ia telah melakukan sesuatu yang menjadi sebab dirinya harus menanggung denda, yaitu membinasakan cuka milik pihak yang ia ghashab, maka oleh karean itu, ia terkena denda. Begitu juga, pelaku menanggung kulit bangkai yang ia ghashab ketika ia menyamaknya, namun ia hanya berkewajiban menanggung pertambahan yang dimunculkan oleh penyamaan tersebut, karena dengan adanya penyamakan itu, kulit tersebut berubah menjadi harta yang bernilai.

Apabila ada seorang Muslim atau orang kafir dzimmi mengghashab khamr atau babi milik seorang kafir dzimmi, maka ia menanggung denda ketika ia merusakkannya. Karena khamr dan babi bagi orang kafir dzimmi termasuk harta yang bernilai. Khamr bagi mereka adalah seperti cuka bagi kita (kaum Muslimin), dan babi bagi mereka adalah seperti kambing bagi kita. Karena mereka memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan kaum Muslimin, dan kita diperintahkan untuk memberi mereka kebebasan menjalankan ajaran agama mereka,[1168] dan karenanya mereka diperbolehkan memperjual belikan khamr dan babi di antara sesama mereka. Akan tetapi, dalam hal ini, apabila pelaku adalah seorang Muslim, maka denda yang wajib ia bayarkan adalah

1166 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 486; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 367; *Fathul Aziz*, juz 11, hlm. 262; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 270; *Al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab, hlm. 213.

1167 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 147 dan halaman berikutnya; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 195; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7, hlm. 396-405; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 147-149; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 222.

1168 Ini diriwayatkan dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a., ia berkata, "Mereka membayar jizyah tidak lain supaya darah mereka sama seperti darah kita dan harta mereka sama seperti harta kita. Dan kita diperintahkan untuk membiarkan mereka beserta apa yang mereka peluk dan yakini." Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 369; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7, hlm. 398.

nilai harga khamr yang ia ghashab, sekalipun khamr termasuk barang *mitsli*. Alasannya adalah, karena seorang Muslim tidak boleh memiliki khamr. Namun apabila pelaku adalah non Muslim, maka ia bisa menyerahkan denda berupa khamr yang sepadan. Karena non Muslim boleh memiliki khamr dan memilikkannya dengan melalui jual beli dan yang lainnya.

Adapun apabila barang yang dighashab itu berupa bangkai dan darah, maka pelaku tetap tidak menanggung denda, meskipun bangkai atau darah itu adalah milik orang kafir dzimmi. Karena bangkai dan darah bukanlah harta, dan tidak ada seorang pun dari pemeluk agama-agama yang ada yang menganggapnya sebagai harta. Sebagaimana pelaku juga tidak terkena tanggungan denda apabila barang yang ia ghashab itu berupa binatang yang disembelih tanpa membaca basmalah secara sengaja, meskipun binatang itu milik orang yang berpendapat penyembelihan seperti itu boleh, yaitu kalangan Syafi'iyyah.

Begitu juga, seorang Muslim dikenai tanggungan denda nilai salib yang ia ghashab dari tangan orang Kristen, lalu salib itu rusak di tangannya. Karena salib adalah sesuatu yang diakui dan sangat bernilai bagi kaum Kristiani.

Imam Abu Hanifah mengatakan, barangsiapa merusakkan peralatan *al-Lahwu* dan *ath-Tharb* (permainan musik) milik seorang Muslim, seperti tambur, seruling, tamborin dan lain sebagainya, maka ia terkena denda. Karena barang-barang itu masuk kategori harta, sebab barang-barang itu bisa digunakan untuk hal-hal yang halal selain *al-Lahwu*, meskipun barang-barang itu digunakan untuk hal-hal yang tidak halal, sama seperti tindakan pelanggaran terhadap seorang budak perempuan yang menjadi biduan. Sedangkan denda yang ditanggungnya adalah berupa nilai harga barang-barang itu ketika berupa kayu yang bisa digunakan untuk selain *al-Lahwu*, bukan nilai harganya pada saat sudah berbentuk alat musik.

Adapun Muhammad dan Abu Yusuf, maka mereka berdua mengatakan, bahwa pelaku tidak dikenai tanggungan denda. Karena barang-barang itu dibuat untuk tujuan kemaksiatan, sehingga statusnya sudah tidak lagi bernilai, sama seperti khamr. Juga karena secara syara', wajib hukumnya merusak barang-barang tersebut. Dan dalam kasus di atas, berarti pelaku ketika barang-barang itu rusak di tangannya, telah menjalankan apa yang diperintahkan oleh syara', maka oleh karena itu, ia tidak dikenai denda, sama seperti jika ia melakukan suatu perkara atas seizin imam.

Ulama Malikiyyah[1169] juga berpendapat seperti pendapat ulama Hanafiyyah, yaitu bahwa pelaku pengghashaban tidak terkena tanggungan denda apabila barang yang ia ghashab adalah khamr atau babi milik seorang Muslim, atau alat-alat *al-Malaahii* (alat-alat musik) dan arca. Karena Rasulullah saw. bersabda, *"Sesungguhnya Allah SWT dan Rasul-Nya mengharamkan jual beli khamr, bangkai, babi dan arca."*[1170] Juga karena barang-barang itu tidak bernilai, dan sesuatu yang tidak bernilai, maka tidak ditanggung.

Akan tetapi apabila khamr itu adalah milik orang kafir dzimmi, maka pelaku pengghashaban terkena tanggungan denda. Karena khamr adalah harta yang dihormati dan dilindungi bagi non Muslim.

Apabila khamr yang dighashab itu milik seorang Muslim, lalu khamr itu berubah menjadi cuka, maka pemiliknya bisa memilih, antara mengambilnya dalam bentuk cuka seperti itu, atau meminta dalam bentuk perasan ang-

1169 *Asy-Syarhul Kabiir wa Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 2, hlm. 204, juz 3, hlm. 447; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 592 dan halaman berikutnya.

1170 HR. Al-Bukhari dan Muslim dari hadits Jabir r.a. pada kejadian *fathu Makkah* (ditaklukkannya kota Makkah oleh Rasulullah saw.)

gur yang sepadan apabila memang khamr yang ada diketahui kadarnya, jika tidak diketahui, maka ia bisa meminta ganti rugi nilai harganya. Adapun apabila khamr itu milik non Muslim, maka pemiliknya bisa memilih, antara meminta ganti rugi nilai khamr itu pada saat terjadi pengghashaban, atau mengambil cuka tersebut, berdasarkan pendapat yang difatwakan menurut ulama Malikiyyah.

Apabila barang yang dighashab berupa kulit bangkai yang belum disamak atau telah disamak, atau berupa anjing yang diizinkan untuk memeliharanya seperti anjing berburu, anjing yang digunakan untuk menjaga binatang ternak, atau anjing penjaga, lalu pelaku merusakkannya, maka ia didenda nilai harganya, meskipun kulit atau anjing itu adalah tidak boleh diperjual belikan.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1171] mengatakan, apabila barang yang dighashab dan dirusakkan itu berupa khamr atau babi, maka pelakunya tidak terkena denda, baik apakah pelakunya adalah seorang Muslim maupun kafir dzimmi, baik apakah barang itu milik seorang Muslim maupun milik orang kafir dzimmi. Karena barang-barang seperti itu tidak memiliki nilai, sama seperti darah, bangkai dan barang-barang najis lainnya. Sesuatu yang haram dimanfaatkan, maka di dalamnya tidak berlaku hukum denda ganti rugi. Karena Rasulullah saw. mengharamkan memperjualbelikannya dan memerintahkan untuk menumpahkan khamr. Sesuatu yang tidak halal diperjualbelikan dan dimiliki, maka di dalamnya tidak berlaku tanggungan denda.

Begitu juga, menurut mereka, tidak ada tanggungan denda dalam kasus merusakkan arca dan alat-alat *al-Malaahii* (hiburan, musik). Hanya saja, ulama Syafi'iyyah memperbolehkan diberlakukannya tanggungan denda di dalamnya namun dinilai ketika dalam bentuk kayu saja, bukan ketika sudah berwujud alat-alat *al-Malaahii* sebagaimana pendapat ulama Hanafiyyah, jika memang kayu itu bisa digunakan untuk hal-hal yang mubah. Namun jika alat-alat itu ketika dalam bentuk kayu tidak bisa digunakan untuk hal-hal yang mubah, maka pelaku tidak berkewajiban apa-apa, karena ia tidak merusakkan sesuatu yang bernilai.

Akan tetapi apabila barang yang dighashab berupa khamr milik orang kafir dzimmi, dan khamr itu masih ada barangnya di tangan pelaku, maka wajib dikembalikan kepada pemiliknya itu. Karena orang kafir dzimmi diizinkan meminumnya. Namun jika khamr itu dighashab dari seorang Muslim, maka menurut ulama Hanabilah, tidak wajib mengembalikannya, akan tetapi wajib ditumpahkan, karena seorang Muslim dilarang meminum khamr, dan haram mengembalikannya kepada pemiliknya yang seorang Muslim itu, jika memang ia bukan seorang tukang pembuat cuka. Karena jika dikembalikan kepadanya, sementara ia bukanlah tukang pembuat cuka, maka itu berarti sama saja memberi pertolongan kepadanya di dalam sesuatu yang diharamkan atas dirinya.

Ulama Syafi'iyyah mengklasifikasi dan merinci. Mereka mengatakan, jika khamr itu dighashab dari seorang Muslim dan khamr itu masuk kategori khamr *muhtaramah*[1172] (yang dilindungi dan dihormati, tidak boleh diganggu), maka khamr itu dikembalikan kepadanya. Akan tetapi apabila khamr itu bukan termasuk khamr *muhtaramah*, maka tidak boleh dikembalikan, akan tetapi harus ditumpahkan.

1171 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 485; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 374; *Fathul Aziz Syarh Al-Wajiiz*, juz 11, hlm. 258; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 256, 276; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 84 dan halaman berikutnya; *Al-Miizaan*, juz 2, hlm. 90.

1172 Khamr *muhtaramah* adalah, khamr yang buah yang menjadi bahannya diperas tanpa ada maksud dan tujuan untuk mengolahnya menjadi khamr, baik itu diperas dengan tujuan untuk diolah menjadi cuka maupun diperas tanpa ada maksud dan tujuan apa-apa.

Seandainya ada seseorang mengghashab perasan buah, lalu perasan buah itu berubah menjadi khamr, kemudian khamr itu berubah menjadi cuka, maka pendapat yang lebih shahih menurut ulama Syafi'iyyah adalah, bahwa cuka itu milik si pemilik perasan buah tersebut, dan pelaku pengghashaban terkena denda ganti rugi sesuai dengan kadar nilai harga yang berkurang dari perasan buah itu (misalnya, nilai harga perasan buah tersebut adalah sepuluh, kemudian ketika telah menjadi cuka, nilainya turun menjadi delapan, maka denda yang harus ia tanggung adalah dua), apabila cuka itu nilai harganya lebih rendah daripada saat masih berupa perasan buah, karena hal itu terjadi ketika barang tersebut berada di tangannya. Sementara itu, ulama Hanabilah mengatakan, pelaku berkewajiban menggantinya dengan perasan buah yang sepadan.

Seandainya ada seseorang mengghashab kulit bangkai, lalu ia menyamaknya, maka berdasarkan pendapat yang lebih shahih menurut ulama Syafi'iyyah adalah, bahwa kulit itu tetap untuk pemiliknya, sama seperti apabila yang dighashab itu adalah khamr yang berubah menjadi cuka. Sehingga oleh karena itu, apabila rusak di tangannya, maka ia terkena tanggungan denda. Sementara itu, ulama Hanabilah mengatakan, apabila ada orang mengghashab kulit bangkai yang najis, maka pelaku tidak berkewajiban mengembalikannya meskipun ia telah menyamaknya. Karena menurut ulama Hanabilah, kulit itu tidak bisa berubah menjadi suci dengan disamak, maka oleh karena itu, kulit itu tidak bernilai, karena tidak boleh diperjual belikan.

2. HUKUM-HUKUM GHASHAB

Tindakan ghashab memiliki tiga hukum. *Pertama*, dosa bagi pelaku yang mengetahui bahwa apa yang diambilnya itu adalah harta milik orang lain. *Kedua*, mengembalikan barang yang dighashab selagi barangnya masih ada. *Ketiga*, membayar denda ganti rugi jika rusak.[1173]

a. Hukum pertama, dosa

Yaitu pelaku berhak mendapat balasan hukuman kelak di akhirat, apabila ia melakukan pengghashaban dalam keadaan mengetahui bahwa harta yang diambilnya itu adalah milik orang lain. Karena itu adalah perbuatan maksiat, sementara melakukan kemaksiatan secara sengaja berkonsekuensi balasan atau hukuman bagi pelakunya,[1174] berdasarkan hadits, *"Barangsiapa mengghashab sejengkal tanah, maka sejengkal tanah itu akan dijadikan tujuh bumi dan dikalungkan ke lehernya kelak di akhirat."*

Menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah,[1175] langkah pendisplinan dengan hukuman ta'zir cambuk dan penjara diberlakukan terhadap pelaku pengghashaban yang sudah *mumayyiz* (berakal), baik masih kecil maupun sudah besar, sebagai pemenuhan hak Allah SWT. Meskipun korban pengghashaban memaafkannya, dan hal itu dilakukan berda-

---

1173 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 126; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 330; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 277; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 259 dan halaman berikutnya.

1174 Tindakan mengambil harta orang lain dengan cara batil dan tidak sah ada sepuluh macam yang kesemuanya adalah haram, dan berkenaan dengan hukum-hukumnya ditemukan banyak perbedaan pendapat di dalamnya. Kesepuluh macam tersebut adalah, *al-Hiraabah* (mengambil harta orang lain melalui penyerangan dan peperangan), ghashab, pencurian, *al-Ikhtilaas* (pencopetan), khiyanat (korupsi, penggelapan), *al-Idzlaal* (menghinakan), berlaku curang dalam persengketaan dengan mengingkari dan menyangkal kebenaran atau mendakwa dengan dakwaan batil, judi atau taruhan, suap baik menyuap maupun menerima suap, dan yang kesepuluh adalah penipuan, pengelabuhan dan kecurangan dalam jual beli. Lihat, *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 329. Dan sesuatu yang haram tidak boleh untuk menerimanya, memakannya, atau menempatinya. Akan tetapi boleh mengambil ganti atau kompensasi untuk sesuatu yang rusak dalam kasus pengghashaban, karena pembayaran ganti rugi adalah kewajiban tersendiri.

1175 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 442; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 330..

sarkan ijtihad dan kebijakan hakim, dalam rangka mencegah kerusakan, memperbaiki perilaku pelaku dan untuk memberikan efek jera, baik bagi pelaku sendiri maupun bagi orang lain. Adapun pelaku pengghashaban yang tidak *mumayyiz*, seperti anak kecil yang belum *mumayyiz* dan orang gila, maka ia tidak dikenai hukuman ta'zir. Begitu juga, ulama Syafi'iyyah[1176] menegaskan, bahwa pelaku pengghashaban dihukum ta'zir dalam rangka memenuhi hak Allah SWT.

Namun apabila tindakan pengghashaban muncul dari ketidaktahuan, yaitu pelaku mengira bahwa sesuatu yang diambilnya itu adalah miliknya, maka ia tidak berdosa dan ia tidak terkena hukuman apa-apa. Karena itu adalah sebuah kesilapan dan kekeliruan yang tidak disengaja, sementara secara syara', kesilapan tidak berkonsekuensi hukuman apa-apa, berdasarkan ayat, *"Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah."*[1177] Juga berdasarkan hadits, *"Umatku dimaafkan ketika tersalah, lupa. dan ketika melakukan sesuatu yang ia dipaksa melakukannya."*[1178] Akan tetapi, di sini masih ada dua hukum yang terakhir yang harus tetap dijalankan, yaitu mengembalikan barang yang dighashab apabila masih ada, dan membayar denda ganti rugi apabila telah rusak.

b. Hukum kedua, mengembalikan barang yang dighashab apabila barangnya masih ada.

Pembahasan ini mencakup, sebab wajibnya mengembalikan barang yang dighashab, syarat mengembalikan, tempat dan biaya yang dibutuhkan, serta sesuatu yang karenanya si pemilik dianggap telah mendapatkan kembali barangnya atau dengan kata lain, sesuatu yang karenanya barang yang dighashab dianggap telah kembali ke tangan pemiliknya.[1179]

Fuqaha sepakat bahwa wajib mengembalikan barang yang dighashab apabila barangnya memang masih ada, berdasarkan hadits,

"Tangan (seseorang) menanggung apa yang diambilnya hingga ia mengembalikannya."

"Janganlah salah seorang dari kamu sekalian mengambil barang milik saudaranya, baik dengan niat sungguh-sungguh maupun hanya bercanda. Dan apabila salah seorang dari kamu sekalian mengambil tongkat milik saudaranya, maka hendaklah ia mengembalikan tongkat itu kepadanya."[1180]

Barang yang dighashab dikembalikan ke tempat di mana barang itu dighashab, karena suatu barang bisa berbeda nilai harganya karena perbedaan tempatnya.

Biaya dan ongkos pengembalian ditanggung oleh pelaku pengghashaban. Karena biaya itu termasuk hal-hal yang dibutuhkan dalam proses pengembalian. Maka oleh karena itu, apabila mengembalikan barang yang dighashab merupakan kewajiban pelaku, maka hal-hal yang dibutuhkan dalam proses pengembalian itu juga menjadi tanggungan dan kewajibannya, sebagaimana yang berlaku dalam pengembalian barang pinjaman.

Pemilik barang yang dighashab sudah dianggap telah mendapatkan kembali barangnya ketika ia telah menetapkan dan mengukuhkan "tangannya" atas barang tersebut. Karena barang itu menjadi berstatus terghashab ketika tangannya tersingkir dari barangnya itu, maka ketika ia telah mengembalikan dan menancap-

1176 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 277.

1177 Al-Baqarah: 286.

1178 HR. Ibnu Majah, Al-Baihaqi dan yang lainnya dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. dengan redaksi, *"Sesungguhnya Allah SWT memaafkan umatku ketika tersalah, lupa dan dalam keadaan dipaksa."*

1179 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 148; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7, hlm. 367; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 128; *Al-Miizaan*, juz 2, hlm. 88.

1180 HR. Ahmad, Abu Dawud dan At-Tirmidzi dari As-Sa'ib Ibnu Yazid dari ayahnya. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 316.

kan kembali tangannya atas barang itu, maka berarti ia telah mengembalikan barangnya itu ke tangannya, dan hilang serta tersingkirlah tangan pelaku pengghashaban dari barang tersebut, kecuali jika pelaku mengghashabnya lagi.

Pelaku pengghashaban terbebas dari beban tanggungan jika ia telah mengembalikan barang yang dighashabnya, baik apakah si pemilik mengetahui adanya pengembalian itu maupun tidak. Karena penetapan dan pengukuhan tangan atas sesuatu adalah perkara yang sifatnya konkret yang keberadaannya tidak ada bedanya antara diketahui ataukah tidak diketahui.

c. Hukum ketiga, denda ganti rugi barang yang dighashab jika rusak

1) Bentuk dan cara penetapan denda ganti rugi

Apabila barang yang dighashab binasa atau rusak pada saat berada di tangan pelaku, baik kerusakan itu karena diakibatkan perbuatannya maupun tidak, maka ia harus menanggungnya, yakni membayar denda ganti rugi, jika memang barang itu termasuk harta bergerak menurut ulama Hanafiyyah,[1181] sedangkan menurut selain ulama Hanafiyyah[1182] hal itu berlaku mutlak baik apakah barang itu termasuk harta bergerak maupun harta tidak bergerak. Akan tetapi apabila kerusakan atau kebinasaan itu karena diakibatkan perbuatan melanggar orang lain, bukan karena faktor alam, maka pelaku pengghashaban balik meminta ganti rugi kepada orang yang merusakkannya itu atas denda yang ia bayarkan. Karena seandainya tidak karena ulah orang tersebut, maka pelaku pengghashaban tentu bisa terhindar dari keharusan pembayaran denda dengan mengembalikan barang itu kepada pemiliknya. Namun, gara-gara ulah dan perbuatan orang tersebut, pelaku pengghashaban harus menanggung denda, karena itu ia bisa balik meminta ganti rugi kepada orang tersebut. Ungkapan mereka dalam hal ini adalah seperti berikut, pelaku pengghashaban menanggung apa yang ia ghashab, baik apakah barang yang ia ghashab itu rusak atas perintah Allah SWT (karena faktor alam) maupun akibat perbuatan makhluk."

Cara atau patokan penetapan denda ganti rugi di sini adalah, apabila barang yang dighashab itu berupa harta *mitsli*, maka berdasarkan kesepakatan fuqaha, dendanya adalah berupa barang yang serupa, dan apabila barang itu termasuk harta *qiimi*, maka dendanya adalah berupa nilai harganya. Namun apabila barang serupa tidak bisa didapatkan, maka terpaksa dendanya berupa nilai harganya.

Landasan dalil denda berupa barang yang serupa adalah ayat,

"Oleh sebab itu barangsiapa melakukan pelanggaran terhadap kamu, maka balaslah dengan balasan yang seimbang dan sepadan dengan pelanggarannya terhadapmu."[1183]

"Dan jika kamu memberikan balasan, maka balaslah dengan balasan yang sepadan dengan apa yang ditimpakan kepadamu."[1184]

"Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa."[1185]

Karena barang yang serupa, tentunya lebih dekat kepada barang aslinya yang rusak terse-

1181 *Al-Mabsuuth*, juz 11, hlm. 50; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 150, 168; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 128; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 223, 234; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 363; *Al-Lubaab wa Al-Kitaab*, juz 4, hlm. 188 dan halaman berikutnya.

1182 *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 3, hlm. 443; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 330 dan halaman berikutnya; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 312; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 281, 284; *Fathul Aziz Syarh Al-Wajiiz*, juz 11, hlm. 242 pada catatan pinggir kitab *Al-Majmuu'*; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 221, 254, 258; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 116 dan halaman berikutnya.

1183 Al-Baqarah: 194.

1184 An-Nahl: 126.

1185 Asy-Syuuraa: 40.

but. Maka oleh karena itu, keharusan membayar denda dengan barang serupa adalah lebih adil dan lebih bisa menambal dan mengganti kerugian yang terjadi. Dalam hal denda, yang harus diperhatikan adalah diusahakan semaksimal mungkin denda yang diberikan mendekati barang aslinya, sebagai ganti kerugian yang terjadi.

Adapun denda dalam bentuk nilai harganya, maka itu dikarenakan tidak dimungkinkannya memberikan denda ganti rugi yang sama persis baik pada sisi materi atau bentuknya maupun maknawinya. Maka oleh karena itu, yang harus diberikan adalah keserupaan pada sisi maknawinya, yaitu nilai harganya. Karena nilai harga bisa menggantikan posisi barang aslinya dan bisa digunakan untuk mendapatkan sesuatu yang serupa dan sepadan.

Harta *mitsli*

Harta *mitsli* adalah, harta yang memiliki padanan di pasar-pasar tanpa ada keterpautan yang berarti. Atau harta yang satuan-satuannya atau bagian-bagiannya serupa dan identik, sekiranya sebagiannya bisa menggantikan sebagiannya yang lain tanpa ada perbedaan yang berarti.

Harta *mitsli* ada empat kategori atau macam, yaitu harta yang ditakar (*al-Makiilaat*), harta yang ditimbang (*al-Mauzuunaat*), harta yang dihitung perbiji (*al-'Adadiyyat*), dan beberapa jenis harta yang diukur panjangnya atau luasnya (*adz-Dzar'iyyaat*).

Al-Makiilaat atau harta yang ditakar adalah, harta yang diperjualbelikan dengan ditakar, seperti gandum, juga seperti beberapa bahan cair yang pada masa sekarang dijual dengan ukuran per liter, seperti minyak bumi dan bensin.

Al-Mauzuunaat atau harta yang ditimbang adalah, harta yang diperjualbelikan dengan ditimbang, seperti minyak samin, minyak dan gula.

Adz-Dzar'iyyaat adalah, harta yang diperjual belikan dengan ukuran hasta atau sejenisnya, seperti kain.

Al-'Adadiyyaat adalah, harta yang dihitung perbiji atau harta yang satuan-satuannya hampir sama dan tidak terpaut kecuali hanya sedikit sekali, seperti telur, juga seperti barang-barang buatan pabrik yang satuan-satuannya sama, seperti gelas, nampan dan sebagainya seperti buku tulis, pena dan barang-barang cetakan.

Harta *qiimi*

Harta *qiimi* adalah, harta yang tidak memiliki padanan di pasar-pasar, atau memiliki padanan tetapi ada keterpautan yang cukup signifikan dalam hal nilai harganya. Atau harta yang antara satuan-satuannya ada keterpautan, sehingga sebagiannya tidak bisa menggantikan sebagiannya yang lain tanpa ada perbedaan, seperti rumah, tanah, pohon, binatang, furniture dan lain sebagainya.[1186]

Ada tiga kasus, di mana denda ganti rugi dibayarkan dalam bentuk nilai harganya,[1187] yaitu,

1. Apabila barangnya bukan termasuk harta *mitsli*, seperti binatang, rumah dan perhiasan. Karena masing-masing dari setiap macam-macam harta itu berbeda beda nilainya sesuai dengan spesifikasi dan kriteria-kriteria yang dimiliki. Antara rumah satu dengan rumah lainnya tentu berbeda nilai harganya, begitu juga antara perhiasan satu dengan perhiasan lainnya juga tentunya berbeda nilainya.

1186 *Ad-Durrul Mukhtaar* dan *Haasyiyah*-nya, juz 5, hlm. 130, juz 4, hlm. 173; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5, hlm. 223; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 363; *Al-Lubaab wa Al-Kitaab*, juz 2, hlm. 188; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 330; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 312; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 281; *Syarh Ar-Risaalah*, juz 2, hlm. 217; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 116; *Al-Madkhal li Nazhariyyatul Iltizaam al-'Aammah fil Fiqh Al-Islaami* karya Mushthafa Az-Zarqa`, hlm. 50.

1187 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 129.

2. Apabila barangnya berupa harta *mitsli* yang tercampur dengan barang yang tidak sejenis, seperti *hinthah* dengan *sya'iir*.
3. Apabila barangnya memang berupa harta *mitsli*, namun tidak dimungkinkan untuk menemukan padanannya. Ketidakmungkinan ini ada kalanya dalam arti yang sesungguhnya dan nyata, seperti setelah berusaha mencari padanannya di pasar, namun tetap tidak ditemukan, meskipun padanannya ditemukan di rumah-rumah orang. Atau ada kalanya ketidakmungkinan itu hanya dalam hal hukumnya saja, tidak dalam arti yang sesungguhnya, seperti padanannya tidak bisa didapatkan kecuali dengan harga yang lebih tinggi dari harta standar atau rata-rata. Atau ada kalanya ketidakmungkinan itu karena alasan syara' dalam kaitannya dengan pihak yang berkewajiban membayar denda, seperti pihak yang berkewajiban membayar denda adalah seorang Muslim, sedangkan pihak yang berhak mendapatkan pembayaran denda adalah seorang kafir dzimmi, sementara barang yang harus diganti berupa khamr, maka denda yang harus diberikan oleh orang Muslim itu adalah harus berupa nilai harganya menurut para imam empat madzhab, sebagaimana yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu, meskipun khamr termasuk barang *mitsli*, alasannya adalah karena seorang Muslim haram hukumnya bagi dirinya untuk membeli khamr.

Dengan begitu, bisa diketahui bahwa yang semestinya dalam masalah tanggungan atau pembayaran denda ganti rugi adalah, menghilangkan dan mengganti kerugian dalam bentuk barang, seperti memperbaiki pagar atau tembok, mengembalikan barang yang dighashab selagi barangnya masih ada, mengembalikan khamr yang dighashab selagi barangnya masih ada dalam kaitannya dengan seorang Muslim, karena menurut ulama Hanafiyyah, seorang Muslim boleh menahan khamr dengan tujuan untuk didiamkan supaya berubah menjadi cuka. Juga seperti memperbaiki barang yang rusak dan mengembalikannya utuh dan baik seperti semula jika memang itu dimungkinkan. Namun jika tidak memungkinkan, maka wajib menggantinya dengan barang yang sama jika barang yang rusak itu termasuk barang *mitsli*, atau menggantinya dengan nilai harganya jika barang yang rusak itu termasuk barang *qiimi*.

2) Waktu yang dijadikan patokan dalam menetapkan dan menaksir kadar nilai denda atau ganti rugi barang yang dighashab

Maksudnya adalah, apakah nilai ganti rugi disesuaikan dengan nilai harga barang yang dighashab pada saat terjadi pengghashaban, ataukah bagaimana? Dalam hal ini, para fuqaha memiliki berbagai pendapat yang hampir mirip.

Ulama Hanafiyyah, berdasarkan pendapat yang terpilih menurut mereka,[1188] dan ulama Malikiyyah[1189] mengatakan, nilai barang yang dighashab disesuaikan dengan nilainya pada saat pengghashaban, atau dengan kata lain, patokannya adalah nilai barang yang dighashab pada waktu dighashab. Karena tanggungan denda menjadi wajib disebabkan oleh

1188 Ini adalah pendapat Abu Yusuf dan pendapat ini pula yang diadopsi oleh Jurnal Hukum. Imam Abu Hanifah mengatakan, penentuan nilai ganti rugi disesuaikan dengan nilai barang yang dighashab pada saat dilaksanakannya sidang kasus pengghashaban itu. Sementara itu, Muhammad mengatakan, pelaku harus mengganti dengan nilainya ketika barang yang sama tidak beredar di pasaran.

1189 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 128; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 151; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 223; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 363; *Al-Lubaab ma'a Al-Kitaab*, juz 2, hlm. 188; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 330; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 312; *Al-Mabsuuth*, juz 11, hlm. 50; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 3, hlm. 443.

tindakan pengghashaban, maka oleh karena itu, penetapan nilainya disesuaikan dengan nilainya pada waktu dighashab. Sehingga bisa dikatakan patokan nilainya tetap dan stabil, yaitu nilai harganya pada saat dighashab, tidak berubah-ubah mengikuti perubahan atau fluktuasi harga. Karena faktor penyebab munculnya tanggungan denda tidak berubah-ubah dan masih sama, sebagaimana objek atau sasaran tanggungan denda juga masih sama dan tidak berubah-ubah. Akan tetapi, ulama Malikiyyah membedakan antara tanggungan denda barang yang dighashab dengan tanggungan denda *ghullah* atau hasil pemasukan dari penginvestasian barang yang dighashab itu. Yaitu, untuk yang pertama, tanggungan dendanya adalah disesuaikan pada saat terjadi penguasaan atas barangnya. Sedangkan untuk yang kedua, yaitu tanggungan denda *ghullah*, adalah mulai sejak barang yang dighashab diinvestasikan. Adapun dalam kasus *at-Ta'addii*, yaitu pengghashaban kemanfaatan dan kegunaan suatu barang, maka hanya dengan adanya kondisi di mana si pemilik barang tidak bisa mendapatkan kemanfaatan barangnya itu, maka pelaku sudah terbebani tanggungan denda, sekalipun pelaku tidak menggunakan kemanfaatan barang tersebut.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[1190] mengatakan, bahwa yang lebih shahih adalah, bahwa nilai denda disesuaikan dengan nilai harga tertinggi barang yang dighashab di wilayah terjadinya pengghashaban terhitung mulai pada hari terjadinya pengghashaban sampai waktu di mana barang yang sama ternyata tidak bisa didapatkan (misalnya, pada saat barang tersebut dighashab sampai pada saat pelaku tidak menemukan barang yang sama untuk dijadikan sebagai pembayaran denda ganti rugi, ternyata nilai barang tersebut mengalami naik turun, baik karena fluktuasi harga pasar maupun karena adanya perubahan pada barangnya sendiri yang menjadikan nilainya naik, maka denda ganti rugi yang harus dibayarkan oleh pelaku adalah disesuaikan dengan nilai tertinggi selama terjadinya perubahan nilai harga tersebut. Misalnya, nilai harga barang tersebut adalah sepuluh, kemudian turun menjadi sembilan, kemudian naik lagi mencapai nilai harga sebelas, kemudian turun lagi menjadi sepuluh, maka denda ganti rugi yang harus dibayarkan oleh pelaku adalah disesuaikan dengan nilai tertinggi, yaitu sebelas). Apabila barang yang sama ternyata tidak bisa ditemukan pada saat barang yang dighashab itu rusak, maka pendapat yang lebih shahih adalah, nilai denda yang harus dibayarkan disesuaikan dengan nilai tertinggi barang yang dighashab terhitung mulai saat terjadinya pengghashaban sampai waktu di mana barang itu mengalami kerusakan, baik apakah itu dikarenakan perubahan harga pasar maupun karena perubahan barang yang dighashab itu sendiri.

Adapun apabila barang yang dighashab adalah masuk kategori harta *qiimi*, maka nilai denda yang harus dibayarkan disesuaikan dengan nilai tertinggi barang yang dighasab tersebut terhitung mulai hari terjadinya pengghashaban sampai hari di mana barang itu rusak.

Sedangkan ulama Hanabilah[1191] mengatakan, apabila barang yang dighashab adalah termasuk kategori harta *mitsli*, sementara barang yang sama ternyata tidak bisa ditemukan, maka secara otomatis dendanya adalah berupa nilai harga barang itu, adapun nilainya maka disesuaikan dengan nilai harganya pada saat tidak bisa ditemukannya barang yang sama.

1190 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 283; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 368; *Bujairmi Al-Khathib*, juz 3, hlm. 136; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4, hlm. 119-121.

1191 *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 257 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 117.

Karena beban tanggungan denda berupa nilai barang yang dighashab tersebut muncul pada saat barang yang sama tidak bisa didapatkan. Maka oleh karena itu, nilai denda yang harus dibayarkan disesuaikan dengan nilai harga barang tersebut pada hari di mana barang yang sama tidak bisa didapatkan, sama seperti denda atas kerusakan harta yang bernilai.

Adapun apabila barang yang dighashab termasuk kategori harta *qiimi*, lalu barang itu rusak, maka denda yang harus dibayarkan tentunya adalah dalam bentuk nilai harganya. Adapun berapa besarannya adalah disesuaikan dengan nilai tertinggi barang tersebut terhitung mulai hari di mana terjadi pengghashaban sampai waktu pengembalian, apabila nilai harganya mengalami perubahan karena terjadinya perubahan internal pada barang yang dighashab seperti faktor besar kecil dan gemuk kurus apabila barang yang dighashab berupa binatang misalnya, dan hal-hal internal lainnya yang bisa menjadi faktor perubahan nilai harga suatu barang. Karena hal-hal internal seperti itu statusnya juga terghashab pada saat barang yang dighashab mengalami pertambahan dan perkembangan yang menjadikan nilai harganya mengalami peningkatan, dan pertambahan serta perkembangan itu adalah hak si pemilik barang yang menjadi tanggungan pelaku pengghashaban (misalnya, barang yang dighashab berupa seekor lembu, lalu lembu itu mengalami kebinasaan. Pada saat dighashab, nilai harganya adalah 7, kemudian selama tenggang waktu antara waktu pengghashaban sampai waktu pengembalian, lembu itu mengalami perubahan fluktuatif, seperti bertambah gemuk sehingga nilai harganya naik menjadi sepuluh, lalu pada suatu waktu berat tubuh lembu itu mengalami penurunan sehingga nilai harganya juga ikut turun ke level delapan misalnya, maka denda yang harus dibayarkan adalah disesuaikan dengan nilai tertinggi harga lembu itu terhitung mulai waktu dighashab sampai waktu pengembalian, yaitu sepuluh).

Namun apabila kenaikan harga barang yang dighashab itu dikarenakan faktor eksternal, yaitu dikarenakan faktor perubahan atau fluktuasi harga pasar, maka kenaikan atau pertambahan nilai harga itu tidak menjadi tanggungan pelaku. Karena seandainya yang dikembalikan itu adalah barang yang dighashab itu sendiri karena barangnya masih utuh, dan ternyata pada saat dikembalikan, harganya turun karena faktor perubahan harga pasaran, maka pelaku tidak menanggung denda atas penurunan nilai barang itu, maka begitu juga apabila denda yang harus dibayarkan adalah nilai harganya karena barang itu mengalami kerusakan, maka pelaku juga tidak menanggung penurunan harga barang itu karena faktor perubahan harga pasar (misalnya, lembu itu pada saat dighashab harganya adalah tujuh, kemudian lembu itu nilainya mengalami kenaikan menjadi sepuluh, namun kenaikan harga itu dipicu oleh faktor eksternal, yaitu perubahan harga pasaran, bukan karena lembu itu bertambah gemuk, maka pelaku pengghashaban tidak menanggung kelebihan harga tersebut, yaitu tiga).

3) Sesuatu yang menjadikan pelaku pengghashaban terlepas dari beban tanggungan denda

Pelaku pengghashaban terlepas dari beban tanggungan denda karena empat hal,[1192]

1. Pelaku telah mengembalikan barang yang dighashabnya kepada pemiliknya selama barangnya masih ada seperti sedia kala.
2. Ia telah menyerahkan denda ganti rugi kepada pemilik barang atau orang yang

1192 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 151; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 600 dan halaman berikutnya; *As-Siraaj Al-Wahhaaj Syarh Al-Minhaaj*, hlm. 268; *Al-Mughnii wa Asy-Syarhul Kabiir*, juz 5, hlm. 437; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 103, cet. Beirut.

menempati posisinya, karena inilah yang pada dasarnya memang diinginkan.

3. Pemilik barang membebaskannya (meng-*ibraa*'kan dirinya) dari tanggungan denda, baik pembebasan itu diungkapkan dalam bentuk yang jelas, seperti perkataan, "Aku membebaskanmu dari tanggungan denda," atau, "Aku menggugurkan tanggungan denda itu dari dirimu," atau lain sebagainya, maupun sesuatu yang hukumnya sama seperti pembebasan dalam bentuk yang jelas (secara implisit), yaitu misalnya pelaku pengghashaban ada dua orang, lalu pemilik barang memilih untuk mendenda salah satunya saja, maka pelaku yang satunya secara otomatis terbebas dari tanggungan denda. Karena memilih untuk mendenda salah satu pelakunya, maka itu secara implisit berarti membebaskan pelaku yang satunya lagi.
4. Pelaku menggunakan barang yang dighashabnya untuk memberi makan pemiliknya atau binatangnya, sementara si pemilik barang itu tahu bahwa makanan yang disuguhkan kepadanya atau kepada binatangnya itu adalah miliknya. Atau barang yang ia ghashab itu mengalami perubahan status di tangannya dari barang tanggungan menjadi barang amanat, seperti pelaku menerima barang yang dighashabnya itu dari pemiliknya sebagai barang titipan, hibah, sewa, atau jika barang yang dighashab itu berupa pakaian atau kain, lalu si pemilik barang mempekerjakan pelaku untuk memutihkan atau menjahitnya, sementara si pemilik tahu bahwa pakaian atau kain itu adalah miliknya yang dighashab. Namun apabila ketika melakukan semua itu, pemilik barang yang dighashab itu tidak mengetahui jika barang tersebut adalah miliknya, maka pelaku pengghashaban tidak terbebas dari tanggungan hingga sifat pengghashaban mengalami perubahan.

Apakah dengan si pelaku pengghashaban menanggung denda ganti rugi, barang dighashabnya itu berubah status menjadi miliknya?

Ulama Hanafiyyah[1193] mengatakan, setelah berlakunya tanggungan denda ganti rugi atas pelaku pengghashaban, maka barang yang ia ghashab itu menjadi miliknya terhitung mulai terjadinya tindakan pengghashaban, supaya sesuatu yang menjadi pengganti dengan sesuatu yang diganti tidak berkumpul di dalam kepemilikan si pemilik barang. Dari sini bisa diambil kesimpulan, bahwa pelaku pengghashaban, seandainya dirinya melakukan pentasharufan terhadap barang yang dighashabnya, seperti menjualnya, menghibahkannya, atau menyedekahkannya sebelum dirinya membayar denda ganti ruginya, maka pentasharufan yang dilakukannya itu berlaku efektif, sebagaimana berlaku efektifnya pentasharufan seorang pembeli terhadap barang yang dibelinya berdasarkan akad jual beli yang rusak. Sebagaimana juga, seandainya ada orang mengghashab suatu barang, lalu ia menyembunyikannya, lalu pemilik barang itu mendendanya dengan ganti rugi berupa nilai barang itu, maka barang itu menjadi milik si pelaku pengghashaban tersebut. Karena pemilik barang itu berarti telah memiliki penggantinya secara keseluruhan, sementara sesuatu yang diganti bisa dipindahkan, maka oleh karena itu, barang itu menjadi milik si pelaku pengghashaban tersebut, supaya pengganti dan sesuatu yang diganti tidak berkumpul di dalam kepemilikan satu orang (yaitu si pemilik barang).

Akan tetapi menurut pendapat Imam Abu Hanifah dan Muhammad,[1194] sebelum denda

1193 *Al-Mabsuuth*, juz 16, hlm. 15; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 152 dan halaman berikutnya; *Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab*, juz 2, hlm. 193.

1194 Sementara itu, Abu Yusuf dan Zufar mengatakan, bahwa halal bagi pelaku pengghashaban itu memanfaatkan barang yang dighashabnya tersebut dan apabila barang itu mengalami pertambahan dan perkembangan, maka ia tidak harus benar-benar

ganti rugi dibayarkan, tidak halal bagi pelaku pengghashaban memanfaatkan barang yang dighashabnya itu, yaitu seperti mengkonsumsinya sendiri atau ia berikan kepada orang lain. Dan apabila barang yang dighashab itu mengalami pertambahan dan perkembangan, maka ia harus mensedekahkannya berdasarkan prinsip *al-Istihsaan*. Berdasarkan hal ini, maka berarti hasil pemasukan yang didapatkan dari barang yang dighashab, seperti hasil pemasukan dari menggunakannya untuk bisnis pengangkutan jika barang yang dighashab itu berupa kendaraan misalnya, adalah tidak halal baginya. Karena Rasulullah saw. tidak memperbolehkan tindakan memanfaatkan barang yang dighashab sebelum melakukan sesuatu yang bisa membuat pemiliknya rela. Imam Abu Hanifah meriwayatkan dengan sanadnya dari Abu Musa r.a., "Bahwasanya pada suatu ketika, Rasulullah saw. sedang bertamu kepada suatu kaum dari Anshar. Lalu mereka menyuguhi beliau kambing bakar, lalu beliau pun mengambil secuil dari daging kambing itu, lalu beliau kunyah, namun beliau merasakan daging itu tidak enak. Lalu beliau bersabda, *"Sesungguhnya (daging) kambing ini memberitahukan kepadaku bahwa kambing ini disembelih tanpa hak."* Lalu mereka berkata, "Wahai Rasulullah, itu adalah kambing milik tetangga kami, dan kami memotong kambing itu untuk nantinya kami akan menggantinya dengan harganya." Lalu Rasulullah saw. bersabda, *"Berikanlah daging kambing ini kepada para tawanan."*[1195] Dalam hadits ini, Rasulullah saw. mengharamkan mereka memanfaatkan daging tersebut, padahal mereka membutuhkannya. Seandainya kambing itu halal, maka tentunya Rasulullah saw. akan memperbolehkan mereka memanfaatkannya secara mutlak dan tidak menyuruh mereka untuk memberikan dagingnya kepada para tawanan.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[1196] mengatakan, pelaku pengghashaban dilarang melakukan pentasharufan terhadap barang yang dighashabnya dengan menggadaikannya atau memberi jaminan (*kafaalah*), karena dikhawatirkan hilangnya hak si pemilik barang. Dan orang yang diberi oleh pelaku sesuatu dari barang yang dighashabnya itu, maka ia tidak boleh menerimanya, sama seperti semua hal yang haram lainnya. Akan tetapi, seandainya barang yang dighasab itu rusak di tangan pelaku pengghashaban atau ia mengkonsumsinya, maka berdasarkan pendapat yang *arjah* menurut mereka, boleh bagi si pelaku memanfaatkan barang tersebut. Karena dengan rusak atau binasanya barang itu, maka berarti ketika itu ia menanggung denda ganti rugi nilai harga barang tersebut. Ada sementara ulama *muhaqqiq* memfatwakan bahwa apabila ada seseorang mengghashab seekor kambing, lalu ia jual kambing itu kepada tukang jagal dan tukang jagal itu pun memotong kambing tersebut, maka orang lain boleh membeli daging kambing tersebut. Karena dengan disembelihnya kambing ghashaban tersebut, maka berarti ketika itu pula, si pelaku telah menanggung denda ganti rugi nilai kambing tersebut. Hanya saja mereka mengatakan, lebih baik menghindarinya dan barang siapa menghindari barang-barang se-

---

menyedekahkannya. Karena barang yang dighashab itu telah menjadi milik pelaku pengghashaban terhitung sejak terjadinya pengghashaban. Karena barang yang sudah ditanggung denda ganti ruginya bisa dimiliki dengan menyerahkan dan membayarkan denda ganti rugi tersebut dalam keadaan disandarkan kepada waktu terjadinya pengghashaban, yakni berdasarkan prinsip pengaruh balik atau berlaku surut. Berdasarkan hal ini, maka hasil dan kemanfaatan barang yang dighashab halal bagi pelaku.

1195 HR. Muhammad Ibnul Hasan dalam kitab, *"Al-Aatsaar."* Hadits serupa juga diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ahmad dalam Musnadnya dan Ad-Daraquthni dalam kitab *Sunan*-nya, dari hadits Ashim Ibnu Kulaib dari ayahnya dari seorang laki-laki Anshar. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 168.

1196 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 445 dan halaman berikutnya; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 586.

perti itu, maka berarti ia telah menyelamatkan agama dan kehormatannya. Arti dari semua ini adalah, bahwa barang yang dighashab menjadi milik pelaku pengghashaban pada saat dirinya telah berstatus menanggung denda ganti rugi barang tersebut terhitung mulai pada hari di mana barang itu rusak. Karena pada saat barang ghashaban itu rusak, maka berarti ia telah menanggung denda ganti ruginya.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1197] mengatakan, meskipun pelaku pengghashaban membayar dan menyerahkan denda ganti rugi nilai harga barang yang dighashabnya, tetap saja barang itu tidak bisa menjadi miliknya. Karena dirinya tidak sah untuk memilikinya dengan menjualnya kepada orang lain, karena tidak dimungkinkannya untuk melakukan serah terima, maka oleh karena itu tidak sah pula ia memilikinya dengan alasan telah tertetapkannya tanggungan denda atas dirinya, sama seperti barang yang rusak, tidak bisa menjadi milik pelaku pengrusakan dengan adanya pengrusakan tersebut.

Berdasarkan hal ini, maka menurut mereka, berbagai bentuk pentasharufan pelaku pengghashaban terhadap barang yang dighashabnya adalah haram dan tidak sah,[1198] baik pentasharufan dengan akad maupun bentuk-bentuk pentasharufan yang lain. Hal ini berdasarkan hadits, *"Barangsiapa melakukan suatu amal perbuatan yang tidak sesuai dengan perkara kami, maka amal itu tertolak."*[1199] Maka oleh karena itu, pelaku pengghashaban tidak boleh menjualnya, atau menyewakannya, sebagaimana pula ia juga tidak boleh mengkonsumsi dan menggunakannya, seperti memakannya jika barang yang dighashabnya berupa makanan, mengenakannya jika berupa pakaian, menaikinya atau menggunakannya untuk mengangkut jika berupa binatang, atau menempatinya jika berupa rumah. Hal ini berdasarkan hadits, *"Sesungguhnya darah, harta dan kehormatan sebagian dari kalian adalah haram atas sebagian dari kalian yang lain."*

4) Barang yang dighashab mengalami perubahan ketika berada di tangan pelaku

Ulama Hanafiyyah mengatakan, barang yang dighashab terkadang mengalami perubahan selama berada di tangan pelaku, baik berubah dengan sendirinya maupun karena perbuatan pelaku pengghashaban. Perubahan yang terjadi pada barang yang dighashab dikarenakan perbuatan pelaku pengghashaban, bisa berupa perubahan pada sifatnya atau perubahan pada nama dan bendanya.[1200] Pada semua bentuk perubahan itu, barang yang dighashab masih tetap ada.

1. Apabila barang yang dighashab itu mengalami perubahan dengan sendirinya, seperti seandainya barang yang dighashab itu berupa buah anggur lalu berubah menjadi *zabib* (buah anggur kering), atau berupa kurma *ruthab* (kurma yang sudah matang tapi masih basah) lalu berubah menjadi kurma tamar (kurma kering), maka dalam kondisi ini, pemilik barang bisa memilih

1197 *Al-Muhadzdzab,* juz 1, hlm. 368; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2, hlm. 277, 279; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4, hlm. 120, 123 dan halaman berikutnya; *Al-Mughni,* juz 5, hlm. 251-253.

1198 Begitu juga, ulama Hanabilah berpendapat beda dengan jumhur, yaitu bahwa haram dan tidak sah hukumnya menjalankan ibadah haji dan ibadah-ibadah lainnya dengan menggunakan harta ghashaban, seperti shalat dengan mengenakan pakaian ghashaban, atau di tempat ghashaban, wudhu dengan menggunakan air ghashaban, serta mengeluarkan zakat barang ghashaban. Berbeda jika ibadah itu adalah ibadah yang pelaksanaannya tidak membutuhkan barang ghashaban, seperti puasa, dzikir dan keyakinan. Lihat, *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4, hlm. 123. Lihat juga, *Al-Washiith fii Ushuulil Fiqh* karya Prof. Dr. Wahbah Az-Zuhaili, hlm. 74 dan halaman setelahnya, cet. II.

1199 HR. Muslim dari Aisyah r.a..

1200 *Takmilatu Fathil Qadiir,* juz 7, hlm. 375, 384; *Al-Lubaab ma'a Al-Kitaab,* juz 2, hlm. 191, 193; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5, hlm. 226, 229; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5, hlm. 134-138; *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 160 dan halaman berikutnya.

dua opsi, antara meminta kembali barang yang dighashab, atau mendenda pelaku dengan ganti rugi nilai harganya.

2. Apabila barang yang dighashab mengalami perubahan karena perbuatan pelaku pengghashaban dan perubahan itu berupa perubahan sifatnya dengan melakukan suatu bentuk penambahan, seperti jika seandainya barang yang ia ghashab berupa baju misalnya lalu ia mencelup dan mewarnainya, atau berupa makanan *sawiiq* lalu ia mencampurnya dengan keju, atau barang yang dighashab bercampur dengan sesuatu milik pelaku pengghashaban sendiri sekiranya tidak bisa lagi dibedakan dan dipisahkan, seperti seandainya barang yang dighashab berupa biji gandum *al-Burr*, lalu bercampur dengan biji gandum *al-Burr* milik si pelaku, atau mungkin untuk dipisahkan dan dibedakan namun sangat sulit, seperti seandainya barang yang dighashab berupa biji gandum *al-Burr*, lalu bercampur dengan biji gandum *sya'iir* milik si pelaku, maka dalam kasus seperti ini, pemilik barang diberi dua opsi pilihan. *Opsi pertama*, mendenda pelaku dengan nilai barang yang dighashab sebelum diubah atau tercampur. *Opsi kedua*, mengambil barang tersebut seperti apa adanya dan memberi ganti kepada pelaku nilai harga tambahan yang ada, seperti dalam contoh baju yang telah dicelup dan diwarnai oleh pelaku, di sini pemilik baju itu bisa mengambil baju itu seperti apa adanya, lalu memberi ganti nilai pencelupan dan pewarnaan itu kepada pelaku. Karena memberi dua opsi seperti ini di sini bisa melindungi dan mengakomodir kebaikan kedua belah pihak.

Pendapat ulama Malikiyyah sama seperti pendapat ulama Hanafiyyah di atas.[1201]

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[1202] mengatakan, apabila memang dimungkinkan tambahan yang ada bisa dipisahkan, seperti warna baju (dengan cara meluntur-kan dan menghilangkan warnanya) atau mentega dalam contoh kasus barang yang dighashab berupa baju lalu dicelup dan diwarnai oleh pelaku pengghashaban, atau berupa makanan *sawiiq* yang dicampur dengan mentega oleh pelaku, maka pelaku dipaksa untuk memisahkannya menurut pendapat yang *ashahh*. Namun apabila memang itu tidak dimungkinkan, maka apabila perubahan atau pertambahan itu tidak sampai membuat nilai harga barang yang dighashab bertambah, maka pelaku tidak berhak mendapatkan apa-apa. Namun apabila yang terjadi adalah nilai harga barang yang dighashab menjadi turun dan berkurang, maka pelaku harus membayar ganti rugi kekurangan tersebut, karena hal itu terjadi akibat ulahnya. Namun apabila yang terjadi adalah sebaliknya, yaitu nilai harga barang tersebut menjadi naik dan bertambah, maka dua pertiganya untuk pemilik barang, sedangkan sepertiganya untuk pelaku. Apabila milik salah satunya berkurang, dikarenakan penurunan harganya, atau bertambah karena kenaikan harganya, maka itu harus diperhitungkan.

Sedangkan ulama Hanabilah[1203] secara garis besar pendapat mereka sama seperti pendapat ulama Syafi'iyyah. Hanya saja mereka mengatakan, pelaku pengghashaban tidak dipaksa untuk memisahkan dan menghilangkan warna dari pakaian yang dighashabnya yang telah ia celup

1201 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 454.

1202 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 291 dan halaman berikutnya..

1203 *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 86, 103 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 266 dan halaman berikutnya.

dan warnai tersebut. Karena hal itu akan merusakkan sesuatu miliknya, yaitu warna tersebut. Apabila terjadi kekurangan, maka pelaku pengghashaban didenda untuk mengganti kekurangan yang ada. Karena kekurangan itu terjadi akibat tindakan pelanggaran yang dilakukannya, maka oleh karena itu, ia harus menanggungnya. Namun apabila yang terjadi adalah sebaliknya, yaitu pertambahan, maka pemilik barang dan pelaku pengghashaban sama-sama memiliki bagian di dalam barang tersebut sesuai dengan kadar milik masing-masing yang ada di dalam barang tersebut, lalu barang itu dijual, dan harga hasil penjualannya dibagi di antara mereka berdua sesuai kadar nilai harga sesuatu yang menjadi milik masing-masing.

Dengan begitu, nampak bahwa fuqaha sepakat bahwa jika yang terjadi adalah berkurang, maka pelaku harus menanggung denda kekurangan tersebut. Dan jika yang terjadi adalah bertambah, maka pelaku berhak mendapatkan tambahan dan kelebihan tersebut.

3. Apabila barang yang dighashab mengalami perubahan karena perbuatan pelaku pengghashaban dan perubahan itu berupa perubahan pada benda dan nama barang yang dighashab, sekiranya kebanyakan kemanfaatan-kemanfaatan yang dimaksudkan dari barang tersebut menjadi hilang, seperti barang yang dighashab berupa seekor kambing, lalu pelaku menyembelih dan memanggangnya atau memasaknya misalnya, atau berupa biji gandum, lalu ia menggiling dan menumbuknya menjadi tepung, atau berupa besi lalu ia membuatnya menjadi sebilah pedang, atau berupa tembaga lalu ia membuatnya menjadi sebuah wadah, maka kepemilikan pemilik barang yang dighashab itu hilang dari barang tersebut dan berubah menjadi milik pelaku pengghashaban, dan pelaku didenda untuk menggantinya dengan barang yang sama apabila barang yang dighashab itu berupa harta *mitsli*, atau dengan nilai harganya apabila barang yang dighashab itu berupa harta *qiimi*. Akan tetapi, berdasarkan prinsip *al-Istihsaan*, pelaku tidak halal menggunakan dan memanfaatkan barang yang dighashabnya dan telah ia ubah benda dan namanya itu sampai ia menyerahkan penggantinya. Karena apabila seandainya diperbolehkan memanfaatkan dan menggunakannya sebelum adanya penyerahan gantinya, maka itu akan berpotensi mendorong orang untuk melakukan pengghashaban. Maka oleh karena itu, haram hukumnya memanfaatkan dan menggunakannya sebelum melakukan sesuatu yang menjadikan pemilik barang rela, dengan cara menyerahkan gantinya, atau si pemilik barang membebaskan pelaku dari tanggungan denda. Hal ini dengan tujuan untuk mencegah hal-hal yang bisa menjadi fakor munculnya kerusakan dan perbuatan-perbuatan tidak baik.

Pendapat ulama Malikiyyah juga sama seperti pendapat ulama Hanafiyyah yang baru saja dipaparkan.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1204] mengatakan, dalam masalah ini, hak si pemilik barang terhadap barangnya itu tetap tidak terputus, ia boleh mengambil barangnya itu, dan apabila barangnya itu mengalami kekurangan, maka ia berhak meminta ganti rugi untuk kekurangan tersebut. Sedangkan pelaku pengghashaban sendiri, berdasarkan pendapat yang shahih dalam madzhab Hanbali, dirinya tidak berhak mendapatkan

1204 *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 369; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 243.

apa-apa dari pertambahan yang terjadi pada barang tersebut.

Sedangkan dalam kasus pengghashaban emas atau perak, lalu pelaku pengghashaban mencetaknya menjadi kepingan dinar atau dirham, atau menggunakannya untuk membuat wadah, Imam Abu Hanifah[1205] berpendapat sama seperti pendapat ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, yaitu kepemilikan korban pengghashaban atas emas atau perak yang dighashab itu masih tetap dan tidak hilang, sedangkan pelaku pengghashaban tidak berhak mendapatkan apa-apa. Karena barang yang dighashab masih tetap seperti semula dari semua sisi, namanya masih tetap dan keempat hukum yang terkait dengan emas dan perak juga masih tetap, yaitu, statusnya yang bisa dijadikan sebagai harga atau alat penukar (*ats-Tsamaniyyah*), tetap sebagai harta yang ditimbang, tetap bisa berlaku riba di dalamnya (sebagai harta ribawi), dan tetap wajib dizakati. Maka oleh karena itu, hak kepemilikan korban atas emas atau perak miliknya yang dighashab itu tetap ada dan tidak terputus.

Sementara itu, Muhammad dan Abu Yusuf, berkenaan dengan kasus tersebut tetap berpendapat sama seperti pendapat mereka di atas,[1206] yaitu emas atau perak yang telah diubah si pelaku pengghashaban menjadi kepingan dinar atau dirham, atau diubah menjadi suatu wadah tersebut, menjadi miliknya (pelaku), dan ia berkeharusan memberi ganti dengan barang yang sama (yaitu emas atau perak) kepada korban sesuai dengan yang ia ghashab. Karena pelaku telah membuat suatu perubahan pada emas atau perak tersebut dalam bentuk yang diperhitungkan yang menjadikan hak atau milik si korban hukumnya dianggap sama seperti sesuatu yang rusak atau binasa, juga karena barang aslinya telah berbeda dengan bentuknya yang sekarang, baik dalam hal nama maupun maknanya. Sebab sebelum dicetak, emas atau perak itu disebut *at-Tibr* (emas atau perak lantak), sedangkan setelah dicetak disebut dinar dan dirham, atau wadah.

5) Barang yang dighashab berkurang

Berkurangnya barang yang dighashab di tangan pelaku, ada kalanya kekurangan yang bersifat maknawi, atau kekurangan yang bersifat materi. Berkurangnya barang yang dighashab mencakup empat bentuk kasus seperti berikut,[1207]

1. Berkurangnya barang yang dighashab itu disebabkan oleh faktor anjloknya harga pasar. Dalam kasus ini, pelaku pengghashaban tidak menanggung denda apabila ia mengembalikan barangnya ke tempat semula di mana barang itu berada pada saat ia ghashab. Karena berkurang atau turunnya harga bukanlah bentuk kekurangan yang bersifat materi dan nyata pada barang yang dighashab, karena kenyataannya barangnya masih utuh seperti semula, tanpa ada bagiannya yang berkurang. Berkurang atau turunnya harga barang itu lebih dikarenakan oleh turun atau berkurangnya minat orang terhadap barang tersebut, yang hal ini terpengaruh oleh kehendak Allah SWT dan di dalamnya tidak ada campur tangan dari makhluk.
2. Berkurangnya barang yang dighashab itu disebabkan oleh faktor hilangnya suatu sifat yang diinginkan dari barang tersebut, seperti binatang yang dighashab menjadi lemah dan tidak sehat, hilangnya pende-

1205 *Takmilatul Fathi ma'a Al-'Inaayah*, juz 7, hlm. 379; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 192.

1206 Redaksi materi nomor 899 dari Jurnal Hukum yang berbentuk mutlak, sejalan dengan keumuman pendapat Muhammad dan Abu Yusuf.

1207 *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7, hlm. 382; *Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab*, juz 2, hlm. 190; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 228 dan halaman berikutnya; *Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 132; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 155.

ngaran atau penglihatannya, binatang itu mengalami kelumpuhan, atau pincang, atau buta sebelah mata, atau hilangnya salah satu anggota tubuhnya. Dalam kasus ini, pelaku pengghashaban harus menanggung denda ganti rugi kekurangan yang terjadi tersebut apabila barang yang dighashab bukan termasuk harta ribawi, dan si pemilik mengambil kembali barangnya yang dighashab itu, karena barangnya itu masih tetap dan tidak mengalami perubahan yang mengubahnya menjadi sesuatu yang berbeda.

Namun apabila barang tersebut termasuk kategori harta ribawi, seperti barang yang dighashab itu berupa biji gandum misalnya, lalu biji gandum itu basah dan membusuk, atau berupa wadah dari perak, lalu wadah itu pecah, maka dalam hal ini, yang bisa dilakukan oleh si pemilik hanyalah mengambil barangnya dan tidak ada ganti rugi apa-apa untuk dirinya atas kekurangan yang terjadi. Karena dalam kasus harta ribawi, tidak memungkinkan untuk menetapkan denda ganti rugi atas kekurangan yang ada berikut mengembalikan barangnya, karena hal itu bisa membawa kepada riba.

3. Berkurangnya barang yang dighashab itu disebabkan oleh faktor hilangnya suatu makna yang diinginkan dari barang tersebut, seperti menjadi tua, melarikan diri, dan lupa terhadap keahlian yang dimiliki (jika barang yang dighashab berupa binatang), maka di sini pelaku pengghashaban harus menanggung denda ganti rugi kekurangan tersebut.
4. Berkurangnya barang yang dighashab itu disebabkan oleh faktor hilangnya suatu bagian dari barang tersebut, seperti pakaian menjadi robek misalnya, maka di sini pelaku pengghashaban harus menanggung denda ganti rugi.

Akan tetapi, apabila kekurangan itu hanya sedikit, seperti lubang atau sobekan kecil pada baju misalnya, maka si pemilik hanya bisa meminta denda ganti rugi sesuai dengan kadar kekurangan yang ada saja, karena barangnya masih seperti semula.

Namun apabila kekurangan itu cukup parah, seperti lubang atau sobekan yang terjadi pada pakaian tersebut adalah besar, sekiranya bisa dikatakan bahwa kebanyakan dari kemanfaatan-kemanfaatan pakaian itu sudah tidak bisa didapatkan lagi, maka pemilik baju itu memiliki dua opsi. *Pertama*, mengambil barangnya dalam keadaan seperti itu dan meminta denda ganti rugi kepada pelaku untuk kekurangan yang terjadi tersebut, karena barang itu cacat. Opsi *kedua*, membiarkan barangnya itu untuk pelaku dan meminta denda ganti rugi keseluruhan nilai harganya. Karena dari satu sisi, pelaku berarti bisa dikatakan telah membinasakan barang tersebut.

Yang shahih, patokan untuk mengetahui perbedaan antara kekurangan yang sedikit dan kekurangan yang parah adalah seperti berikut,[1208]

- Kekurangan yang sedikit atau tidak parah adalah, kekurangan yang tidak sampai menyebabkan ada suatu kemanfaatan atau kegunaan barang tersebut yang tidak bisa didapatkan atau hilang, akan tetapi hanya menyebabkan kemanfaatan atau kegunaannya itu berkurang dan tidak bisa optimal.
- Kekurangan yang parah adalah, kekurangan dalam bentuk ada sebagian dari barang itu dan sebagian dari jenis kemanfaatan serta kegunaannya yang hilang.

1208 *Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 136; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 229; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7, hlm. 383.

Jurnal Hukum materi nomor 900 menetapkan bahwa batasan kekurangan yang sedikit atau tidak parah adalah yang tidak mencapai seperempat dari nilai harga barang yang dighashab. Sedangkan kekurangan yang parah adalah, kekurangan yang mencapai seperempat atau lebih dari nilai harga barang tersebut.

Apabila yang terjadi adalah denda ganti rugi sesuai dengan kekurangan yang ada, maka caranya adalah, barang yang dighashab yang telah berkurang atau cacat itu ditaksir nilai harganya ketika masih dalam keadaan utuh sesuai dengan nilai harga pada hari di mana terjadi pengghashaban, kemudian setelah itu, barang itu ditaksir nilai harganya ketika dalam keadaan berkurang atau cacat, lalu dihitung keterpautan yang ada di antara keduanya, dan itulah yang harus dibayarkan oleh pelaku.

Apabila ada suatu harta tidak bergerak dighashab, maka menurut ulama Hanafiyyah, meskipun pelaku tidak dikenai denda ganti rugi barangnya ketika mengalami kerusakan yang dikarenakan oleh faktor alam, namun apabila harta tidak bergerak itu mengalami suatu kekurangan yang terjadi akibat perbuatan si pelaku pengghashaban, atau akibat dirinya menempatinya apabila harta yang dighashab itu berupa rumah, atau akibat dirinya menanaminya apabila harta yang dighashab itu berupa lahan, maka ia harus menanggung denda kekurangan itu, sebagaimana yang kami isyaratkan di atas. Karena kekurangan itu adalah sebuah bentuk pengrusakan dan pelanggaran yang dilakukan oleh si pelaku pengghashaban.[1209]

Sementara itu, selain ulama Hanafiyyah[1210] mengatakan, berkurangnya barang yang dighashab karena disebabkan oleh faktor anjlok atau turunnya harga adalah tidak ditanggung, yakni seperti pendapat ulama Hanafiyyah. Karena kekurangan yang terjadi itu lebih disebabkan oleh faktor turun atau berkurangnya minat orang-orang terhadap barang tersebut, dan kekurangan yang seperti ini tentunya tidak bisa menjadi faktor yang mengharuskan adanya suatu ganti, sementara barangnya masih utuh seperti semula.[1211] Akan tetapi, ulama Syafi'iyyah dan Abu Tsaur mengatakan, apabila nilai barang yang dighashab berkurang atau turun dikarenakan oleh faktor perubahan harga pasar, maka pelaku pengghashaban harus menanggung denda ganti rugi kekurangan tersebut.

Adapun apabila kekurangan yang terjadi adalah pada barangnya atau sifatnya, maka itu ditanggung, baik apakah kekurangan itu karena faktor alam maupun disebabkan oleh tindakan pelaku pengghashaban.

Hanya saja, ulama Malikiyyah di dalam pendapat yang masyhur menurut mereka, mengatakan bahwa apabila kekurangan itu lebih disebabkan oleh faktor alam, maka korban pengghashaban memiliki dua opsi pilihan. *Opsi pertama*, ia mengambil barangnya seperti apa adanya dalam keadaan berkurang seperti itu. *Opsi kedua*, meminta denda ganti rugi nilai barang yang dighashab sesuai dengan nilainya pada saat dighashab, bukan hanya meminta ganti rugi nilai kekurangan yang ada saja (dengan kata lain, ia tidak meminta kembali ba-

1209 *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7, hlm. 369; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 229; Jurnal Hukum materi nomor 905.

1210 *Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi*, juz 3, hlm. 452; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 331; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 312; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 286, 288; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 99 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 228, 232, 241; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 369.

1211 Faktor perubahan harga pasar tidak diperhitungkan dan tidak memiliki pengaruh apa-apa dalam masalah pengghashaban barang. Adapun dalam kasus *at-Ta'addii*, yaitu pengghashaban kemanfaatan suatu barang, maka menurut ulama Malikiyyah faktor perubahan harga pasar memiliki pengaruh, yaitu si pemilik barang bisa meminta ganti rugi nilai harga barangnya itu apabila nilai harga pasarnya berubah dan tidak sama lagi dengan nilai harganya pada saat terjadi *at-Ta'addii*. Namun ia juga bisa memilih opsi lain, yaitu mengambil barangnya dan pelaku tidak terkena denda ganti rugi apa-apa.

rangnya, akan tetapi ia meminta ganti nilainya sesuai dengan nilainya pada saat dighashab). Namun apabila kekurangan itu lebih disebabkan oleh tindakan pelanggaran si pelaku pengghashaban, maka menurut pendapat ulama Malikiyyah, korban atau pemilik barang yang dighashab itu memiliki dua opsi pilihan. *Pertama*, tidak meminta kembali barangnya, akan tetapi meminta ganti rugi nilai barangnya sesuai dengan nilainya pada saat dighashab. Opsi *kedua*, mengambil kembali barangnya dan meminta ganti rugi nilai kekurangan yang ada sesuai dengan nilai pada saat dilakukannya tindakan pelanggaran menurut Ibnul Qasim, sedangkan menurut Sahnun sesuai dengan nilai pada saat terjadi pengghashaban. Sementara itu, Asyhab tidak membedakan antara kekurangan karena disebabkan oleh faktor alam dengan kekurangan karena disebabkan oleh tindakan pelanggaran pelaku pengghashaban terhadap barang tersebut.

6) Barang yang dighashab mengalami pertambahan

Kita telah mengetahui bahwa menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, pertambahan barang yang dighashab statusnya tidak ditanggung oleh pelaku, baik apakah pertambahan itu menyatu dengan barang aslinya (seperti gemuk) maupun terpisah (seperti anak binatang atau air susunya jika yang dighashab adalah berupa binatang), karena di dalamnya tidak ditemukan unsur menghilangkan dan menyingkirkan "tangan" si pemilik dari pertambahan itu (karena pertambahan itu belum ada ketika barang tersebut masih berada di tangan pemiliknya).

Sementara itu, menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, pertambahan itu statusnya ditanggung oleh pelaku secara mutlak, baik apakah pertambahan itu menyatu dengan barang aslinya maupun terpisah, karena pertambahan itu muncul dan terlahir dari barang yang dimiliki oleh si korban pengghashaban. Sedangkan menurut ulama Malikiyyah, pertambahan yang statusnya ditanggung adalah bentuk pertambahan yang terpisah dari barang aslinya, bukan pertambahan yang menyatu.

Di antara hal yang berkaitan dengan pertambahan barang yang dighashab adalah,

Mendirikan bangunan, bercocok tanam, atau menanam pohon di atas tanah ghashaban

Secara prinsip, keempat madzhab yang ada sepakat bahwa pelaku pengghashaban wajib menyerahkan dan mengembalikan barang yang dighashabnya kepada pemiliknya, serta menghilangkan apa yang ia munculkan di dalamnya, berupa bangunan, tanaman atau pohon, berdasarkan hadits,

"Dan tidak ada hak bagi akar tanaman atau pondasi bangunan yang zhalim (tanaman yang ditanam di tanah orang lain atau bangunan yang dibangun di atas tanah orang lain tanpa seijin pemiliknya)."[1212]

Penjelasan lebih lanjut tentang pendapat madzhab-madzhab yang ada adalah seperti berikut,

a. *Ulama Hanafiyyah.*[1213]

Ulama Hanafiyyah mengatakan, barangsiapa mengghashab sebuah pohon jati, lalu ia

1212 HR. Abu Dawud dan Ad-Daraquthni dari Urwah Ibnuz Zubair r.a. dengan redaksi, *"Barangsiapa menghidupkan tanah mati, maka tanah itu miliknya. Dan tidak ada hak bagi akar tanaman atau pondasi bangunan yang zhalim (tanaman yang ditanam di tanah orang lain atau bangunan yang dibangun di atas tanah orang lain. Atau menanam suatu tanaman atau membanguan suatu bangunan di atas lahan mati yang telah dihidupkan oleh orang lain)."*

1213 *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 7, hlm. 379, 383; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 135-137; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 228 dan halaman berikutnya; *Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab*, juz 2, hlm. 192.

gunakan untuk membangun sebuah bangunan di atas tanah tempat pohon jati itu berada atau di sekitarnya, sementara nilai bangunannya lebih tinggi daripada nilai pohon jati tersebut, maka kepemilikan si pemilik pohon jati itu hilang dari pohon jati tersebut dan pelaku pengghashaban harus mengganti nilai harganya, karena pohon atau kayu jati itu telah berubah menjadi sesuatu yang lain. Sementara jika seandainya pelaku pengghashaban diharuskan untuk menghilangkan bangunannya itu, maka tentunya hal itu hanya akan merugikan dirinya tanpa ada suatu keuntungan apa pun yang kembali kepada pemilik pohon tersebut. Sedangkan di sini, kerugian si pemilik pohon jati itu bisa teratasi dengan denda yang harus dibayarkan oleh pelaku pengghashaban. Namun apabila nilai pohon jati itu lebih tinggi daripada nilai bangunannya, maka kepemilikan si pemilik pohon jati tidak hilang dari pohon jati tersebut, karena prinsip yang digunakan di sini adalah, mengambil salah satu dari dua kerugian atau kemudharatan yang lebih ringan.

Namun dalam kitab, *"Takmilatul Fathi,"* Al-Qadhi Zadah mengomentari dan memberikan catatan atas pengklasifikasian atau pembedaan di atas (antara jika nilai pohonnya lebih tinggi daripada nilai bangunannya dengan jika nilai bangunannya lebih tinggi daripada nilai pohonnya). Ia mengatakan, sebenarnya dari segi makna atau esensinya, tidak ada perbedaan antara jika nilai bangunannya lebih tinggi daripada nilai pohonnya dengan jika nilai pohonnya lebih tinggi daripada nilai bangunannya, karena di dalam kedua-duanya, kerugian pihak pemilik pohon sebenarnya bisa tertambal atau tergantikan dengan mendapatkan denda ganti rugi nilai pohonnya, sedangkan kerugian yang akan dialami oleh pelaku pengghashaban jika seandainya ia diharuskan menghilangkan bangunannya, adalah kerugian yang semata-mata (tidak tertambal atau tergantikan). Dan tidak disanksikan lagi bahwa kerugian yang tertambal atau terganti posisinya lebih ringan daripada kerugian yang murni atau semata-mata. Maka oleh karena itu, kerugian atau kemudharatan yang lebih berat tidak boleh diambil selama masih dimungkinkan untuk mengambil kerugian atau kemudharatan yang lebih ringan. Kaedah atau prinsip yang digunakan dalam masalah ini adalah, "Kemudharatan yang lebih berat dihilangkan dengan kemudharatan yang lebih ringan (apabila dihadapkan pada suatu kondisi di mana di dalamnya terdapat dua kemudharatan, salah satunya lebih berat dan satunya lagi lebih ringan, maka yang harus diambil adalah kemudharatan yang lebih ringan)."[1214]

1214 Mereka juga menerapkan prinsip ini dalam berbagai cabang permasalahan, di antaranya adalah, seandainya ada seekor ayam menelan sebuah batu mutiara, sementara batu mutiara itu tidak bisa dikeluarkan dan diambil kembali kecuali harus dengan memotong ayam tersebut, sementara nilai mutiara itu lebih tinggi daripada nilai ayamnya, maka yang harus dikalahkan adalah ayamnya, yaitu ayam itu dipotong dan pihak pemilik mutiara itu memberi ganti rugi kepada pihak pemilik ayam. Begitu juga dalam kasus, seandainya ada seekor sapi memasukkan kepalanya ke dalam periuk dan kepala sapi itu tidak bisa dikeluarkan kecuali harus dengan cara memecahkan periuk tersebut, atau ada seseorang menitipkan anak untanya kepada seseorang, lalu anak unta itu tumbuh besar di dalam sebuah bilik milik pihak yang dititipi dan anak unta itu tidak bisa dikeluarkan dari dalam bilik tersebut kecuali harus dengan merobohkan temboknya, atau ada sebuah batu mutiara terjatuh ke dalam wadah tempat tinta dan batu mutiara itu tidak bisa diambil dan dikeluarkan kecuali harus dengan memecahkan wadah tinta tersebut, maka di sini yang dikalahkan adalah barang yang nilainya lebih rendah dan pemilik barang yang nilainya lebih tinggi memberi ganti rugi kepada pemilik barang yang nilainya lebih rendah yang dikalahkan tersebut. Seandainya ada seseorang menelan sebuah batu mutiara, lalu ia meninggal dunia, maka perutnya tidak boleh dibelah untuk mengambil batu mutiara itu, karena kehormatan dan kemuliaan manusia jauh lebih besar daripada kemuliaan harta, sedangkan pemilik batu mutiara itu diberi ganti rugi nilai batu mutiara itu yang diambilkan dari harta pusaka peninggalan orang tersebut. Ini juga pendapat ulama Hanabilah, yakni dalam kasus batu mutiara. Sementara itu, Imam Asy-Syafi'i memperbolehkan untuk melakukan pembedahan perut si mayat untuk mengambil batu mutiara tersebut, diqiyaskan kepada hukum bolehnya membelah perut mayat perempuan untuk mengeluarkan bayi yang ada di dalam kandungannya yang masih bisa diselamatkan. Lihat, *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5, hlm. 135.

Adapun dalam masalah pengghashaban lahan adalah, jika seandainya ada seseorang mengghashab suatu lahan, lalu ia menanam pohon atau mendirikan sebuah bangunan di atasnya, sementara nilai lahan itu lebih tinggi daripada nilai pohon atau bangunan tersebut, maka pelaku pengghashaban diharuskan untuk mencabut tanaman pohon atau bangunan tersebut dan mengembalikan lahan itu kepada pemiliknya dalam keadaan kosong seperti semula. Karena menurut ulama Hanafiyyah, sebagaimana yang telah dijelaskan pada bagian terdahulu, tanah tidak bisa dighashab dalam arti yang sesungguhnya, karena menurut mereka, pengghashaban hanya bisa terjadi pada harta bergerak, sementara tanah adalah harta tidak bergerak. Maka oleh karena itu, hak kepemilikan si pemilik atas tanah itu masih tetap seperti semula, tidak terhilangkan atau tergeser. Sedangkan pelaku pengghashaban dianggap menjadikan tanah itu terisi atau terpakai, maka oleh karena itu, ia diharuskan untuk mengosongkannya kembali, sebab "tidak ada hak bagi akar atau bangunan yang zhalim." Namun apabila nilai bangunannya lebih tinggi daripada nilai tanahnya, maka pelaku pengghashaban memberi ganti berupa nilai tanah itu kepada pemiliknya dan tanah itu berubah menjadi miliknya (si pelaku pengghashaban).

Apabila tanah itu akan mengalami semacam kekurangan dikarenakan pencabutan pohon atau perobohan bangunan yang ada di atasnya tersebut, maka pemilik tanah bisa memilih opsi untuk memberi ganti nilai bangunan atau pohon tersebut kepada pelaku pengghashaban disesuaikan dengan nilainya ketika dalam keadaan tercabut atau roboh, demi menjaga dan melindungi kemaslahatan kedua belah pihak serta melindungi mereka berdua dari kemudharatan, yaitu dengan cara, tanah itu ditaksir berapa nilainya jika kosong tanpa pohon atau bangunan dan berapa nilainya jika di atasnya ada pohon atau bangunan yang berhak untuk dicabut atau dirobohkan, lalu berapa nilai keterpautan di antara keduanya itulah yang diberikan oleh pemilik tanah kepada si pelaku pengghashaban.

Jika ada seseorang mengghashab suatu lahan, lalu ia menggunakannya untuk bercocok tanam, maka jika lahan itu memang hak milik asli dan murni (bukan lahan wakafan atau lahan milik anak yatim), maka apabila pemilik lahan itu memang menggunakan dan menyiapkannya untuk lahan bercocok tanam, maka diberlakukan kontrak *al-Muzaara'ah* di antara keduanya (pemilik lahan dan pelaku pengghashaban) dan untuk menentukan bagian masing-masing disesuaikan dengan adat kebiasaan yang lumrah berlaku, seperti setengah atau seperempat misalnya. Namun apabila lahan itu digunakan dan disiapkan oleh pemiliknya untuk disewakan, maka hasil tanaman yang ada adalah milik si penanam (pelaku pengghashaban) dan ia harus membayar biaya sewa *mitsl* (standar) atas penggunaan lahan itu. Namun jika lahan itu tidak disiapkan untuk bercocok tanam dan tidak pula untuk disewakan, maka pelaku harus membayar denda ganti rugi kekurangan yang terjadi pada lahan itu akibat adanya aktivitas penanaman tersebut. Adapun apabila lahan itu adalah lahan wakafan atau lahan milik anak yatim, maka yang diberlakukan adalah sesuai dengan adat kebiasaan yang berlaku apabila adat kebiasaan yang berlaku itu memang lebih memberikan manfaat dan keuntungan bagi lahan tersebut. Namun apabila tidak, maka pelaku pengghashaban harus membayar biaya sewa *mitsl* lahan itu, berdasarkan prinsip mereka, "bahwa yang difatwakan adalah apa yang lebih bermanfaat dan lebih menguntungkan bagi lahan wakafan."

b. Pendapat ulama Malikiyyah[1215]

1. **Bangunan.** Barangsiapa melakukan pengghashaban terhadap suatu lahan, lalu ia mendirikan sebuah bangunan di atasnya, atau mengghashab kayu lalu ia gunakan untuk mendirikan sebuah bangunan, maka di sini pemilik lahan atau pemilik kayu itu memiliki dua opsi pilihan. *Pertama,* meminta supaya bangunan yang ada di robohkan. *Kedua,* tetap membiarkan bangunan yang ada dan memberi ganti nilai bangunan yang ada kepada pelaku sesuai dengan nilai bangunan itu jika dalam keadaan terbongkar setelah dikurangi biaya pembongkaran, dan pihak pemilik tidak berkeharusan memberi ganti nilai pengecatan dan hal-hal yang serupa lainnya yang tidak memiliki nilai. Dengan kata lain, di sini ulama Malikiyyah lebih memenangkan kemaslahatan pemilik tanah, karena dirinya adalah yang memang pihak pemilik hak.

   Barangsiapa mengghashab tiang atau kayu, lalu ia gunakan untuk menyangga suatu bangunan, maka pemilik tiang atau kayu itu berhak mengambilnya, meskipun bangunan yang ada roboh. Ini juga pendapat ulama Syafi'iyyah.

2. **Pohon.** Barangsiapa mengghashab tanah, lalu ia menanam sejumlah pohon di atasnya, maka pelaku tidak diharuskan mencabut pohon-pohon tersebut, sedangkan korban atau pemilik tanah tersebut bisa memberi ganti nilai pepohonan yang ada kepada pelaku setelah dikurangi biaya pencabutan atau penebangan. Seandainya ada orang mengghashab sejumlah pohon, lalu ia tanam di atas tanah miliknya sendiri, maka ia harus diperintahkan untuk mencabutnya.

3. **Tanaman.** Apabila ada seseorang mengghashab tanah, lalu ia gunakan untuk bercocok tanam, maka apabila pemilik tanah mengambil tanahnya kembali saat masih pada proses penanaman, maka ia memiliki dua opsi pilihan. *Pertama,* mencabut tanaman yang ada. *Kedua,* membiarkannya untuk pelaku dan ia meminta biaya sewa tanah tersebut. Namun jika pengambil alihan kembali tanah itu terjadi setelah selesai penanaman, maka ada pendapat yang mengatakan, pemilik tanah juga memiliki dua opsi pilihan yang sama seperti sebelumnya. Ada pendapat lain mengatakan, ia tidak boleh mencabut tanaman yang ada, akan tetapi ia meminta biaya sewa lahan, sedangkan tanamannya untuk si pelaku.

c. Pendapat ulama Syafi'iyyah[1216]

Pelaku pengghashaban diharuskan untuk merobohkan bangunan dan menebang pohon yang ditanamnya di atas tanah ghashaban, mengganti kekurangan yang terjadi pada tanah tersebut apabila ada, mengembalikan kondisi tanah seperti semula dan membayar biaya sewa *mitsl* selama penggunaan apabila waktu penggunaan yang berlangsung memang di dalamnya biasanya sudah harus membayar sewanya. Karena tidak ada hak bagi akar yang zhalim. Seandainya pemilik tanah menginginkan untuk memiliki bangunan atau pohon yang ada dengan mengganti nilainya, atau tetap membiarkan bangunan atau pohon tersebut dengan meminta biaya sewa penggunaan tanahnya, maka menurut pendapat yang lebih shahih, pelaku pengghashaban tidak berkeharusan memenuhi keinginan tersebut, karena masih dimungkinkannya untuk menghilangkan bangunan atau pohon tersebut tanpa membayar ganti rugi.

1215 *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah,* hlm. 331; *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 3, hlm. 448; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2, hlm. 319.

1216 *Mughnil Muhtaaj,* juz 2, hlm. 289, 291; *Al-Miizaan,* juz 2, hlm. 89 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab,* juz 1, hlm. 371.

Seandainya ada seorang pelaku pengghashaban menabur benih di atas tanah ghashaban, maka pemilik tanah tersebut berhak memerintahkan pelaku untuk mengeluarkan benih-benih yang ada dari tanah tersebut dan meminta ganti rugi kekurangan yang terjadi pada tanah itu yang diakibatkannya. Namun apabila si pemilik tanah merelakan benih-benih itu masih tetap berada di tanahnya, maka pelaku pengghashaban tidak boleh mengeluarkannya. Begitu juga, pelaku pengghashaban tidak boleh mengambil dan menghilangkan ornamen rumah yang dighashabnya apabila si pemilik rumah merelakan keberadaan ornamen tersebut. Kesimpulannya adalah, pemilik memiliki hak untuk menghilangkan bekas-bekas yang ditimbulkan oleh pengghashaban tanpa dirinya harus menanggung kerugian apa pun.

d. *Pendapat ulama Hanabilah*[1217]

Pendapat ulama Hanabilah sama persis seperti pendapat ulama Syafi'iyyah dalam masalah bangunan dan pohon yang ditanam di atas tanah ghashaban, sebagai bentuk penerapan hadits, *"Tidak ada hak bagi akar yang zhalim."* Adapun dalam kasus tanaman pertanian yang ditanam di atas tanah ghashaban, maka mereka mengatakan, bahwa pemilik lahan bisa memilih salah satu dari dua opsi berikut. Pertama, membiarkan tanaman itu hingga panen dan meminta biaya sewa lahan serta ganti rugi kekurangan yang terjadi pada tanahnya itu dari pelaku pengghashaban. Kedua, atau ia mengambil alih tanaman yang ada dan mengganti biaya penanaman yang telah dikeluarkan oleh pelaku pengghashaban, sebagai bentuk penerapan hadits,

"Barangsiapa bercocok tanam di atas tanah suatu kaum tanpa seizin mereka, maka ia tidak memiliki hak sama sekali atas tanaman yang ia tanam itu, dan ia berhak mendapat ganti biaya penanaman tersebut."[1218]

Dalam sebuah hadits disebutkan,

"Ambillah tanamanmu itu dan berilah si Fulan (yakni pelaku pengghashaban) ganti biaya penanaman dan perawatan yang telah ia keluarkan."[1219]

Ini adalah pendapat yang paling adil dan lebih bisa untuk diterapkan.

7) Denda ganti rugi ghullah (keuntungan) dan kemanfaatan barang yang dighashab

Pada kajian tentang kemanfaatan dan *ghullah* barang yang dighashab, kami telah menjelaskan, bahwa menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad, *ghullah* atau keuntungan barang yang dighashab, seperti keuntungan yang didapatkan oleh pelaku pengghashaban dari menyewakan barang yang dighashab, adalah tidak halal untuknya. Karena keuntungan itu didapatkan melalui cara yang tidak baik, yaitu mentasharufkan barang milik orang lain. Dan keuntungan yang seperti itu, jalan keluarnya adalah disedekahkan.

Sementara itu, Abu Yusuf dan Zufar berpendapat bahwa keuntungan itu halal untuk pelaku pengghashaban apabila ia menyerahkan dan membayar denda ganti ruginya. Karena jika ia telah menyerahkan denda ganti rugi, maka barang tersebut statusnya berubah

---

1217 *Al-Mughnii,* juz 5, hlm. 223-225, 234, 245; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4, hlm. 87-94.

1218 HR. Ahmad, At-Tirmidzi, Abu Dawud dan Ibnu Majah dari Rafi' Ibnu Khadij. Mengenai status hadits ini, Al-Bukhari mengatakan, bahwa hadits ini adalah hadits hasan. Lihat, *Nailul Awthaar,* 5, hlm. 319 dan halaman berikutnya.

1219 Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, Ath-Thabrani dan yang lainnya, "Bahwasannya Rasulullah saw. melihat tanaman di tanah Zhuhair dan beliau merasa kagum, lalu bersabda, *"Betapa bagusnya tanaman Zhuhair itu."* Lalu mereka berkata, "Tanaman itu bukan kepunyaaan Zhuhair, akan tetapi kepunyaan si Fulan." Lalu beliau bersabda, *"Tetapi, bukankah tanah itu adalah tanah Zhuhair?"* Mereka menjawab, "Betul, tetapi yang menanam tanaman itu adalah si Fulan." Lalu beliau bersabda, *"Ambillah tanamanmu itu dan berilah si Fulan ganti biaya penanaman dan perawatan yang telah ia keluarkan."*

menjadi miliknya, sebagai bentuk penerapan kaidah atau prinsip mereka, "Barang yang ditanggung, bisa dimiliki dengan membayar dan menyerahkan tanggungan dendanya, dan kepemilikan ini memiliki efek balik atau berlaku surut ke belakang, yaitu ke waktu terjadinya pengghashaban (maksudnya, ketika pelaku pengghashaban telah menyerahkan denda ganti rugi atas barang yang dighashabnya, maka barang itu berubah status menjadi miliknya dan status ini berlaku surut ke belakang, yaitu sejak ia mengghashab barang tersebut)."

Kemanfaatan-kemanfaatan barang yang dighashab, seperti menempatinya jika yang dighashab berupa rumah, atau menaikinya jika yang dighashab adalah berupa kendaraan atau hewan kendaraan, mengenakannya jika yang dighashab berupa pakaian, menanaminya jika yang dighashab berupa tanah, maka menurut ulama Hanafiyyah, kemanfaatan-kemanfaatan itu tidak ditanggung, atau dengan kata lain, tidak ada denda ganti rugi (biaya sewa) untuknya, kecuali dalam tiga kasus, yaitu barang yang dighashab itu adalah barang wakafan, harta milik anak yatim, atau harta yang memang dipersiapkan dan diperuntukkan untuk investasi (untuk mencari keuntungan, seperti untuk disewakan). Karena menurut ulama Hanafiyyah, kemanfaatan bukan termasuk kategori harta yang bernilai, dan kemanfaatan tidak memiliki nilai kecuali dengan diberlakukannya akad *ijaarah* (sewa) terhadapnya. Juga karena seandainya barang yang dighashab rusak, maka pelaku pengghashaban harus menanggung denda ganti ruginya. Hal ini sebagai bentuk penerapan hadits, *"Al-Kharaaj bi adh-Dhamaan,"*[1220] yang maksudnya adalah, keuntungan suatu barang adalah untuk orang yang menanggung kerugian apabila barang itu rusak, atau bahasa sederhananya adalah, keuntungan adalah untuk orang yang menanggung kerugian. Dengan begitu, maka berarti pihak pengadilan hanya bisa memutuskan bahwa pelaku pengghashaban harus menyerahkan kembali barang yang dighashab kepada pemiliknya apabila memang masih ada. Namun jika sudah rusak atau binasa, maka ia harus membayar denda ganti rugi dengan barang yang serupa jika barang yang dighashab berupa harta *mitsli*, atau dengan nilai harganya apabila yang dighashabnya itu berupa harta *qiimi*.

Sementara itu, selain ulama Hanafiyyah, sebagaimana yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu, berpendapat sebaliknya, yaitu bahwa kemanfaatan barang yang dighashab juga harus ditanggung, atau dengan kata lain ada denda ganti ruginya (biaya sewa pemanfaatan dan penggunaan). Karena kemanfaatan menurut mereka masuk kategori harta yang memiliki nilai, sama seperti barang. Juga karena tujuan dan maksud yang paling nampak dari semua harta adalah kemanfaatan dan kegunaannya, sebagaimana yang dikatakan oleh Al-'Iz Ibnu Abdis Salam.[1221]

Hanya saja, ulama Malikiyyah mengatakan, bahwa kemanfaatan harta berupa rumah dan tanah yang dighashab yang harus ditanggung adalah jika memang harta yang dighashab itu digunakan dan difungsikan saja, bukan ketika dibiarkan dan tidak digunakan. Dengan kata lain, kemanfaatan barang yang dighashab itu ditanggung dan harus ada denda ganti ruginya karena adanya *at-Tafwiit* (kemanfaatan barang yang dighashab itu memang diambil dan digunakan oleh pelaku pengghashaban, seperti membaca buku yang dighashab, me-

1220 HR. Asy-Syafi'i, Ahmad, At-Tirmidzi, An-Nasa`i, Abu Dawud dan Ibnu Majah. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh At-Tirmidzi, Ibnu Khuzaimah, Ibnul Jarud, Ibnu Hibban, Al-Hakim dan Ibnul Qaththan. Sementara itu, al-Bukhari memasukkannya ke dalam kategori hadits *dha'iif*. *Al-Kharaaj* adalah *ghullah* dan *al-Karaa`* (hasil keuntungan dari menggunakan atau menyewakannya). Lihat, *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 30.

1221 *Qawaa'idul Ahkaam*, juz 1, hlm. 152 dan halaman berikutnya.

naiki binatang yang dighashab, mengenakan pakaian yang dighashab dan lain sebagainya, sehingga pemilik barang tidak bisa mendapatkan kemanfaatan tersebut), bukan karena *al-Fawaat* (pelaku pengghashaban membiarkan dan tidak menggunakan kemanfaatan barang yang dighashabnya, sehingga kemanfaatan itu hilang begitu saja secara sia-sia). Ini jika memang pelaku mengghashab barang. Adapun jika yang ia ghashab hanya kemanfaatan suatu barang saja, bukan barangnya, seperti menutup dan mengunci rumah seseorang, mengikat dan mengkerangkeng binatang milik seseorang dan lain sebagainya, maka ia harus menanggung denda ganti rugi kemanfaatan itu hanya dengan terjadinya penyia-nyiaan kemanfaatan barang tersebut, meskipun pelaku pengghashaban tidak menggunakan dan mengambil kemanfaatan tersebut, sehingga kemanfaatan itu hilang begitu saja secara sia-sia (*al-Fawaat*).

Sedangkan ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah mengatakan, kemanfaatan-kemanfaatan barang yang biasanya barang itu disewa oleh orang untuk mendapatkan kemanfaatan-kemanfaatan tersebut, adalah ditanggung dan harus ada denda ganti ruginya karena tindakan pengghashaban atau tindakan pelanggaran, baik apakah pelaku mengambil dan menggunakan kemanfaatan-kemanfaatan tersebut maupun membiarkan hilang begitu saja tanpa ia ambil. Dengan kata lain, kemanfaatan barang ditanggung dan harus ada denda ganti ruginya, karena adanya *at-Tafwiit* atau *al-Fawaat* di tangan orang yang menanggungnya karena melakukan pelanggaran terhadap barang tersebut.[1222]

8) Terjadi perselisihan antara pelaku pengghashaban dengan korbannya (al-Maghshuub minhu, orang yang barang miliknya dighashab)

Terdapat banyak bentuk-bentuk perselisihan antara pelaku pengghashaban dengan korbannya (pemilik barang yang dighashab, *al-Maghshuub minhu*) yang hal itu memiliki dampak atau pengaruh terhadap hukum ada tidaknya beban pertanggungjawaban denda ganti rugi. Apabila kita membenarkan ucapan dan pengakuan pelaku, maka ia terbebas dari beban tanggung jawab denda ganti rugi. Namun jika kita membenarkan ucapan pihak korban, maka pelaku harus menanggung beban tanggung jawab denda ganti rugi. Fuqaha mengkaji masalah ini secara panjang lebar yang bisa kami ringkas seperti berikut,

a. Ulama Hanafiyyah[1223]

Mereka mengatakan, apabila pelaku berkata, "Barang yang aku ghashab binasa dan musnah di tanganku (maksudnya karena qadha` dan qadar), namun korban tidak mempercayainya, sementara pelaku sendiri tidak memiliki *bayyinah* (saksi), maka hakim (pengadilan) menahan pelaku selama jangka waktu di mana jika memang seandainya barang itu memang masih ada, maka biasanya akan nampak atau muncul dalam jangka waktu tersebut, kemudian setelah itu, pengadilan baru memutuskan pelaku harus membayar denda ganti rugi. Karena hukum asal pengghashaban, sebagaimana yang telah kami jelaskan, adalah keharusan untuk mengembalikan barang yang dighashab. Adapun denda ganti rugi nilainya, maka itu hanya sebagai penggantinya, dan apa-

1222 Yang dimaksud dengan *at-Tafwiit* adalah, kemanfaatan barang yang dighashab itu memang diambil dan digunakan oleh pelaku pengghashaban, seperti membaca buku yang dighashab, menaiki binatang yang dighashab, mengenakan pakaian yang dighashab dan lain sebagainya, sehingga pemilik barang tidak bisa mendapatkan kemanfaatan tersebut. Sedangkan yang dimaksud dengan *al-Fawaat* di tangan orang yang harus menanggung karena melakukan pelanggaran terhadap barang yang ada adalah, pelaku pelanggaran atau pengghashaban membiarkan kemanfaatan itu hilang berlalu begitu saja, tanpa ia ambil dan gunakan, seperti menutup dan mengunci pintu rumah yang dighashab tanpa ada seorang pun yang ditempatkan di dalamnya. *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 286.

1223 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 163 dan halaman berikutnya; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 387; *Al-Lubaab ma'a Al-Kitaab*, juz 2, hlm. 194.

bila memang ketidakmampuan untuk memberlakukan hukum asal tersebut tidak benar-benar terbukti, maka tidak boleh memutuskan untuk mendenda dengan nilai harganya yang statusnya hanya sebagai pengganti untuk hukum asal tersebut.

Seandainya pelaku dan korban pengghashaban berselisih tentang keberadaan tindak pengghashaban itu sendiri, atau tentang jenis dan tipe barang yang dighashab, atau kadarnya, atau sifatnya, atau nilai harganya pada waktu pengghashaban dilakukan, maka yang diterima adalah ucapan dan pengakuan pihak pelaku disertai dengan sumpahnya. Karena dalam kasus ini, berarti status korban atau pemilik barang adalah sebagai pihak penggugat atau penuduh, sementara pihak tertuduh atau tergugat mengingkari dan menyangkal tuduhan tersebut, maka yang diterima adalah ucapan dan pengakuannya disertai dengan sumpahnya. Karena menurut aturan syara', pihak tertuduh yang mengingkari dan menolak tuduhan yang ada, maka ia harus bersumpah.

Seandainya pelaku mengaku dan mengklaim bahwa dirinya telah mengembalikan barang yang dighashabnya kepada pemiliknya (korban), atau barang yang dighashab mengalami suatu cacat lalu pelaku menuduh bahwa pemilik barang itu sendirilah yang telah menyebabkan adanya cacat pada barang tersebut, maka pengakuan atau tuduhan pelaku ini tidak diterima kecuali dengan adanya *bayyinah* (bukti). Karena dalam kasus ini, posisi pelaku berarti sebagai pihak penuduh dan pengklaim, sementara menurut aturan syara', pihak penuduh harus memberikan *bayyinah*.

Seandainya *bayyinah* yang diajukan kedua belah pihak saling kontradiktif. Pihak pemilik barang mengajukan *bayyinah* bahwa binatang kendaraan atau kendaraan miliknya misalnya rusak di tangan pelaku pengghashaban karena dinaiki olehnya. Di pihak lain, pelaku pengghashaban mengajukan *bayyinah*, bahwa dirinya telah mengembalikan binatang kendaraan itu kepadanya, maka yang diterima di sini adalah *bayyinah* yang diajukan oleh pihak pemilik, dan pihak pelaku pengghashaban harus membayar denda ganti rugi senilai barang yang dighashabnya itu. Karena *bayyinah* yang diajukan oleh pelaku tidak bisa mementahkan dan menolak *bayyinah* yang diajukan oleh pihak pemilik (korban pengghashaban). Karena *bayyinah* yang diajukan pihak pelaku adalah untuk membuktikan bahwa barang yang dighashabnya itu telah dikembalikan, namun bisa saja ia memang telah mengembalikannya, namun kemudian mengghashabnya lagi dan menaikinya, lalu rusak di tangannya.

b. Ulama Malikiyyah[1224]

Ulama Malikiyyah juga mengatakan seperti apa yang dikatakan oleh ulama Hanafiyyah di atas, yaitu apabila terjadi perselisihan antara pelaku pengghashaban dengan korban pengghashaban seputar gugatan rusaknya barang yang dighashab, atau seputar jenis barang yang dighashab, atau sifatnya, atau kadarnya, sementara tidak ada salah satu di antara mereka berdua yang memiliki *bayyinah*, maka yang diterima dan dibenarkan adalah pernyataan pelaku pengghashaban disertai dengan sumpahnya.

c. Ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1225]

Mereka mengatakan, apabila terjadi perselisihan di antara pelaku pengghashaban dengan pemilik barang yang dighashab (korban pengghashaban) seputar nilai barang yang dighashab, pelaku mengatakan, bahwa nilainya adalah sepuluh, sementara pemilik barang

1224 *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 3, hlm. 456; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah,* hlm. 331.

1225 *Mughnil Muhtaaj,* juz 2, hlm. 287; *Al-Muhadzdzab,* juz 1, hlm. 376; *Al-Mughnii,* juz 5, hlm. 272; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4, hlm. 125.

mengatakan, bahwa nilainya adalah dua belas, maka yang diterima dan dibenarkan adalah pengakuan dan pernyataan pelaku disertai dengan sumpahnya. Karena hukum asalnya adalah, bebasnya tanggungan pelaku pengghashaban dari kelebihan tersebut (dua), dan pemilik barang harus mengajukan *bayyinah*.

Apabila mereka berdua berselisih seputar rusaknya barang yang dighashab, pemilik barang mengatakan, bahwa barangnya masih ada, sementara pelaku pengghashaban mengatakan, bahwa barangnya telah rusak, maka yang diterima dan dibenarkan adalah pernyataan pelaku pengghashaban disertai dengan sumpahnya, karena di sini pelaku tidak bisa mengajukan *bayyinah* atas rusaknya barang tersebut.

Begitu juga, apabila mereka berdua berselisih seputar kadar barang yang dighashab, pemilik barang menggugat bahwa kadarnya sekian, sedangkan pelaku mengingkari dan menolaknya dengan menyatakan bahwa kadarnya tidak sampai sebanyak itu, sementara tidak ada di antara mereka berdua yang memiliki *bayyinah*, maka yang diterima adalah pernyataan pelaku pengghashaban disertai dengan sumpahnya. Karena di sini pelaku berarti sebagai pihak yang mengingkari dan menolak gugatan dan tuduhan pemilik barang berupa kelebihan kadar barang.

Apabila kedua belah pihak berselisih seputar pengembalian barang yang dighashab, pelaku mengatakan, bahwa dirinya telah mengembalikan barang yang dighashabnya, sementara pemilik barang mengingkarinya dan menyatakan bahwa barangnya belum dikembalikan kepadanya, maka yang diterima dan dimenangkan adalah pernyataan pemilik barang, karena hukum asal mendukung pernyataannya, yaitu belum ada pengembalian. Begitu juga seandainya kedua belah pihak berselisih seputar cacat yang ada pada barang yang dighashab setelah barang itu rusak, pelaku mengatakan, bahwa barang yang ia ghashab sebelumnya memang sudah cacat, sementara pemilik barang mengingkarinya dan menyatakan bahwa ketika barang itu masih berada di tangannya, kondisinya adalah baik dan tidak memiliki cacat seperti yang diklaim oleh pelaku, maka yang dimenangkan adalah pernyataan pemilik barang disertai dengan sumpahnya, karena hukum asalnya adalah, tidak ada cacat. Ini sesuai dengan pendapat ulama Hanafiyyah.

Kesimpulannya adalah, apabila perselisihan yang terjadi antara pelaku pengghashaban dengan korban adalah seputar apakah barang yang dighashab sudah rusak ataukah masih ada, seputar penentuan nilai barang yang dighashab dan seputar sifat atau kadar barang yang dighashab, maka yang diterima adalah pengakuan dan klaim pelaku disertai dengan sumpahnya. Sedangkan jika perselisihan itu terjadi seputar apakah barang yang dighashab telah dikembalikan kepada pemiliknya ataukah belum, maka yang diterima adalah pengakuan pihak korban disertai dengan sumpahnya.

Bila diperhatikan, keempat madzhab yang ada sepakat dalam masalah perselisihan yang terjadi antara pelaku pengghashaban dengan pemilik barang yang dighashab.

9) Orang yang mengghashab barang ghashaban

Seandainya si A mengghashab suatu barang milik si B, lalu datang lah si C mengghashab barang itu dari tangan si A, lalu barang itu rusak di tangan si C, maka keempat madzhab yang ada sepakat[1226] bahwa pemilik barang, yaitu si B memiliki dua opsi pilihan. Pertama, ia bisa memilih untuk mendenda pelaku peng-

1226 *Al-Badaa`i',* juz 7, hlm. 144, 146; *Al-Asybaah wa An-Nazhaa`ir* karya Ibnu Najim, juz 2, hlm. 96 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* juz 5, hlm. 126 dan halaman berikutnya, 139; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 3, hlm. 457; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2, hlm. 279; *Fathul Aziz Syarh Al-Wajiiz,* juz 11, hlm. 252; *Al-Mughnii,* juz 5, hlm. 252; Jurnal Hukum materi nomor 910.

ghashaban pertama, yaitu si A, karena pengghashaban yang dialaminya adalah dilakukan oleh si A. Opsi kedua, ia bisa memilih untuk mendenda pelaku pengghashaban kedua atau pihak yang merusakkan barang tersebut, yaitu si C, baik apakah si C tahu bahwa barang yang dighashabnya dari si A itu adalah barang ghashaban, maupun tidak mengetahuinya. Karena pelaku pengghashaban yang kedua, yaitu si C melakukan pengghashaban terhadap si A, atau dengan kata lain, ia menyingkirkan tangan pelaku pengghashaban yang pertama, yaitu si A yang status hukumnya seperti pemilik barang, yaitu dalam hal si A menjaga barang tersebut dan ia bisa mengembalikan barang itu kepada pemiliknya yang sah, yaitu si B. Juga karena si C menetapkan dan menancapkan tangannya atas harta milik orang lain tanpa seizinnya, sementara ketidaktahuannya itu tidak bisa menggugurkan tanggungan, juga karena dirinya juga yang merusakkan barang tersebut. Hal ini sesuai dengan apa yang dalam undang-undang dikenal dengan *al-Haqqul 'Aini* (hak kebendaan, sebuah hubungan atau ikatan langsung antara individu dan sesuatu tertentu, seperti hak kepemilikan dan hak *al-Irtifaaq*) bagi pemilik barang yang dighashab yang di antara karakteristiknya adalah penetapan hak mengusut dan menuntut barang yang dighashab meski di tangan siapa pun barang itu berada.

Apabila si B memilih opsi yang pertama, yaitu memilih untuk mendenda pelaku pengghashaban yang pertama atau si A, sementara barang itu rusak di tangan pelaku pengghashaban yang kedua atau si C, maka pelaku pengghashaban yang pertama atau si A balik meminta ganti kepada pelaku pengghashaban yang kedua atau si C sesuai dengan besaran denda yang ia bayarkan kepada si B. Karena menurut ulama Hanafiyyah, sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu, dengan adanya si A menyerahkan nilai denda ganti rugi kepada si B, maka berarti barang itu menjadi miliknya (si A) yang kepemilikan ini berlaku surut ke belakang, sehingga dengan dirinya membayar denda ganti rugi itu, maka barang itu statusnya menjadi miliknya sejak awal mula pengghashaban, sehingga dengan begitu, berarti si C sama saja dengan mengghashab barang milik si A. Sedangkan menurut selain ulama Hanafiyyah, sebab si A berhak balik meminta ganti kepada si C adalah, karena si A membayar denda untuk suatu harta yang rusak yang kerusakannya itu tidak disebabkan oleh dirinya.

Namun apabila si B memilih opsi yang kedua, yaitu memilih untuk mendenda pelaku pengghashaban yang kedua yang merusakkan barangnya yaitu si C, maka si C tidak bisa balik meminta ganti kepada siapa pun dan denda itu memang tertetapkan di dalam *dzimmah* atau tanggungannya, karena dirinya didenda akibat ulah dan perbuatan dirinya sendiri, yaitu menghilangkan dan menyingkirkan tangan pemilik barang (pengghashaban), atau membinasakannya, atau merusakkannya.

Pemilik barang juga boleh meminta sebagian denda dari pelaku pertama dan sebagiannya lagi dari pelaku kedua.

Hanya saja, ulama Hanafiyyah membuat pengecualian dalam masalah pemilik barang memiliki beberapa opsi pilihan di atas, yaitu barang yang dighashab itu berupa barang wakafan, jadi si A mengghashab harta wakafan yang dikelola dan dikuasai oleh si B, lalu datang si C mengghashab harta wakafan itu dari si A, sementara pelaku pengghashaban kedua yaitu si C keadaan ekonominya lebih baik atau lebih kaya daripada pelaku pertama atau si A, maka dalam hal ini, si B hanya mendenda pelaku pengghashaban kedua atau si C saja.

Pendapat yang *raajih* menurut ulama Hanafiyyah adalah, apabila si B telah memilih untuk mendenda salah satu pelaku (pelaku pertama atau pelaku kedua), maka pelaku yang lain terbebas dari tanggungan karenanya

dan sudah tidak memiliki urusan apa-apa lagi dengannya. Maka oleh karena itu, jika setelah itu, ia ingin mendenda pelaku yang satunya lagi, maka itu tidak boleh dan tidak bisa ia lakukan.

Apabila pelaku pengghashaban kedua mengembalikan barang yang dighashab kepada pelaku pengghashaban pertama, maka dirinya (pelaku kedua) terbebas dari tanggungan. Namun jika ia langsung mengembalikannya kepada pemiliknya yang asli, maka kedua-duanya (pelaku pertama dan pelaku kedua) sama-sama terbebas dari tanggungan.[1227]

Pelaku pengghashaban dan orang yang melakukan pentasharufan bersamanya terhadap barang itu dengan menerima barang itu sebagai gadaian (jaminan, bork, *ar-Rahn*) misalnya dan lain sebagainya

Begitu juga, menurut ulama Hanafiyyah [1228] seandainya ada seseorang sebut saja si A mengghashab barang milik si B, lalu oleh si A barang itu ia gadaikan kepada si C misalnya, atau ia sewakan, atau ia pinjamkan, atau ia jual, atau ia titipkan kepadanya, lalu barang itu rusak di tangan si C, maka pemilik barang, yaitu si B dalam hal ini bisa memilih untuk mendenda si A atau si C. Apabila si B memilih untuk mendenda si A, maka tanggungan denda itu terkukuhkan atas diri si A dan ia tidak bisa balik meminta ganti kepada siapa pun. Namun jika si B memilih untuk mendenda si C dalam statusnya sebagai penerima barang ghashaban tersebut sebagai gadaian, atau dalam statusnya sebagai penyewa barang tersebut, atau sebagai orang yang dititipi barang tersebut, atau sebagai orang yang membeli barang tersebut, maka si C berhak untuk balik meminta ganti kepada si A atas denda yang ia serahkan. Karena si C jika statusnya sebagai penerima gadai, atau sebagai penyewa atau sebagai orang yang dititipi barang itu, ia berarti melakukan hal itu untuk si A. Sedangkan jika si C statusnya sebagai pembeli barang itu, maka jika ia didenda untuk membayar nilai barang itu, maka ia berhak untuk meminta kembali harga pembayaran yang telah ia serahkan kepada si A, karena seorang penjual harus menanggung dan menjamin untuk mengganti harga pembayaran yang ia terima apabila ternyata barang yang dijualnya adalah hak milik orang lain, dan mengembalikan dalam bentuk nilai sama dengan mengembalikan dalam bentuk barang.

Adapun jika si B mendenda si C sementara ia adalah sebagai orang yang meminjam barang ghashaban itu dari si A, atau sebagai orang yang diberi barang itu, atau sebagai orang yang disedekahi barang tersebut, maka tanggungan denda terkukuhkan atas diri si C (maksudnya, ia tidak berhak meminta ganti rugi kepada si B) meskipun dirinya tidak mengetahui jika barang itu ternyata barang ghashaban, karena si C menerima dan memegang barang itu untuk dirinya sendiri.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[1229] mengatakan, bahwa tangan-tangan yang menerima dan memegang barang ghashaban dari tangan pelaku pengghashaban, adalah tangan-tangan yang menanggung, meskipun pemilik tangan itu tidak mengetahui jika barang yang diterimanya itu ternyata adalah barang ghashaban, karena ia meletakkan tangannya atas hak milik orang lain tanpa seizinnya. Sementara ketidaktahuan tersebut tidak bisa menggugurkan sisi tanggungannya terhadap barang yang diterimanya itu, akan tetapi ketidaktahuan tersebut hanya menggugurkan sisi dosanya saja. Maka karena itu, pemilik barang bisa menuntut siapa saja di antara mereka berdua, yaitu pelaku pengghashaban sendiri atau pemilik tangan yang menerima barang itu dari si pelaku

1227 Jurnal Hukum materi nomor 911; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 138.

1228 *Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 139.

1229 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 279.

pengghashaban. Akan tetapi, tanggungan denda itu tidak terkukuhkan atas si pemilik tangan yang menerima barang ghashaban itu dari si pelaku pengghashaban kecuali jika memang dirinya mengetahui barang itu adalah barang ghashaban. Sehingga jika ia tidak mengetahui jika barang itu ternyata barang ghashaban, lalu ia dituntut dan didenda oleh si pemilik barang, maka ia bisa balik meminta ganti kerugian kepada si pelaku pengghashaban. Atau meskipun ia tidak mengetahui jika barang yang ia terima itu ternyata barang ghashaban, namun status tangannya adalah tangan yang menanggung, seperti ia adalah orang yang meminjam barang tersebut, atau membeli barang tersebut, atau mengutang barang tersebut. Karena ia melakukan transaksi dengan pelaku pengghashaban atas dasar tanggungan.

Adapun jika dirinya tidak mengetahui ternyata barang yang diterimanya itu adalah barang ghashaban, sementara status tangannya terhadap barang yang diterimanya itu adalah tangan amanat (status barang tersebut di tangannya adalah sebagai barang amanat) tanpa ada unsur pemberian, seperti ia adalah orang yang dititipi atau sebagai *al-Mudhaarib* (orang yang mengembangkan dan memperniagakan harta seseorang dalam akad *mudhaarabah*), maka tanggungan itu terkukuhkan atas pelaku pengghashaban, bukan atas dirinya (dalam artian, apabila ia didenda oleh pemilik barang tersebut, maka ia berhak untuk balik meminta ganti rugi kepada pelaku pengghashaban). Karena dirinya melakukan transaksi dengan pelaku pengghashaban atas dasar bahwa tangannya adalah sebagai wakil dari tangan si pelaku pengghashaban. Adapun jika dirinya adalah orang yang diberi barang ghashaban itu, maka berdasarkan pendapat yang *azhhar*, tanggungan itu terkukuhkan atas dirinya (dalam artian, apabila dirinya didenda oleh pemilik barang tersebut, maka ia tidak berhak untuk balik meminta ganti rugi kepada pelaku pengghashaban), karena meskipun tangannya statusnya bukanlah tangan yang menanggung, hanya saja dirinya mengambil barang itu untuk dimiliki.

Berdasarkan hal ini, maka bisa diambil kesimpulan bahwa dalam kondisi pihak kedua yang menerima barang ghashaban dari tangan pelaku pengghashaban tidak mengetahui jika ternyata barang yang diterimanya itu adalah barang ghashaban, maka menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyyah, tanggungan yang ada terkukuhkan atas dirinya jika dalam menerima barang itu status dirinya adalah sebagai orang yang meminjam, atau diberi, atau disedekahi. Adapun jika statusnya adalah sebagai orang yang dititipi atau *al-Mudhaarib*, yang posisinya adalah sebagai pemegang amanat (barang yang ada di tangannya adalah berstatus barang amanat), maka tanggungan denda yang ia serahkan tertetapkan atas pelaku pengghashaban (maksudnya, apabila dirinya didenda oleh pemilik barang tersebut, maka ia berhak untuk balik meminta ganti rugi kepada pelaku pengghashaban) menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyyah. Tidak ada perbedaan antara ulama Hanafiyyah dengan ulama Syafi'iyyah bahwa dalam semua kasus di atas, pemilik barang bisa mendenda pelaku pengghashaban atau orang yang menerima barang itu darinya.

10) Biaya yang dibutuhkan oleh barang yang dighashab

Biaya yang dibutuhkan oleh barang yang dighashab menjadi tanggung jawab dan kewajiban pelaku pengghashaban selama barang itu berada ditangannya sebagai barang ghashaban, disebabkan oleh tindakan aniaya dan pelanggaran yang dilakukannya.

Dalam kitab-kitab ulama Malikiyyah disebutkan,[1230] biaya yang dikeluarkan oleh pelaku

1230 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 598.

pengghashaban untuk memenuhi keperluan barang yang dighashabnya, seperti memberi makan binatang yang dighashabnya, mengairi dan memperbaiki lahan yang dighashabnya, biaya perawatan pohon yang dighashabnya, dan lain sebagainya berupa hal-hal yang juga pasti akan dikeluarkan juga oleh pemilik barang tersebut, maka semua itu statusnya adalah sebagai bandingan keuntungan dan kemanfaatan yang didapatkan oleh pelaku dari barang yang dighashabnya itu. Karena meskipun ia adalah orang yang melakukan kezaliman, namun ia tidak boleh dizalimi. Apabila biaya yang dikeluarkannya sepadan dengan keuntungan yang didapatkan, maka itu sudah jelas. Apabila biaya yang dikeluarkannya ternyata lebih banyak daripada keuntungan dan kemanfaatan yang didapatkannya, maka ia tidak berhak meminta ganti kelebihan itu kepada pemilik barang, sebagaimana ia juga tidak berhak meminta ganti kepada pemilik barang atas biaya yang telah ia keluarkan apabila barang yang ia ghashab itu tidak mengeluarkan keuntungan dan hasil apa-apa, karena ia adalah orang yang melakukan kezaliman. Apabila hasil keuntungan dari barang yang dighashab adalah lebih banyak daripada biaya yang dikeluarkan oleh pelaku pengghashaban, maka pemilik barang tersebut berhak meminta kelebihan itu dari pelaku pengghashaban.

Ulama Hanabilah[1231] memiliki pendapat yang berbeda sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu, yaitu bahwa pelaku pengghashaban berhak mendapatkan ganti atas biaya yang telah ia keluarkan dalam kasus pengghashaban lahan dan menanaminya. Dalam hal ini, pemilik lahan itu memiliki dua opsi pilihan. *Opsi pertama*, tanaman itu untuk dirinya dengan mengganti ongkos penanaman yang telah dikeluarkan pelaku pengghashaban, sebagai pengamalan hadits yang telah disebutkan di sana, yaitu, *"Barangsiapa bercocok tanam di atas lahan milik suatu kaum tanpa seizin mereka, maka ia tidak berhak apa-apa atas tanaman itu dan ia berhak mendapatkan ganti biaya yang telah ia keluarkan untuk penanaman tersebut."*[1232] *Opsi kedua*, pemilik lahan itu bersedia untuk membiarkan tanaman itu tumbuh di atas lahannya sampai tiba masa panen, dan ia meminta biaya sewa lahan dan ganti rugi kekurangan yang terjadi pada lahannya itu akibat penanaman tersebut dari pelaku pengghashaban.

B. PENGRUSAKAN HARTA DAN HUKUM-HUKUMNYA

Kajian ini terdiri dari tiga bagian berikut sebuah suplemen. Pengrusakan harta biasanya dikaji setelah kajian tema ghashab atau secara bersamaan, karena pengrusakan harta memiliki sisi kesamaan hukum dengan ghashab pada sisi pendendaan.

1. DEFINISI PENGRUSAKAN (AL-ITLAAF) DAN KEBERADAANNYA SEBAGAI SEBAB MUNCULNYA TANGGUNGAN DENDA

Tindakan pengrusakan (*al-Itlaaf*)[1233] adalah, mengeluarkan sesuatu dari kondisinya yang bisa dimanfaatkan dan digunakan sebagaimana mestinya seperti yang biasa berlaku. Atau dengan kata lain, menjadikan sesuatu tidak bisa dimanfaatkan dan digunakan sesuai dengan fungsinya yang semestinya. Tindakan pengrusakan atau *al-Itlaaf* adalah sebab yang menetapkan adanya keharusan tanggungan denda, karena *al-Itlaaf* adalah sebuah bentuk

1231 *Al-Mughnii wa Asy-Syarhul Kabiir*, juz 5, hlm. 392.

1232 HR. Abu Dawud dan At-Tirmidzi. Berkenaan dengan status hadits ini, At-Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadits *hasan*."

1233 Kata-kata *al-Itlaaf, al-Ifsaad* dan *al-Istihlaak* memiliki makna dan esensi yang hampir mirip dalam istilah fuqaha. Kata-kata ini masuk ke dalam cakupan arti kata yang lebih luas, yaitu *adh-Dharar* yang memiliki pengertian menimpakan kerusakan dan kerugian kepada orang lain, atau setiap bentuk kekurangan atau cacat yang terjadi pada barang.

pelanggaran dan tindakan yang menimbulkan kemudharatan serta kerugian. Allah SWT berfirman,

"Oleh sebab itu barangsiapa melakukan pelanggaran terhadap kamu, maka balaslah dengan balasan yang seimbang dengan pelanggarannya terhadapmu."[1234]

Rasulullah saw. bersabda, *"Tidak ada kemudharatan dan tidak boleh menimbulkan kemudharatan dalam Islam."*

Apabila tanggungan denda diberlakukan akibat tindakan pengghashaban, maka tentunya secara prioritas tanggungan denda juga diberlakukan akibat tindakan pengrusakan (*al-Itlaaf*). Karena *al-Itlaaf* adalah murni sebuah pelanggaran dan tindakan yang menimbulkan kemudharatan.

Tidak ada perbedaan antara apakah pengrusakan (*al-Itlaaf*) itu adalah secara langsung, maupun tidak langsung (penyebab), yaitu melakukan suatu tindakan yang secara tidak langsung menyebabkan terjadinya kerusakan. Dengan kata lain, tidak ada perbedaan antara, apakah suatu tindakan itu adalah tindakan pengrusakan secara langsung maupun secara tidak langsung atau sebagai penyebabnya.

Begitu juga, dalam status penetapan tanggungan denda, tidak ada perbedaan antara apakah *al-Itlaaf* dilakukan secara sengaja maupun tidak, juga tidak ada perbedaan apakah pelakunya (*al-Mutlif*) sudah baligh maupun belum, juga baik apakah ia *mumayyiz* maupun tidak. Berdasarkan kesepakatan keempat madzhab, *al-Mutlif* (pelaku pengrusakan) baik secara sengaja maupun secara tersalah (tidak sengaja) tetap harus menanggung denda. Begitu juga, menurut jumhur fuqaha, pelaku pengrusakan tetap menanggung denda, baik ia sudah besar, masih kecil, gila atau melakukannya dalam keadaan tertidur.

Sementara itu, ulama Malikiyyah membedakan antara anak kecil yang sudah *mumayyiz* dengan anak kecil yang belum *mumayyiz*. Menurut mereka, apabila pelaku adalah anak kecil yang sudah *mumayyiz*, maka ia dikenai denda atas apa yang ia rusakkan, jika ia memang memiliki harta, namun jika ia tidak memiliki harta, maka denda itu tetap berada di dalam tanggungannya. Sedangkan anak kecil yang belum *mumayyiz*, maka ia tidak terkena denda apa pun atas apa yang ia rusakkan, baik itu berupa jiwa (nyawa) maupun harta, dan dalam hal ini statusnya sama seperti binatang, begitu pula halnya dengan orang gila.[1235]

Hanya saja, fuqaha berbeda pendapat seputar penilaian sejumlah bentuk tindakan, apakah tindakan itu bisa dianggap sebagai penyebab ataukah tidak. Di antaranya adalah seperti berikut,

a. Membuka pintu atau melepas tali ikatan

Barangsiapa membuka pintu kios kemudian meninggalkannya dalam keadaan terbuka, lalu terjadi pencurian di dalamnya, atau menunjukkan seorang pencuri atau orang yang zalim kepada sesuatu lalu pencuri atau orang zalim itu mengambil sesuatu tersebut, atau membuka pintu sangkar burung lalu burung itu pun terbang, atau membuka tali ikatan binatang lalu binatang itu kabur, atau membuka pintu kadang lalu binatang yang ada di dalamnya keluar dan lari, atau membuka tali penambat kapal lalu kapal tu tenggelam atau terseret ke tengah lautan, maka menurut Imam

1234 Al-Baqarah: 194.

1235 *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6, hlm. 139; *Al-Asybaah wa An-Nazhaa'ir* karya Ibnu Najim, juz 1, hlm. 77; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Haasyiyatuhu*, juz 5, hlm. 378, 415; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 404 dan halaman berikutnya; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 332, 333; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 277; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 128.

Abu Hanifah dan Abu Yusuf,[1236] orang tersebut tidak menanggung denda. Alasannya adalah, karena hanya semata-mata tindakan membuka dan yang semisalnya bukanlah sebuah bentuk *al-Itlaaf*, baik secara langsung maupun tidak langsung, karena di dalamnya ada campur tangan unsur lain, yaitu tindakan pencurian, kabur, tenggelam dan semisalnya. Dalam contoh-contoh kasus di atas, pelaku pencurian adalah pihak pelaku secara langsung, burung atau binatang tersebutlah yang memilih untuk kabur, air lah yang menjadi penyebab tenggelamnya kapal, dan atau anginlah yang menyeret kapal itu hilang ke tengah laut. Maka oleh karena itu, hanya semata-mata membuka pintu atau membuka tali ikatan tidak bisa dikatakan sebagai sebab murni, sehingga oleh karenanya, tidak ada hukum apa-apa untuknya.

Sementara itu, menurut ulama Malikiyyah, ulama Hanabilah dan Muhammad Ibnul Hasan,[1237] pelaku dalam contoh-contoh kasus di atas dianggap sebagai penyebab terjadinya *al-Itlaaf*, karena itu, ia harus menanggungnya. Terjadinya *dharar* atau kerugian dari tindakannya tersebut adalah sesuatu yang secara naluri atau kebiasaan memang diperkirakan pasti terjadi. Dengan kata lain, tindakan yang dilakukannya itu memang sudah bisa diperkirakan akan menimbulkan *dharar* tersebut. Ini adalah pendapat yang menurut hemat saya masuk akal, rasional dan adil. Jurnal Hukum juga mengadopsi pendapat ini, sebagaimana yang tertuang dalam materi nomor 922.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah memberikan semacam klasifikasi berkenaan dengan kasus ini.[1238] Mereka mengatakan, barangsiapa membuka pintu sangkar burung dan memancing burung itu untuk terbang, lalu burung itu pun akhirnya terbang seketika, maka ia harus menanggungnya. Karena dengan begitu, berarti dirinya mendorong burung itu untuk terbang dan kabur. Namun apabila yang dilakukannya hanya sebatas membuka pintu sangkarnya saja, maka menurut pendapat yang *azhhar*, apabila burung itu langsung terbang dan kabur seketika, maka ia tetap harus menanggungnya, karena terbang dan kaburnya burung itu seketika itu juga memberikan kesan dan indikasi adanya tindakan yang mendorong burung tersebut terbang dan kabur. Namun apabila burung itu tidak langsung terbang dan kabur, akan tetapi untuk beberapa waktu, burung itu tetap diam dalam sangkar, kemudian baru setelah itu, burung tersebut terbang keluar, maka pelaku tidak menanggungnya. Karena sikap burung itu yang tidak langsung terbang keluar untuk beberapa waktu, memberikan kesan bahwa burung itu terbang keluar dan kabur dengan sendirinya.

Pengklasifikasian ini juga berlaku dalam contoh kasus melepas tali ikatan binatang, membuka pintu kandang dan lain sebagainya.

Begitu juga, seandainya ada seseorang membuka tali karung yang di dalamnya ada rumput misalnya, lalu rumput itu langsung dimakan oleh binatang, maka si pelaku harus menanggung rumput itu. Adapun orang yang membuka pintu kios, lalu ada pencuri masuk, atau ia menunjukkan seorang pencuri tentang keberadaan suatu barang di suatu tempat, lalu si pencuri itu mengambil dan mencurinya, maka orang itu tidak menanggung apa-apa. Karena tidak ditemukan adanya suatu sebab dari dirinya yang memungkinkan untuk menggantungkan tanggungan denda kepada dirinya karena sebab itu.

1236 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 166; *Jaami' Al-Fushuuliin*, juz 1, hlm. 115 dan halaman berikutnya; *Majma' Adh-Dhamaanaat*, hlm. 148.

1237 *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 3, hlm. 451; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 332; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 128 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 280, 282; *Al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab, hlm. 285.

1238 *Fathul Aziz Syarh Al-Wajiiz bi Haamisyi Al-Majmuu'*, juz 11, hlm. 245 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 278; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 374 dan halaman berikutnya.

Apabila ada orang membuka tali penambat kapal, lalu kapal itu tenggelam, maka apabila tenggelamnya kapal itu terjadi secara langsung, maka ia harus menanggungnya, karena kapal itu berarti rusak akibat tindakannya. Namun apabila kapal itu tidak langsung tenggelam, akan tetapi tetap mengapung untuk beberapa waktu, kemudian baru tenggelam, maka apabila tenggelamnya itu karena ada suatu sebab lain yang baru mencul, seperti angin yang bertiup, maka pelaku tidak menanggungnya, karena kapal itu berarti tenggelam tidak karena perbuatannya. Namun apabila di sana tidak ada sebab lain yang baru muncul, maka dalam hal ini ada dua versi pendapat. *Pertama*, pelaku tidak menanggungnya, sama seperti kasus kantong wadah mentega apabila setelah dibuka tidak langsung tumpah. *Kedua*, pelaku tetap menanggungnya, karena air juga termasuk salah satu hal yang merusakkan.

b. Membuka kantong wadah mentega

Seandainya ada orang membuka kantong atau wadah berisikan minyak, minyak *samnah* atau lain sebagainya, lalu minyak atau *samnah* yang ada di dalamnya meluber keluar, maka dalam hal ini, Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf[1239] mengatakan, apabila minyak yang ada di dalamnya adalah minyak cair, lalu minyak itu mengalir keluar, maka pelaku menanggungnya. Namun apabila minyak itu adalah minyak *samnah* yang padat, lalu mencair karena terkenas panas sinar matahri dan mengalir keluar, maka pelaku tidak menanggungnya. Alasannya adalah, karena benda cair tentu saja akan mengalir jika menemukan celah dan tidak mungkin dicegah, maka oleh karena itu, melepas dan membuka tali pengikat mulut kantong berarti dianggap sebagai tindakan penyebab "rusaknya" minyak yang ada di dalamnya. Adapun benda padat, maka tidak akan mengalir selama tidak mencair. Sehingga jika benda padat itu mencair oleh sebab panas matahari, lalu mengalir, maka orang yang membuka tutup kantong tersebut tidak dianggap sebagai penyebab "kerusakan" benda padat yang ada di dalamnya dan tidak pula dianggap sebagai orang yang melakukan pengrusakan terhadapnya secara langsung.

Sementara itu, ulama Malikiyyah, ulama Hanabilah dan Muhammad Ibnul Hasan[1240] mengatakan, barangsiapa merobek kantong milik seseorang yang di dalamnya terdapat minyak cair, lalu minyak itu mengalir keluar dan binasa, atau membuka mulut kantong yang di dalamnya terdapat benda padat, lalu benda padat itu mencair oleh karena panas matahari, lalu mengalir keluar, atau membuka kantong, lalu setelah dibuka, kantong itu tetap berdiri, namun kemudian kantong itu terguling oleh tiupan angin atau gempa, sehingga benda yang ada di dalamnya tumpah seketika secara keseluruhan, atau tumpah sedikit demi sedikit, atau ada sebagiannya yang mengalir keluar dan membasahi bagian bawahnya hingga menyebabkan kantong itu terguling dan benda yang ada di dalamnya tumpah, maka pelaku dalam semua contoh kasus-kasus di atas harus menanggungnya. Karena ia adalah penyebabnya dan orang yang menjadi penyebab kerusakan dianggap sebagai orang yang telah melakukan pelanggaran. Baik apakah *dharar* atau kerusakan (tumpahnya benda yang ada di dalam kantong) itu terjadi seketika maupun tidak. Ini adalah pendapat yang logis dan masuk akal.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[1241] mengklasifikasi seperti berikut, apabila kantong itu

1239 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 166; *Majma' Dhamaanaat*, hlm. 148, 153.

1240 *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 332; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 129; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 166.

1241 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 278; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 375; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4, hlm. 111 dan halaman berikutnya.

tergeletak di atas tanah, lalu benda yang ada di dalamnya mengalir keluar dan rusak karena mulut kantongnya dibuka, maka pelaku harus menanggungnya, bahkan seandainya benda yang ada di dalamnya bersamaan dengan berlalunya waktu, mengalir dan menetes karena mencair oleh sebab panas matahari, udara panas, atau angin. Karena *al-Itlaaf* itu muncul atau bermula dari tindakan yang dilakukannya. Baik apakah pemilik kantong itu ada di tempat dan memungkinkan bagi dirinya untuk menutup dan menegakkan kembali kantong itu, namun ia tidak melakukannya, maupun tidak. Ini adalah seperti pendapat yang dikatakan oleh ulama Malikiyyah dan ulama yang sependapat dengan mereka.

Namun apabila kantong itu diletakkan di atas sesuatu, lalu ada orang membukanya, maka apabila kantong itu jatuh karena kantong itu dibuka dan benda yang ada di dalamnya mengalir keluar, atau karena bagian bawah kantong basah oleh sebab dibukanya mulut kantong tersebut sehingga membuatnya terguling dan jatuh, maka ia harus menanggungnya. Namun apabila kantong itu jatuh oleh sebab tiupan angin atau lain sebagainya, seperti gempa, dihinggapi burung, atau tidak diketahui penyebabnya, maka ia tidak menanggungnya, karena kerusakan itu tidak terjadi karena perbuatannya.

c. Penakutan

Apabila ada seorang hakim mengutus seseorang atau mengirim surat panggilan kepada seorang perempuan untuk datang ke majlis persidangan, lalu si perempuan itu mengalami keguguran atau hilang ingatan karena kaget, takut, tertekan dan stres, maka dalam hal ini, Imam Abu Hanifah dan Ibnu Hazm[1242] mengatakan, tidak ada suatu pihak pun yang harus menanggungnya, karena dalam kasus ini, sebab tidak terhubung langsung secara pasti dengan akibat. Dengan kata lain, kejadian tersebut (mengalami keguguran) bukan merupakan akibat pasti dari sebab tersebut (pemanggilan).

Sementara itu, jumhur fuqaha[1243] mengatakan, bahwa hakim harus menanggung diyatnya. Hal ini didasarkan pada sebuah kejadian di mana Umar Ibnul Khaththab memanggil seorang perempuan yang sedang hamil, lalu perempuan itu mengalami keguguran. Kisah ini sudah pernah dibicarakan pada kajian seputar *jinayat* (tindak kriminal).

d. Menghalang-halangi dan menahan

Barangsiapa menghalang-halangi seseorang dari hartanya hingga menyebabkan hartanya itu rusak, atau dari binatang ternaknya hingga menyebabkan binatang ternak itu rusak, maka dalam hal ini, jumhur ulama Hanafiyyah[1244] mengatakan, apabila harta itu berupa harta bergerak, maka pelaku harus menanggungnya. Namun apabila harta itu berupa harta tidak bergerak, maka pelaku tidak menanggungnya. Ini adalah pendapat Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf yang berpandangan bahwa tindakan pengghashaban hanya bisa dimungkinkan terjadi pada harta bergerak saja, tidak bisa dimungkinan terjadi pada harta tidak bergerak. Sementara itu, Muhammad berpendapat bahwa pengghashaban bisa dimungkinkan terjadi pada kedua jenis harta tersebut.

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah[1245] mengatakan, dalam kasus seperti ini, pelaku harus menanggung harta yang

1242 *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5, hlm. 397; *Majma' Adh-Dhamaanaat,* hlm. 172; *Al-La`aali` Ad-Durriyyah fii al-Fawaa`id al-Khairiyyah bi Haamisyi Jaami' al-Fushuuliin,* juz 2, hlm. 112, cet. I, Al-Azhariyyah; *Al-Muhallaa,* juz 11, hlm. 29 dan halaman berikutnya.

1243 *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 4, hlm. 244; *Al-Mughnii,* juz 7, hlm. 832 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab,* juz 2, hlm. 192.

1244 *Jaami' Al-Fushuuliin,* juz 2, hlm. 117; *Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab,* juz 2, hlm. 189.

1245 *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 242; *Al-Mughnii,* juz 5, hlm. 222, juz 7, hlm. 834.

rusak akibat perbuatannya tersebut, karena ia adalah penyebab kerusakan dan kebinasaan tersebut.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah[1246] mengatakan, apabila yang dimaksudkan oleh pelaku adalah memang menghalang-halangi si pemilik dari hartanya itu, maka ia harus menanggungnya, dan ini adalah prinsip *al-Hailuulah*, yaitu menghalang-halangi seseorang dari harta miliknya hingga harta itu rusak. Namun apabila pelaku tidak bermaksud menghalang-halangi si pemilik dari harta miliknya, maka ia tidak menanggungnya. Karena dengan begitu, berarti ia tidak melakukan suatu tindakan atau pentasharufan terhadap harta tersebut, akan tetapi ia hanya melakukan suatu tindakan terhadap pemiliknya.

Dengan begitu, maka tampak bahwa tindakan menghalang-halangi seseorang dari sesuatu miliknya dianggap sebagai sebab keempat dari sebab-sebab tanggungan setelah akad, tangan (menguasai sesuatu) dan *al-Itlaaf*, menurut jumhur fuqaha, dan menurut ulama Hanafiyyah untuk harta bergerak bukan yang lainnya.

2. SYARAT-SYARAT PENETAPAN TANGGUNGAN DENDA KARENA TINDAKAN AL-ITLAAF (PENGRUSAKAN)

Syarat-syarat suatu tindakan pengrusakan berkonsekuensi adanya keharusan tanggungan denda ganti rugi adalah seperti berikut,[1247]

a. Sesuatu yang dirusakkan adalah berupa harta

Maka karena itu, tidak ada tanggungan denda dalam kasus pengrusakan bangkai dan kulitnya, darah, debu biasa, anjing, pupuk yang najis (pupuk kandang) dan lain sebagainya yang menurut adat kebiasaan dan syara' tidak dikategorikan sebagai harta.

b. Sesuatu yang dirusakkan berupa harta yang memiliki nilai (mutaqawwim) bagi pemiliknya (al-Mutlaf 'alaih)

Harta *al-Mutaqawwim* atau harta yang memiliki nilai adalah, harta yang secara syara' diperbolehkan untuk dimanfaatkan dan digunakan dalam selain kondisi terpaksa atau darurat. Maka oleh karena itu, tidak ada tanggungan denda karena merusakkan khamr atau babi milik seorang Muslim, baik apakah orang yang merusakkannya (*al-Mutlif*) adalah seorang Muslim maupun kafir dzimmi, karena khamr dan babi bagi seorang Muslim adalah sesuatu yang tidak memiliki nilai, karena tidak diperbolehkan bagi seorang Muslim memanfaatkan dan menggunakannya secara syara', maka oleh karenanya, khamr dan babi bagi seorang Muslim adalah sesuatu yang tidak ada nilainya.

Adapun apabila khamr dan babi itu milik non Muslim, yakni orang kafir dzimmi, maka menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah, pelaku atau orang yang merusakkannya harus menanggungnya, baik apakah ia adalah seorang Muslim maupun non Muslim. Apabila orang yang merusakkannya adalah seorang Muslim, maka ia harus menggantinya dalam bentuk nilai harganya. Sedangkan apabila orang yang merusakkannya adalah seorang non Muslim, maka ia menggantinya dengan barang yang sepadan atau sama. Karena dengan begitu, pelaku dianggap telah melakukan pelanggaran terhadap khamr atau babi tersebut, juga karena khamr atau babi merupakan harta yang memiliki nilai bagi non Muslim.

1246 *Fathul Aziz Syarh Al-Wajiiz bi Haamisyi Al-Majmuu'*, juz 11, hlm. 247; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4, hlm. 112; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 283.

1247 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 167 dan halaman berikutnya; *Al-Mabsuuth*, juz 11, hlm. 53; *Durarul Hukkaam*, juz 2, hlm. 268; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 233-237; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 397; *Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab*, juz 2, hlm. 195; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 2, hlm. 204; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 333; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4, hlm. 111; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 277; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 128, 146 dan halaman berikutnya.

Sementara itu, menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, pelakunya tetap tidak menanggung denda ganti ruginya, karena itu adalah sesuatu yang tidak memiliki nilai sama seperti darah, bangkai dan barang-barang najis lainnya, dan sesuatu yang haram dimanfaatkan dan digunakan, maka tidak ada tanggungan untuk menggantinya, sebagaimana yang nampak jelas dalam kajian pengghashaban barang yang tidak memiliki nilai.

Menurut jumhur fuqaha, termasuk di antaranya adalah Muhammad dan Abu Yusuf, pelaku pengrusakan arca dan alat-alat *al-Malaahii* (musik) seperti seruling, rebab (alat musik sejenis guitar) dan alat-alat musik lainnya, tidak terkena tanggungan untuk menggantinya, karena barang-barang itu adalah tidak bernilai karena diharamkan untuk digunakan dan dimanfaatkan dalam kapasitasnya sebagai alat-alat *al-Lahwu*. Maka oleh karena itu, barang-barang itu tidak memiliki nilai apa-apa, sebagaimana yang telah kami jelaskan dalam kajian pengghashaban barang yang tidak bernilai. Sementara itu, Imam Abu Hanifah dan Imam Asy-Syafi'i mengatakan, pelaku tetap terkena tanggungan untuk menggantinya akan tetapi dalam kapasitasnya sebagai kayu yang dipahat saja. Karena alat-alat tersebut di samping dari satu sisi digunakan untuk aktivitas *al-Lahwu* dan hal-hal yang tidak baik, juga di sisi lain bisa digunakan untuk hal-hal lain yang diperbolehkan, maka oleh karena itu, alat-alat itu merupakan harta yang memiliki nilai dari aspek yang terakhir ini saja.

Begitu juga, tidak ada tanggungan untuk mengganti bagi pelaku pengrusakan harta mubah yang tidak milik siapa pun, karena harta mubah yang bukan milik siapa pun termasuk kategori harta yang tidak memiliki nilai. Sebab, suatu harta bisa memiliki nilai di antaranya adalah karena harta itu berharga dan penting, sementara makna atau unsur ini tidak bisa terwujud dalam suatu harta kecuali dengan adanya usaha mendapatkan, menjaga dan menguasai.

Begitu juga, tidak ada tanggungan untuk mengganti bagi pelaku pengrusakan dan pembakaran buku-buku sesat. Karena buku-buku seperti itu, isinya mengandung kebohongan-kebohongan dan sangat berbahaya bagi aqidah dan persatuan manusia, maka oleh karena itu, buku-buku seperti itu wajib dibakar dan dibumihanguskan. Buku-buku seperti itu jauh lebih pantas dan lebih prioritas untuk dirusak daripada alat-alat musik, dan wadah minuman keras yang memang diperintahkan oleh Rasulullah saw. untuk merusaknya.[1248] Sebab kemudharatan dan bahaya yang ditimbulkannya jauh lebih besar daripada kemudharatan dan bahaya yang ditimbulkan oleh alat-alat *al-Lahwu*. Oleh karena itu, tidak ada tanggungan untuk menggantinya, sebagaimana tidak ada tanggungan untuk mengganti wadah dan kantong-kantong minuman keras yang dirusakkan dan dipecahkan. Para sahabat, tatkala mereka mengkhawatirkan terjadinya perbedaan dan perselisihan bacaan Al-Qur`an umat Islam karena perbedaan *lahjat* (dialek) dan cara baca, maka mereka pun mengambil inisiatif membakar semua mushhaf yang tidak sesuai dengan mushhaf yang telah distandarkan tulisannya, yaitu mushhaf Utsman.[1249]

c. Kerusakan yang terjadi benar-benar nyata dan dalam bentuk permanen

Maka oleh karena itu, apabila barangnya masih bisa diperbaiki dan dikembalikan seperti semula, maka tidak ada tanggungan un-

1248 Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 329 dan halaman berikutnya.

1249 *Ath-Thuruq al-Hukmiyyah fii as-Siyaasah asy-Syar'iyyah* karya Ibnu Qayyim, hlm. 271 dan halaman berikutnya, 275, terbitan As-Sunnah Al-Muhammadiyyah.

tuk menggantinya, seperti apabila barang yang dirusak adalah binatang misalnya dan kerusakan itu dalam bentuk penyakit atau tanggalnya gigi, lalu sakitnya itu bisa diobati dan akhirnya sembuh, atau gigi yang tanggal itu tumbuh lagi dalam jangka waktu yang di dalamnya binatang itu berada di tangan pelaku. Karena kekurangan yang terjadi itu (yaitu sakit) ketika bisa dihilangkan, atau ketika gigi yang tanggal itu tumbuh lagi, maka kemudharatan atau kerugian yang ada menjadi seperti tidak ada, dan denda ganti rugi kekurangan yang terlanjur diminta harus dikembalikan lagi kepada pelaku. Karena ternyata kekurangan yang ada tidak mengharuskan tanggungan denda, karena tidak terpenuhinya syarat yang menetapkan hukum tanggungan denda, yaitu kerusakan yang menyebabkan barang yang ada tidak bisa dimanfaatkan dan digunakan sebagaimana mestinya secara permanen. Ini adalah pendapat Imam Abu Hanifah.

Sementara itu, Muhammad dan Abu Yusuf berpendapat, bahwa pelaku harus membayar denda ganti rugi secara penuh. Karena tindakan kejahatan atau pelanggaran yang dilakukannya mengharuskan hal itu (tanggungan denda ganti rugi), sementara kondisi normal dan sehat yang baru muncul atau gigi yang tumbuh lagi itu adalah sebuah nikmat baru dari Allah SWT.[1250]

d. Pelaku pengrusakan (al-Mutlif) adalah memang memenuhi syarat-syarat kelayakan dan kepantasan untuk dikenai sanksi tanggungan denda

Maka oleh karena itu, jika ada binatang melakukan pengrusakan terhadap suatu harta, maka pemilik binatang itu tidak terkena tanggungan untuk menggantinya. Karena kerusakan atau kemudharatan yang dilakukan oleh binatang statusnya adalah *jubaar* (sia-sia, tidak ada ganti ruginya). Dalam hal ini, menurut sebagian ulama Malikiyyah, *mumayyiz* bukan termasuk syarat terkena tanggungan denda ganti rugi. Dengan kata lain, menurut sebagian ulama Malikiyyah, jika pelakunya adalah seorang anak kecil, maka ia tetap terkena denda, meskipun ia adalah anak kecil yang belum *mumayyiz*. Hal ini sebagaimana yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu.[1251]

e. Penetapan tanggungan denda harus memiliki faedah, sehingga dimungkinkan bagi pemilik hak untuk bisa mendapatkan haknya

Jika memang penetapan tanggungan denda itu tidak ada faedahnya, dalam artian jika pun hukum pendendaan itu ditetapkan, maka tidak bisa direalisasikan, jika kondisinya seperti itu, maka tidak ada tanggungan denda di dalamnya.

Berdasarkan syarat ini, maka apabila ada seorang Muslim merusakkan harta milik orang *harbi* (musuh)[1252] atau sebaliknya, ada orang *harbi* merusakkan harta milik seorang Muslim di *Daarul Harbi* (negeri musuh), maka pelaku tidak terkena tanggungan untuk menggantinya. Karena hakim masing-masing negeri yang bermusuhan tidak memiliki kewenangan atau kekuasaan untuk merealisasikan keputusan-keputusan hukum terhadap penduduk negeri yang lain. Harta orang *harbi* bagi seorang Muslim, begitu juga sebaliknya harta seorang Muslim bagi orang *harbi* bukanlah harta yang *muhtaram* yang harus dihormati dan dilindungi, akan tetapi statusnya adalah sia-sia.

Oleh karena itu, fuqaha mensyaratkan dalam masalah tanggungan denda, bahwa harta yang harus diganti haruslah harta yang *muhtaram* (yang harus dihormati dan dilindungi).

1250 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 155, 157; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6, hlm. 137; *Al-Lubaab Syarh Al-Kitaab*, juz 3, hlm. 190.

1251 Hal ini juga sebagaimana yang dinyatakan dalam Jurnal Hukum materi nomor 916.

1252 *Al-Harbi* adalah, orang yang negerinya bermusuhan dan berperang dengan kita kaum Muslimin.

Harta orang *harbi* dalam pandangan syara' adalah mubah, sehingga barangsiapa mengambilnya, maka ia tidak dianggap mengghashab dan menyerobot.[1253]

Begitu juga, apabila ada seseorang yang adil merusakkan harta milik kelompok separatis (*al-Baaghii*),[1254] maka ia tidak menanggung untuk menggantinya. Begitu juga sebaliknya, apabila ada orang separatis merusakkan harta milik orang yang adil, maka ia juga tidak terkena tanggungan untuk menggantinya. Alasannya adalah, karena tidak dimungkinkannya untuk menetapkan tanggungan denda ganti tersebut, sebab tidak adanya kewenangan dan kekuasaan.

Dalam kasus tidak adanya ketentuan untuk menanggung denda ganti rugi karena tindakan pengrusakan antara orang adil dengan kelompok separatis ini, selain ulama Hanafiyyah memberikan sebuah syarat atau ketentuan, yaitu dalam kondisi perang (kelompok separatis melancarkan pemberontakan kepada imam).[1255]

Di samping kelima syarat di atas, ulama Syafi'iyyah[1256] menambahkan satu syarat lagi, yaitu pelaku meletakkan dan menetapkan "tangan" atas harta yang dirusakkan. Maka oleh karena itu, seandainya ada seseorang berjalan, lalu ada seekor burung yang berada dalam sangkar yang dalam kondisi terbuka kaget mendengar suara langkah kakinya tanpa disertai unsur kesengajaan untuk mengagetkannya, sehingga burung itu terbang keluar dari sangkarnya, maka ia tidak menanggung untuk menggantinya. Begitu juga, seorang pembeli tidak bertanggung jawab atas kerusakan barang yang dibelinya sebelum adanya *al-Qabdhu* (serah terima).

Syarat-syarat tertetapkannya tanggungan denda ganti rugi karena melakukan suatu tindakan yang menjadi sebab terjadinya kerusakan

Syarat-syaratnya ada tiga sebagaimana yang disebutkan oleh ulama Hanafiyyah.[1257]

1. Tindakan itu mengandung unsur *at-Ta'addii* (pelanggaran)

At-Ta'addii adalah tindakan melampaui yang benar, atau melampaui batasan-batasan yang diperbolehkan oleh syara'. Seperti, seseorang membuat galian sumur di sekitar jalan umum tanpa seizin hakim, atau membuat galian sumur di atas tanah milik orang lain secara aniaya, atau tidak menempuh langkah-langkah antisipatif yang bisa mencegah terjadinya kemudharatan atau kecelakaan meskipun apa yang dilakukannya itu seizin pihak yang berwenang untuk memberi izin. Maka oleh karena itu, apabila ada orang atau binatang terjatuh ke dalam sumur itu, maka orang yang menggali sumur itu harus bertanggung jawab. Contoh lain, ada seseorang menyulut api padahal pada hari itu sedang ada angin kencang, sehingga mengakibatkan ada harta milik orang lain yang rusak (terbakar). Misalnya lagi adalah, membuka tutup sebuah wadah berisikan benda cair, hingga mengakibatkan benda cair itu mengalir tumpah keluar, atau menyobek doku-

1253 *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4, hlm. 111.

1254 Orang yang adil di sini maksudnya adalah lawan kata *al-Baaghii* (separatis) yang bentuk jamaknya adalah *al-Bughaah* (kelompok separatis), yaitu sekelompok orang semisal Khawarij yang memiliki basis kekuatan yang tidak sejalan dengan kaum Muslimin pada umumnya dalam beberapa hukum syariat, karena mereka menta`wili dan memahami beberapa nash agama dengan pemahaman dan interpretasi yang keliru, dan mereka menguasai suatu wilayah dari kawasan negeri Islam, membentuk komunitas tersendiri dan memberlakukan hukum-hukum yang khusus bagi mereka.

1255 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 442, juz 4, hlm. 300; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 277 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 128.

1256 *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4, hlm. 113.

1257 *Jaami' Al-Fushuuliin*, juz 2, hlm. 116, 122, 124; *Majma' ad-Dhamaanaat*, hlm. 223; *Syarh Al-Majallah* karya Syaikh Khalid Al-Atasi, juz 3, hlm. 464, materi nomor 924. Lihat juga, *Al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab, hlm. 190 dan halaman berikutnya; *Al-Furuuq* karya Al-Qarafi, juz 4, hlm. 27, juz 2, hlm. 208; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 278.

men penting sehingga catatan-catatan penting yang ada di dalamnya hilang, atau membuka pintu sangkar burung, lalu burung itu pun terbang keluar menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, atau membawa suatu barang bawaan di jalan, lalu barang itu jatuh dan menimpa sesuatu hingga menyebabkannya rusak. Dalam contoh kasus-kasus di atas, pelaku harus bertanggungjawab, karena kerusakan atau kecelakaan yang terjadi itu adalah akibat tindakannya yang mengandung unsur pelanggaran.

2. Ada unsur kesengajaan atau melakukannya secara sadar

Yaitu pelaku melakukan tindakannya yang menyebabkan terjadinya kerusakan itu dalam keadaan sadar dan sengaja, seperti ia menggunakan jatah pengairan irigasi milik orang lain untuk mengairi lahannya, atau menyumbat aliran air yang menuju ke lahan milik orang lain, hingga menyebabkan tanaman lahan itu mengering, atau menarik baju seseorang sehingga menyebabkan barang bawaannya terjatuh dan rusak, maka pelaku harus bertanggung jawab.

Adapun jika ia melakukannya secara tidak sadar atau tidak sengaja, atau dengan kata lain, seperti ada seseorang datang atau berjalan, lalu ada seekor binatang kaget dan takut lalu lari dan hilang, maka orang itu tidak terkena tanggungan untuk mengganti. Karena ia tidak sengaja, atau dengan ungkapan yang lebih tepat, ia tidak melakukan suatu pelanggaran apa-apa dan tidak melakukan tindakan melampaui batas. Sebenarnya, yang dimaksud dengan *at-Ta'ammud* atau kesengajaan adalah *at-Ta'addii* (pelanggaran, pelampauan batas), baik apakah itu dilakukan secara sadar dan sengaja maupun tidak. Maka oleh karena itu, seandainya ada orang gila meneriaki seekor binatang, lalu binatang itu kaget dan lari ketakutan hingga menyebabkan orang yang menaikinya atau barang bawaan yang ada di atasnya terjatuh lalu rusak, maka orang gila itu menanggungnya, meskipun ia melakukannya tanpa ada maksud untuk mencelakai dan tidak sadar tentang apa yang ia lakukan, akan tetapi apa yang diperbuatnya itu adalah melanggar. Jadi, kaidahnya di sini adalah, "Orang yang melakukan suatu tindakan yang menjadi sebab terjadinya suatu kerusakan atau kecelakaan tidak dituntut untuk bertanggung jawab kecuali jika tindakannya itu mengandung unsur *at-Ta'addii* atau pelanggaran. Sedangkan orang yang melakukan suatu tindakan yang merusak dan mencelakai tetap dituntut untuk bertanggung jawab, meskipun di dalamnya tidak ada unsur pelanggaran atau pelampauan batas."

3. Kerusakan atau kecelakaan yang terjadi menurut kebiasaan yang ada memang sebagai akibat langsung dan pasti dari tindakan yang dilakukan, tanpa ada campur tangan sebab lain

Dengan kata lain, antara sebab (tindakan yang dilakukan) dan akibatnya (kerusakan atau kecelakaan yang terjadi) tidak ditengah-tengahi oleh tindakan orang lain yang seandainya tidak ada tindakan orang lain itu, maka kerusakan dan kecelakaan yang ada tidak akan terjadi. Atau kerusakan dan kecelakaan yang terjadi tidak muncul dari tindakan lain yang dilakukan atas keinginan sendiri yang statusnya adalah sebagai tindakan pengrusakan secara langsung. Jika di antara sebab dan akibat itu ada unsur lain yang statusnya bisa dikatakan sebagai unsur yang merusakkan secara langsung yang dilakukan atas kesadaran dan keinginan sendiri yang seandainya tidak ada unsur lain itu, maka kerusakan dan kecelakaan tidak akan terjadi, maka kerusakan dan kecelakaan itu dinisbatkan kepada unsur lain itu.

Maksudnya, apabila ada dua orang, salah satunya adalah sebagai pelaku pengrusakan secara langsung, sedangkan orang yang satunya lagi adalah pelaku tidak langsung (hanya melakukan suatu perbuatan yang bisa menjadi

sebab terjadinya kerusakan dan kecelakaan), maka apabila perbuatan yang dilakukan pelaku tidak langsung itu biasanya tidak akan menyebabkan terjadinya kerusakan dan kecelakaan yang ada jika seandainya tidak ada pelaku pengrusakan secara langsung itu, maka yang harus dituntut untuk bertanggung jawab adalah pelaku pengrusakan secara langsung saja. Misalnya, si A membuat galian sumur di suatu tempat secara melanggar, lalu datanglah si B ke tempat sumur itu dan menjerembabkan seseorang atau seekor binatang ke dalamnya, maka yang harus bertanggung jawab adalah si B, bukan si A. Namun apabila ada orang atau binatang yang terjerembab dan terjatuh ke dalam sumur itu dengan sendirinya, maka yang harus bertanggung jawab adalah si pembuat sumur yaitu si A.

Namun apabila tindakan yang dilakukan pelaku tidak langsung itu dengan sendirinya memang bisa berakibat terjadinya kerusakan dan kecelakaan, maka mereka berdua sama-sama ikut bertanggung jawab. Seperti si A mencambuk binatang milik si B atas izinnya supaya mau berjalan atau lari dengan cepat, lalu binatang itu meronta-ronta dan menginjak seseorang, maka si A dan si B sama-sama ikut bertanggung jawab. Karena di sini, apa yang dilakukan oleh si A dengan sendirinya memang bisa berakibat terjadinya kecelakaan tersebut, sebagaimana yang sudah pernah kami jelaskan di bagian terdahulu pada kajian seputar *jinayat* (tindak kriminal).

Menurut fuqaha, dalam hal keharusan untuk bertanggung jawab atas kerusakan dan kecelakaan yang terjadi, tidak disyaratkan pelaku harus sudah *mumayyiz* atau sudah baligh dan berakal. Maka karena itu, meskipun pelakunya adalah anak kecil atau orang gila, maka ia tetap harus bertanggung jawab mengganti harta yang dirusakkannya, sebagaimana yang telah kami jelaskan pada kajian tentang definisi *al-Itlaaf*.

Keadaan dharurat atau terpaksa tidak bisa menjadi sebab atau alasan untuk membebaskan pelaku dari tanggung jawab mengganti harta yang dirusakkan. Maka oleh karena itu, barangsiapa dalam kondisi kelaparan misalnya, hingga menyebabkan dirinya terpaksa memakan harta orang lain, maka ia tetap harus menggantinya, meskipun apa yang dilakukannya itu (memakan harta orang lain karena terpaksa) memang diperbolehkan demi untuk menyelamatkan nyawanya. Karena kaidah mengatakan, "Keadaan dharurat atau terpaksa tetap tidak bisa membatalkan dan menggugurkan hak orang lain."

Begitu juga, keadaan tidak tahu bahwa harta yang dirusakkan ternyata adalah harta orang lain, tidak bisa menjadi alasan atau sebab untuk membebaskan diri dari tanggung jawab mengganti harta yang dirusakkan itu. Maka oleh karena itu, keadaan tahu bahwa harta yang dirusakkan adalah harta orang lain, tidak menjadi syarat tertetapkannya tanggung jawab pelaku pengrusakan untuk mengganti. Maka karena itu, barangsiapa merusakkan suatu harta karena ia mengira bahwa itu adalah miliknya, kemudian ternyata harta itu milik orang lain, maka ia harus bertanggung jawab untuk menggantinya. Karena pengrusakan adalah sebuah fakta materil yang keberadaannya atau kejadiannya tidak bergantung pada keadaan tahu bahwa yang dirusakkan adalah harta orang lain. Baik apakah pelaku mengetahui harta itu milik orang lain maupun tidak mengetahuinya, tetap saja harta itu rusak. Hanya saja, apabila pengrusakan itu terjadi dan pelaku mengetahui jika harta yang dirusakkannya itu adalah milik orang lain, maka ia menanggung dua hal, yaitu keharusan untuk mengganti dan berdosa. Namun apabila pelaku tidak mengetahui jika harta yang dirusakkan itu ternyata milik orang lain, maka ia hanya menanggung satu hal saja, yaitu kewajiban untuk mengganti, namun ia tidak terkena dosa.

Karena suatu tindakan tersalah secara syara' tidak berkonsekuensi dosa, berdasarkan sabda Rasulullah saw. *"Sesungguhnya Allah SWT memaafkan umatku demi aku dari tiga perbuatan, yaitu, perbuatan tersalah, lupa, dan perbuatan yang mereka lakukan karena dipaksa."*[1258]

3. TATA CARA ATAU BENTUK PENETAPAN TANGGUNGAN DENDA GANTI RUGI ATAS HARTA YANG DIRUSAKKAN

Kewajiban yang harus ditunaikan dalam kasus pengrusakan harta sama dengan yang berlaku dalam kasus tindakan ghashab, yaitu apabila harta yang dirusakkan adalah masuk kategori harta *mitsli,* maka pelaku harus menanggung untuk menggantinya dengan harta yang sama. Apabila harta yang dirusakkannya itu masuk kategori harta non *mitsli* (yaitu harta *qiimi*), maka pelaku menanggung untuk menggantinya dengan nilai harganya yang disesuaikan dengan nilai harganya pada waktu terjadinya pengrusakan (misalnya, harta yang dirusakkan itu nilai harganya adalah delapan, namun pada saat dirusakkan, nilai harga pasaran harta itu sedang naik menjadi sembilan, maka pelaku harus menggantinya sesuai dengan nilai harga pada saat terjadinya pengrusakan, yaitu sembilan). Karena tindakan pengrusakan adalah sebuah tindakan pelanggaran, dan tanggungan untuk mengganti dalam kasus tindakan pelanggaran adalah dengan barang yang sama. Maka oleh karena itu, selama bisa diganti dengan barang yang sama persis dan identik (sama bentuk dan maknanya), maka harus diganti dengan barang yang sama dan identik tersebut. Namun jika dalam kondisi tidak memungkinkan untuk menggantinya dengan barang yang sama persis dan identik, maka harus diganti dengan sesuatu yang sama dalam hal maknanya, yaitu nilai harganya, sebagaimana yang berlaku dalam kasus pengghashaban.[1259]

MELAWAN DAN MEMBELA DIRI TERHADAP PELAKU KEJAHATAN, HUKUM PERTANGGUNGJAWABAN DALAM TINDAKAN MEMBELA DIRI, BENTUK DAN PROSEDUR PEMBELAAN DIRI YANG SAH

A. PENSYARIATAN MEMBELA DIRI, TAHAPAN-TAHAPANNYA DAN HUKUMNYA

Apabila ada seseorang melakukan tindak kejahatan terhadap jiwa, harta atau kehormatan orang lain, atau ia melakukan tindak kekerasan kepada orang lain karena ingin merampas hartanya atau ingin mencelakai jiwanya secara aniaya, atau ia ingin memperkosa seorang perempuan, atau ada seseorang yang diserang oleh seekor binatang, maka pihak korban bisa melakukan perlawanan dan pembelaan diri sesuai dengan kadar atau batas-batas yang semestinya dan proporsional. Begitu juga, orang lain boleh membantu dan menolong orang yang menjadi korban suatu kejahatan. Seandainya ada penyamun menghadang suatu kafilah dagang, maka orang lain boleh memberi pertolongan dan bantuan kepada kafilah tersebut dalam melawan penyamun atau pencuri tersebut.

Tahapan-tahapan dalam melakukan pembelaan diri dan perlawanan terhadap suatu kejahatan adalah pertama-tama dengan melaku-

1258 Ini adalah hadits hasan yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah, Al-Baihaqi dan yang lainnya dari hadits Abdullah Ibnu Abbas r.a..

1259 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 168; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah,* hlm. 332; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2, hlm. 284; *Ghaayatul Muntahaa,* juz 2, hlm. 246. Akan tetapi, apabila barang yang dighashab rusak dan barang itu termasuk kategori harta *mitsli,* namun barang yang sama dan identik dengannya tidak bisa didapatkan, maka menurut ulama Hanabilah, pelaku berkewajiban menggantinya dengan nilai harganya yang disesuaikan dengan nilai harganya pada saat barang itu tidak bisa didapatkan. Lihat, *Al-Mughnii,* juz 5, hlm. 258.

kan langkah perlawanan yang paling ringan lebih dahulu (cara-cara persuasif) jika memang itu dimungkinkan, kemudian jika tidak berhasil, baru mengambil langkah yang lebih tegas, begitu seterusnya. Maka oleh karena itu, selama perlawanan dan pembelaan diri sudah cukup dengan kata-kata dan teriakan minta tolong, maka tidak boleh dengan menggunakan cara-cara kekerasan. Jika pembelaan diri dan perlawanan sudah cukup dengan pukulan tangan, maka tidak boleh menggunakan cambuk. Jika pembelaan diri dan perlawanan sudah cukup dengan pukulan cambuk, maka tidak boleh menggunakan tongkat. Jika pembelaan diri dan perlawanan sudah cukup dengan melukai anggota tubuh pelaku, maka tidak boleh sampai membunuhnya. Namun apabila pembelaan diri dan perlawanan tidak bisa dilakukan kecuali terpaksa harus sampai membunuh pelaku, maka pihak yang membela diri diperbolehkan untuk membunuh pelaku kejahatan yang mengancamnya. Karena hal itu termasuk salah satu cara yang terpaksa dilakukan dalam rangka membela diri. Maka oleh karena itu, barangsiapa berada di bawah ancaman senjata tajam, maka ia boleh membunuh pelakunya, karena dalam kondisi seperti itu, ia tidak bisa membela dan menyelamatkan dirinya kecuali harus dengan membunuh si pelaku. Sebab jika seandainya ia berteriak minta tolong, tentunya si pelaku akan membunuhnya terlebih dahulu sebelum bantuan dan pertolongan datang. Karena dampak bahaya senjata tajam adalah sangat cepat.

Kesimpulannya adalah, bahwa jika pihak yang melakukan pembelaan diri tahu bahwa orang yang melakukan kejahatan kepadanya sudah takut dengan teriakan atau pukulan tanpa menggunakan senjata tajam, maka itulah yang harus dilakukannya. Namun jika tidak, maka ia boleh melawannya dengan menggunakan senjata tajam. Karena membunuh atau melakukan perlawanan dan pembelaan diri dengan senjata terhadap pelaku kejahatan, adalah diperbolehkan jika memang dalam keadaan terpaksa, sebagai pengecualian dari kaidah atau prinsip, "Bahaya atau kemudharatan tidak boleh dihilangkan dengan kemudharat an yang lain." Selama kondisi yang ada masih memungkinkan untuk mengambil langkah yang lebih ringan, maka tidak ada alasan untuk mengambil langkah yang lebih berat. Dan sudah diketahui bersama bahwa, "keadaan darurat atau terpaksa disesuaikan dengan kadarnya." Bahkan, jika memang pihak korban masih memungkinkan untuk menyelamatkan dirinya dengan cara lari atau berlindung, maka ia harus melakukan cara itu, sebagaimana yang dijelaskan oleh ulama Syafi'iyyah, ulama Malikiyyah dan menurut sebuah versi pendapat ulama Hanabilah, dan ia tidak boleh melawan pelaku dengan cara-cara kekerasan. Karena pihak korban diperintahkan untuk menyelamatkan dirinya dengan cara yang lebih ringan. Dan karena melarikan diri atau semacam itu adalah cara yang lebih ringan dan memang ia bisa menyelamatkan dirinya dengan cara itu, maka ia tidak boleh mengambil tindakan atau langkah yang lebih berat.[1260] Al-Iz Ibnu Abdis Salam berkata, "Apabila pelaku kejahatan mengurungkan niatnya dari melakukan aksi kejahatannya, maka haram memerangi dan membunuh mereka."[1261]

Dalil-dalil yang menunjukkan pensyariatan melakukan pembelaan diri banyak ditemukan dalam Al-Qur`an, hadits dan didukung oleh alasan-alasan logis dan akal sehat.

Di antara dalil dari Al-Qur`an adalah,

1260 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 93; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 3, hlm. 197; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 4, hlm. 357; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 319; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 196-197; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 329-331.

1261 *Qawaa'idul Ahkaam*, juz 1, hlm. 195.

"Oleh sebab itu barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah ia, seimbang dengan serangannya terhadapmu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah, bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa."[1262]

Perintah bertakwa dalam ayat ini menunjukkan keharusan untuk mematuhi prinsip keseimbangan dan kesepadanan dalam melakukan pembalasan, atau prinsip gradual dalam mengambil tindakan pembelaan diri, yaitu mengambil cara yang lebih ringan terlebih dahulu, kemudian jika tidak memungkinkan, baru mengambil cara yang lebih berat begitu seterusnya.

Di antara dalil dari hadits adalah,

"Barangsiapa terbunuh dalam rangka membela agama dan keyakinannya, maka ia adalah syahid. Barangsiapa terbunuh dalam rangka membela jiwanya (nyawanya), maka ia adalah syahid. Barangsiapa terbunuh dalam rangka membela dan mempertahankan hartanya, maka ia adalah syahid. Barangsiapa terbunuh dalam rangka membela dan menyelamatkan keluarganya, maka ia adalah syahid."[1263]

Hadits ini menunjukkan bolehnya melakukan pembelaan diri dalam rangka menyelamatkan dan mempertahankan agama, nyawa, harta dan kehormatan. Karena Rasulullah saw. menjelaskan bahwa orang yang terbunuh karena membela diri dalam rangka menyelamatkan dan mempertahankan hal-hal tersebut adalah syahid, maka ini menunjukkan bahwa ia boleh melakukan perlawanan dan pembelaan diri, meskipun hal itu memaksa dirinya harus mengambil cara-cara kekerasan.

Adapun tentang bolehnya membantu dan menolong korban kejahatan, maka landasannya adalah kewajiban menjaga dan melindungi hal-hal yang harus dihormati dan dilindungi berupa jiwa atau harta. Karena seandainya tidak ada sikap saling menolong dan melindungi, maka tentunya akan banyak harta dan nyawa yang melayang. Karena misalnya ada seseorang yang akan dirampok dan tidak ada orang lain yang menolong dan membantunya, maka para perampok tentunya akan ketagihan untuk terus merampok orang-orang satu persatu. Begitu juga halnya dengan para pelaku kejahatan lainnya. Rasulullah saw. sendiri telah bersabda, *"Tolonglah saudaramu, baik yang melakukan kezaliman ataupun yang menjadi korban kezaliman."* Lalu ditanyakan kepada beliau, "Bagaimana kami menolong saudara kami yang melakukan kezaliman?" Rasulullah saw. bersabda, *"Kamu mencegah dan menghalang-halanginya dari melakukan kezalimannya, itulah cara menolong saudaramu yang melakukan kezaliman."*[1264]

Rasulullah saw. juga bersabda, *"Barangsiapa mengetahui ada seorang Mukmin dihinakan, namun ia tidak menolongnya, padahal ia mampu untuk menolongnya, maka kelak di hari kiamat, Allah SWT akan menghinakan dirinya di hadapan para makhluk."*[1265]

Dalam sebuah hadits disebutkan, *"Sesungguhnya kaum Mukminin saling membantu dalam menghadapi para pembuat fitnah."*[1266]

1262 Al-Baqarah: 194.

1263 HR. at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud dan Ibnu Majah dari Sa'id Ibnu Zaid r.a.. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh At-Tirmidzi. Lihat, *Subulus Salaam*, juz 4, hlm. 40.

1264 HR. Ahmad, Al-Bukhari dan At-Tirmidzi dari Anas Ibnu Malik r.a.

1265 HR. Ahmad dari Sahl Ibnu Hunaif r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, 5, hlm. 327.

1266 HR. Abu Dawud dengan redaksi, *"Seorang Muslim dengan seorang Muslim lainnya adalah bersaudara, mereka sama-sama berbagi dalam menggunakan dan memanfaatakn air dan pohon, serta saling tolong menolong dalam melawan al-Futtaan, (yakni setan, dengan huruf fa` dibaca dhammah, bentuk jamak dari kata al-Faatin)."*

HUKUM MELAKUKAN PEMBELAAN DIRI YANG SAH

Hukumnya adalah boleh, maka tindakan-tindakan pembelaan diri adalah boleh berdasarkan kesepakatan fuqaha.[1267] Sehingga oleh karenanya, korban yang melakukan pembelaan diri tidak dituntut untuk mempertanggungjawabkan tindakan pembelaan yang dilakukannya, baik dari aspek perdata maupun pidana, kecuali jika tindakan pembelaan yang dilakukannya melampaui batas-batas yang sewajarnya dan diperbolehkan. Apabila tindakan pembelaan diri yang dilakukannya melebihi batas-batas yang sewajarnya dan diperbolehkan, maka tindakannya itu berubah menjadi tindakan kriminal yang harus ia pertanggungjawabkan, bahkan ia bisa sampai terkena hukuman qishash (bentuk hukuman yang sama dengan kejahatan yang dilakukan).

Pihak yang melakukan pembelaan diri tidak boleh sampai dengan cara membunuh pelaku kejahatan, kecuali jika memang terbukti bahwa pelaku kejahatan tidak bisa tercegah dari melakukan aksi kejahatannya kecuali harus dengan melawannya dengan membunuhnya. Seperti para saksi mata melihat bahwa pelaku kejahatan menghampiri dan menyerang korban sambil menghunus senjata tajam, lalu korban pun melawannya dan berhasil membunuhnya. Hanya sekedar pengakuan korban bahwa pelaku kejahatan menyerang rumahnya dan ia tidak bisa membela diri dan melawannya kecuali dengan cara-cara kekerasaan dan membunuh pelaku, adalah tidak diterima. Begitu juga, tidak bisa diterima kesaksian para saksi yang menyatakan bahwa mereka memang melihat pelaku kejahatan masuk ke dalam rumah, namun mereka tidak menyinggung apakah pelaku membawa senjata ataukah tidak. Menurut ulama Malikiyyah, apabila memang tidak ada seorang saksi pun yang melihat dan mengetahui kronologi kejadian yang sebenarnya, maka pengakuan korban yang melakukan pembelaan diri diterima disertai dengan sumpahnya.[1268]

B. SYARAT-SYARAT PERLAWANAN DAN PEMBELAAN DIRI TERHADAP PELAKU KEJAHATAN

Melakukan perlawanan dan pembelaan diri terhadap pelaku kejahatan boleh dilakukan dengan empat syarat seperti berikut,[1269]

1. Menurut jumhur fuqaha, di sana harus ada tindakan pelanggaran. Sedangkan menurut ulama Hanafiyyah, tindakan pelanggaran itu harus berupa tindak kriminal (*jariimah*) yang ada ancaman hukumannya. Berdasarkan hal ini, maka hak mendidik dan mendisiplinkan yang dilakukan oleh orang tua, suami atau guru, juga apa yang dilakukan oleh pelaksana hukuman (eksekutor) terhadap pihak yang dihukum, semua itu tidak dianggap sebagai pelanggaran. Menurut ulama Hanafiyyah, tindakan pelanggaran yang dilakukan oleh anak kecil, orang gila, atau binatang tidak dianggap sebagai tindak kejahatan (*jariimah*).

   Apabila ada seseorang membunuh seekor unta yang menyerangnya misalnya, maka menurut ulama Hanafiyyah, bagaimana pun ia harus menanggung untuk mengganti nilai harganya. Karena bagaimanapun juga, pelaku pengrusakan terhadap harta harus menanggung untuk menggantinya, meskipun pengrusakan itu

---

1267 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 93; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar,* juz 3, hlm. 197; *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 4, hlm. 357; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2, hlm. 319; *Mughnil Muhtaaj,* juz 4, hlm. 196-197; *Al-Mughnii,* juz 8, hlm. 329-331; *Nazhariyyah adh-Dharuurah asy-Syar'iyyah,* karya Prof. Dr. Wahbah Az-Zuhaili, hlm. 140-142.

1268 *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 357; *Al-Mughnii,* juz 8, hlm. 333.

1269 Lihat uraiannya pada kitab, *At-Tasyrii' Al-Jinaa'i al-Islaami* karya Abdul Qadir Audah, juz 1, hlm. 278 dan halaman berikutnya.

dilakukan dalam situasi terpaksa. Kaidah atau prinsip mereka adalah, "Kondisi terpaksa tidak bisa membatalkan dan menggugurkan hak orang lain." Juga, "Kecelakaan dan kerusakan yang diakibatkan oleh binatang statusnya adalah sia-sia (pemilik binatang tidak terkena tanggungan untuk menggantinya)."

Sementara itu, jumhur fuqaha selain ulama Hanafiyyah mengatakan, pihak yang melakukan pembelaan diri tidak terkena tuntutan pertanggungjawaban dan denda ganti rugi apa-apa, apabila ia tidak bisa menolak kejahatan dan menghentikan amukan binatang yang menyerangnya itu kecuali harus dengan menggunakan cara-cara kekerasan dan membunuhnya. Karena dengan begitu, berarti ia membunuhnya dalam rangka melakukan pembelaan diri yang diperbolehkan dan untuk menolak amukan binatang tersebut, juga diqiyaskan dengan bolehnya seseorang membunuh pelaku kejahatan yang menyerangnya, dan tentunya kehormatan jiwa dan nyawa lebih besar dan lebih mahal daripada kehormatan harta. Maka oleh karena itu, jika seseorang diperbolehkan membunuh orang yang melakukan kejahatan dan penyerangan terhadapnya, maka secara prioritas, jika yang menyerangnya itu adalah unta misalnya, maka tentunya ia juga boleh membunuhnya. Juga diqiyaskan kepada hukum boleh membunuh binatang buruan tanah haram apabila binatang itu mengamuk dan melakukan penyerangan kepada orang. Hal ini berbeda dengan kondisi orang yang terpaksa memakan harta orang lain karena kelaparan, karena ia bukan merusakkan dan menyia-nyiakan makanan tersebut, juga ia tidak melakukan sesuatu yang menghilangkan kehormatan makanan tersebut.[1270] Pendapat jumhur fuqaha selain ulama Hanafiyyah dalam masalah penyerangan yang dilakukan oleh binatang, anak kecil dan orang gila ini adalah pendapat yang masuk akal dan lebih bisa diterima.

2. Pelanggaran dan kejahatan yang ada sifatnya seketika, dalam artian memang benar-benar terjadi, bukan kejahatan yang ditangguhkan dan bukan baru dalam bentuk ancaman belaka.
3. Pelanggaran dan kejahatan yang ada tidak bisa ditolak dengan menggunakan cara-cara yang lain. Jika kondisi yang ada masih memungkinkan bagi korban untuk menolak kejahatan yang ada dengan cara-cara lain, seperti berteriak minta tolong, meminta bantuan orang lain atau petugas keamanan misalnya, namun ia tidak melakukannya, maka ia dianggap melakukan pelanggaran.
4. Pelanggaran dan kejahatan yang ada ditolak dengan cara-cara yang proporsional sebagaimana semestinya dan sewajarnya, yaitu menggunakan cara yang paling ringan terlebih dahulu, jika tetap tidak bisa, maka baru menggunakan cara yang lebih berat begitu seterusnya, sebagaimana yang telah kami jelaskan pada bagian terdahulu.

C. APAKAH MELAWAN DAN MEMBELA DIRI TERHADAP PELAKU KEJAHATAN ADALAH HANYA SEBATAS SEBUAH HAK YANG HUKUMNYA BOLEH, ATAUKAH SEBUAH KEWAJIBAN DAN KEHARUSAN?

Mengkaji tema ini menghendaki pembahasan macam-macam perlawanan dan pembelaan diri yang sah secara tersendiri.

1270 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 273; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2, hlm. 319; *Al-Mughnii,* juz 8, hlm. 328 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab,* juz 2, hlm. 225; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4, hlm. 143; *Haasyiyah Ad-Dasuqi 'alaa Asy-Syarhil Kabiir,* juz 4, hlm. 357.

1. HUKUM MELAWAN DAN MEMBELA DIRI UNTUK MEMPERTAHANKAN KESELAMATAN JIWA

Apabila seseorang diserang dengan tujuan untuk dibunuh atau dicelakai salah satu anggota tubuhnya, baik apakah yang menyerangnya itu adalah manusia atau binatang, maka menurut Imam Abu Hanifah, ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah,[1271] orang tersebut wajib membela diri. Hanya saja, ulama Syafi'iyyah mensyaratkan, hukum wajib membela diri di sini adalah jika yang menyerang adalah orang kafir atau binatang. Karena menyerah dan pasrah kepada orang kafir adalah sebuah bentuk kehinaan dalam agama, sedangkan binatang disembelih untuk mempertahankan hidup manusia.

Adapun apabila yang menyerang itu adalah seorang Muslim, maka berdasarkan pendapat yang *azhhar* menurut ulama Syafi'iyyah, korban boleh mengambil sikap pasrah dan tidak melakukan perlawanan, bahkan itu disunnahkan, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, *"Jadilah kamu seperti salah satu dari dua putra Adam yang baik,"* yakni Qabil dan Habil. Sikap ini juga dikenal banyak diambil oleh para sahabat, dan tidak ada seorang pun yang mengingkarinya. Ulama Syafi'iyyah menambahkan, bahwa hukum wajib tidaknya melawan dan membela diri untuk mempertahankan keselamatan jiwa, juga berlaku dalam masalah menolong dan menyelamatkan orang lain dari kejahatan yang mengancam keselamatan jiwanya.

Sementara itu, ulama Malikiyyah menambahkan, bahwa hukum wajibnya melakukan perlawanan dan pembelaan diri di sini hendaknya didahului dengan semacam pemberian peringatan atau langkah-langkah persuasif terlebih dahulu kepada pelaku, jika memang itu dimungkinkan, seperti berkata kepadanya, "Aku mengingatkanmu kepada Allah, sungguh, jika kamu tidak membiarkan diriku dan tidak mengurungkan niat jahatmu kepadamu itu, maka aku akan melawanmu," atau bentuk-bentuk peringatan yang lainnya. Apabila pelaku tetap menyerang, atau situasi yang ada tidak memungkinkan untuk memberi peringatan terlebih dahulu, maka korban boleh melakukan perlawanan terhadap pelaku.

Dalil yang dijadikan landasan oleh ulama yang berpendapat wajibnya melakukan perlawanan dan pembelaan diri untuk mempertahankan dan menyelamatkan jiwa adalah, ayat,

"dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan."[1272]

"Tapi kalau yang satu melanggar dan melakukan tindakan aniaya terhadap yang lain, maka hendaklah yang melanggar dan melakukan aniaya itu kamu perangi sampai ia kembali pada perintah Allah."[1273]

"Oleh sebab itu barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah ia, seimbang dengan serangannya terhadapmu."[1274]

"Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa."[1275]

1271 *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6, hlm. 110; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 93; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 8, hlm. 269; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 2, hlm. 197, juz 5, hlm. 387; *Al-Fataawaa Al-Hindiyyah*, juz 6, hlm. 7, 51; *Mawaahib Al-Jaliil* karya Al-Haththab, juz 6, hlm. 323; *Asy-Syarhul Kabiir wa Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 357; *Al-Muntaqaa 'ala Al-Muwaththa'*, juz 6, hlm. 61; *Tanwwiir Al-Hawaalik Syarh Al-Muwaththa'*, juz 2, hlm. 220; *Al-Furuuq*, juz 4, hlm. 185; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 21, 195; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 225.

1272 Al-Baqarah: 195.

1273 Al-Hujuraat: 9.

1274 Al-Baqarah: 194.

1275 Asy-Syuuaraa: 40.

Juga karena seseorang wajib menjaga dan menyelamatkan jiwanya dengan memakan apa yang bisa ia dapatkan ketika dirinya dalam kondisi kelaparan, maka begitu juga, ia wajib untuk menyelamatkan jiwanya dengan melakukan perlawanan dan pembelaan diri apabila ada yang menyerangnya.

Sementara itu, ulama Hanabilah[1276] berpendapat—dan pendapat mereka ini sesuai dengan Sunnah—bahwa hukum membela diri dan melawan untuk menyelamatkan jiwa ketika ada yang menyerangnya adalah boleh, bukan wajib. Baik apakah yang menyerang itu anak kecil, orang dewasa maupun orang gila. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw. yang menjelaskan tentang sikap yang diambil ketika terjadi fitnah atau konflik horisontal, *"Duduklah kamu dirumahmu, dan apabila kamu takut melihat kilauan pedang, maka tutuplah wajahmu."* Dalam sebuah hadits disebutkan, *"Akan terjadi banyak fitnah, dan jika itu terjadi, maka jadilah kamu hamba yang dibunuh, jangan menjadi hamba yang membunuh."*[1277]

Ada riwayat shahih yang menyatakan, bahwa Utsman Ibnu Affan r.a. melarang para budaknya untuk menolong dan membelanya, yang waktu itu jumlah mereka ada empat ratus orang. Utsman Ibnu Affan r.a. berkata kepada mereka, "Barangsiapa di antara kamu sekalian yang mau meletakkan senjatanya, maka ia merdeka."

Ulama Hanabilah mengatakan, masalah perlawanan dan pembelaan diri ketika dalam kondisi diserang ini berbeda dengan kasus orang yang dalam kondisi kelaparan yang ia wajib makan apa yang bisa ia dapatkan. Dalam kasus kondisi kelaparan, orang yang bersangkutan memang wajib makan apa yang bisa ia dapatkan untuk menyelamatkan jiwanya, sebab masalahnya sama sekali tidak menyangkut nyawa siapa pun selain dirinya. Sedangkan dalam kasus seseorang diserang, maka masalahnya menyangkut nyawa orang lain, yaitu pelaku penyerangan. Jika korban tidak melawan dan ia dibunuh, maka ia mendapatkan status syahid dan ia juga berarti membiarkan nyawa orang lain (yaitu pelaku) tetap selamat.

D. PERTANGGUNGJAWABAN DALAM TINDAKAN MEMBELA DIRI

Fuqaha sepakat[1278] bahwa korban atau orang yang melakukan perlawanan dan pembelaan diri (*al-Mu'tadaa 'alaih, al-Mudaafi', al-Mashuul 'alaih*) apabila ia terpaksa membunuh pelaku penyerangan (*ash-Shaa'il*), maka ia tidak terkena tuntutan hukuman atau pertanggungjawaban apa pun, baik dari aspek perdata maupun pidana, sehingga ia tidak terkena kewajiban membayar diyat, juga tidak bisa dikenai hukuman qishash. Hal ini berdasarkan hadits, *"Barangsiapa menghunus pedangnya, lalu ia gunakan untuk menyerang orang lain, maka darahnya sia-sia (jika ia mati terbunuh, maka ia mati konyol, maksudnya ketika orang yang diserangnya itu melawan dan membela diri dan berhasil membunuhnya, maka ia tidak terkena tuntutan hukum apa-apa, tidak wajib membayar diyat dan tidak bisa dikenai hukum qishash)."*[1279] Juga karena pelaku penyerangan berarti dirinya adalah orang yang melakukan

1276 *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 329 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 143.

1277 HR. Ibnu Abi Khaitsamah dan Ad-Daraquthni dari Abdullah Ibnu Khabab Al-Aratt r.a. Hadits serupa juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Khalid Ibnu Urfuthah r.a.

1278 *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 6, hlm. 110; *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 93; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 8, hlm. 269; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 2, hlm. 197, juz 5, hlm. 387; *Al-Fataawaa Al-Hindiyyah*, juz 6, hlm. 7, 51; *Mawaahib Al-Jaliil* karya Al-Haththab, juz 6, hlm. 323; *Asy-Syarhul Kabiir wa Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 357; *Al-Muntaqaa 'ala Al-Muwaththa'*, juz 6, hlm. 61; *Tanwwiir Al-Hawaalik Syarh Al-Muwaththa'*, juz 2, hlm. 220; *Al-Furuuq*, juz 4, hlm. 185; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 21, 195; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 225.

1279 HR. An-Nasa'i, Ishaq Ibnu Rahawaih dan Ath-Thabrani dari Abdullah Ibnuz Zubair r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 347.

kezaliman dan kejahatan, sementara orang yang diserang melakukan kewajiban untuk membela diri dan menyelamatkan dirinya dari kejelekan dan kejahatan.[1280]

Hanya saja, ulama Hanafiyyah membuat pengecualian, yaitu, jika pelaku penyerangan (*ash-Shaa'il*) adalah anak kecil, orang gila, atau binatang, lalu orang yang diserang (*al-Mashuul 'alaih*) melakukan pembelaan diri dan terpaksa membunuh pelaku yang menyerangnya, maka ia dikenai tuntutan perdata saja. Maka oleh karena itu, dirinya tidak terkena tuntutan hukuman qishahsh, akan tetapi hanya terkena tuntutan untuk membayar diyat jika pelaku penyerangan yang dibunuhnya adalah anak kecil atau orang gila, sedangkan jika binatang, maka ia terkena tuntutan untuk membayar denda ganti rugi senilai binatang yang dibunuhnya itu, sebagaimana yang telah kami jelaskan pada bagian terdahulu.

Diriwayatkan dari Abu Yusuf, bahwa *al-Mashuul 'alaih* dituntut pertanggungjawabannya secara perdata jika pelaku penyerangan (*ash-Shaa'il*) yang ia bunuh itu adalah binatang, yaitu membayar denda ganti rugi senilai binatang tersebut. Sedangkan jika anak kecil atau orang gila, maka ia tidak terkena tuntutan diyat.

Dalil ulama Hanafiyyah berkenaan dengan binatang adalah hadits, *"Pengrusakan yang dilakukan oleh binatang adalah sia-sia."*[1281] Adapun anak kecil dan orang gila, maka karena tindakan pelanggaran yang dilakukannya tidak dikategorikan sebagai kejahatan atau kriminal, sehingga tidak bisa menggugurkan status jiwanya yang harus dilindungi dan dihormati. Sehingga karena itu, di sini tidak terpenuhi salah satu syarat bolehnya melakukan perlawanan dan pembelaan diri menurut mereka, yaitu di sana harus ada tindakan pelanggaran dan penyerangan, sebagaimana yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu. Juga karena perlawanan dan pembelaan diri diberlakukan untuk menolak kejahatan atau tindak kriminal, sementara di sini tidak ditemukan adanya tindak kriminal. Sebab sebagaimana yang telah dijelaskan, tindakan pelanggaran atau kejahatan yang dilakukan oleh anak kecil atau orang gila tidak bisa disebut sebagai tindak kriminal.

Sementara itu, Abu Yusuf berpendapat, bahwa tindak pelanggaran yang dilakukan oleh anak kecil atau orang gila tetap dikategorikan sebagai tindak kriminal. Buktinya, apabila anak kecil atau orang gila melakukan pengrusakan terhadap suatu harta milik orang lain, maka ia terkena tanggungan untuk menggantinya. Hanya saja, mereka berdua memang tidak terkena tuntutan hukuman dan tidak berdosa, karena mereka berdua tidak paham dan tidak mengerti. Adapun tindakan pelanggaran atau kejahatan yang dilakukan binatang, maka itu tidak dianggap sebagai kriminal, dan juga pemilik binatang tidak terkena tuntutan untuk mengganti harta yang dirusakkan oleh binatang miliknya itu. Karena perusakan yang dilakukan oleh binatang adalah sia-sia. Sementara syarat bolehnya melakukan pembelaan diri dan perlawanan adalah jika memang ada unsur tindak kriminal, sementara di sini tidak ditemukan adanya tindak kriminal, karena pelaku penyerangannya adalah binatang, dan perusakan atau pelanggaran yang dilakukan oleh binatang tidak dikategorikan sebagai tindak kriminal.

Kesimpulannya adalah, Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa apabila *ash-Shaa'il* yang dibunuh oleh *al-Mashuul 'alaih* adalah anak kecil, orang gila atau binatang, maka *al-*

1280 Ulama Hanafiyyah mengatakan, barangsiapa menghunus senjata tajam dan mengacungkannya ke arah seseorang, baik pada siang hari maupun malam hari, atau menghunus tongkat dan mengacungkannya ke arah seseorang pada malam hari di suatu perkampungan atau pada siang hari di suatu jalan sepi, lalu orang yang diacungi senjata itu melawan dan membunuhnya secara sengaja, maka tidak ada tuntutan apa-apa terhadap dirinya. Lihat, *Majma' Adh-Dhamaanaat*, hlm. 166.

1281 HR. *Al-Jamaa'ah* dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 234.

Mashuul 'alaih terkena tuntutan untuk membayar diyat atau denda ganti rugi. Karena, Imam Abu Hanifah melihat, bahwa *al-Mashuul 'alaih* melakukan apa yang dilakukannya itu bukan sebagai bentuk perwujudan pembelaan diri, karena tidak ditemukan adanya unsur pelanggaran atau kejahatan kriminal, karena kejahatan yang dilakukan anak kecil, orang gila atau binatang tidak bisa dikategorikan sebagai kriminal, maka oleh karena itu, apa yang ia lakukan itu adalah karena atas dasar kondisi darurat atau terpaksa, sehingga ia tetap terkena tuntutan pertanggungjawaban secara perdata, yaitu membayar diyat atau ganti rugi. Sedangkan Abu Yusuf berpendapat sama dengan pendapat selain ulama Hanafiyyah jika *ash-Shaa'il* adalah anak kecil atau orang gila, yaitu apa yang dilakukan oleh *al-Mashuul 'alaih* adalah sebagai bentuk perwujudan pembelaan diri, sehingga ia tidak terkena tuntutan pertanggungjawaban apa-apa. Adapun jika *ash-Shaa'il* adalah binatang, maka Abu Yusuf berpendapat sama dengan pendapat ulama Hanafiyyah yang lain, yaitu apa yang dilakukan oleh *al-Mashuul 'alaih* bukan sebagai bentuk perwujudan pembelaan diri, akan tetapi apa yang ia lakukan itu adalah atas dasar kondisi darurat atau terpaksa, sehingga ia tetap terkena tuntutan untuk membayar denda ganti rugi senilai binatang itu ketika ia membunuhnya.

Adapun jumhur fuqaha, maka mereka melihat apa yang dilakukan oleh *al-Mashuul 'alaih* itu dalam kasus-kasus di atas (yaitu jika *ash-Shaa'il* adalah anak kecil, orang gila atau binatang) tetap sebagai bentuk perwujudan pembelaan diri, sehingga ia tidak terkena tuntutan apa pun, baik secara perdata maupun pidana. Karena di antara kewajiban seseorang adalah membela diri dan hartanya dari setiap bentuk kejahatan dan kriminal. Tindakan kejahatan atau kriminal itu sendiri memang bukan yang menjadikan darah *ash-Shaa'il* halal, akan tetapi tindakan kejahatan itu mengharuskan atau memperbolehkan *al-Mashuul 'alaih* untuk membela diri dan menolak kejahatan tersebut. Jadi, adanya tuntutan untuk menolak kejahatan itulah yang menghalalkan darah *ash-Shaa'il*, bukan tindak kejahatan itu sendiri. Maka oleh karena itu, di sini tidak disyaratkan tindak kejahatan tersebut harus terkategorikan tindak pidana atau kriminal yang ada sanksi hukumnya.

Ulama Hanabilah[1282] berpendapat, bahwa barangsiapa melakukan perlawanan dan pembelaan diri terhadap pelaku penyerangan (*ash-Shaa'il*) untuk mempertahankan keselamatan jiwanya, atau anaknya, isterinya, atau kerabat mahramnya seperti saudara perempuan dan bibi, dan dalam pembelaan itu, dirinya terpaksa sampai membunuh pelaku, maka ia tidak terkena tuntutan pertanggungjawaban apa-apa. Namun apabila perlawanan itu dilakukannya untuk menolong dan menyelamatkan orang lain, maka ia terkena tuntutan pertanggungjawaban.

1. HUKUM ORANG YANG MENGGIGIT

Seandainya ada seseorang sebut saja si A menggigit tangan si B, lalu si B menarik tangannya hingga menyebabkan ada gigi si A yang rompal, maka si B tidak terkena tuntutan pertanggungjawaban apa-apa, yakni ia tidak dikenai sanksi membayar diyat menurut selain ulama Malikiyyah. Hal ini berdasarkan hadits Imran Ibnu Hushain r.a.,

"Bahwasanya ada seorang laki-laki menggigit tangan laki-laki lain, lalu laki-laki itu mencabut tangannya dari mulut laki-laki yang menggigitnya itu, lantas rontok dan rompallah gigi serinya. Lalu mereka mengadukan kejadian itu kepada Rasulullah saw. lalu beliau

1282 *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 143.

bersabda, *"Salah seorang di antara kamu menggigit tangan saudaranya seperti gigitan binatang jantan, tidak ada diyat bagimu."*[1283]

Juga berdasarkan hadits Ya'la Ibnu Umayyah, ia berkata,

"Saya mempunyai seorang pekerja, lalu ia bertengkar dengan seseorang, lantas salah seorang dari mereka berdua menggigit jari lawannya. Lalu orang yang digigit mencabut jarinya sehingga menyebabkan gigi seri si penggigit itu rompal dan rontok. Lantas ia pergi menghadap Rasulullah saw. lalu beliau tidak menetapkan apa-apa untuk gigi serinya yang rompal itu dan beliau bersabda, *"Apakah ia membiarkan tangannya di dalam mulutmu dan kamu menggigitnya sebagaimana binatang jantan menggigit?!"*[1284]

Sementara itu, ulama Malikiyyah berpendapat, bahwa dalam kasus seperti di atas, si pemilik tangan berkeharusan membayar diyat gigi yang rompal itu. Hal ini berdasarkan hadits, *"Diyat gigi adalah lima ekor unta."*[1285] Akan tetapi, Yahya Ibnu Ya'mur dan Ibnu Bathal mengatakan, seandainya hadits Imran Ibnu Hushain r.a. dan Ya'la Ibnu Umayyah r.a. di atas sampai kepada Imam Malik, tentulah ia tidak akan berpendapat seperti ini.[1286]

2. HUKUM MEMBELA DIRI DEMI MEMPERTAHANKAN KEHORMATAN

Apabila ada seseorang ingin menodai (memperkosa) kehormatan seorang perempuan, maka berdasarkan kesepakatan fuqaha,[1287] si perempuan itu wajib membela diri jika memang mampu. Karena membiarkan orang lain menodai dirinya adalah haram, dan tindakan tidak melawan ketika ada orang yang ingin menodai dirinya, maka itu berarti sama saja dirinya membiarkan si pelaku menodai dirinya. Seandainya si perempuan terpaksa harus membunuh si pelaku, maka itu boleh ia lakukan dan darah si pelaku statusnya sia-sia, jika memang ia tidak bisa mempertahankan kehormatannya kecuali harus dengan cara membunuh si pelaku.

Begitu juga, jika ada seseorang melihat ada seorang perempuan hendak dinodai kehormatannya, maka ia wajib menolongnya meskipun sampai harus membunuh si pelaku sekalipun, jika memang ia mampu untuk memberikan pertolongan itu dan tidak menyebabkan keselamatan dirinya terancam. Karena kehormatan adalah termasuk di antara *hurumaatillaah* (apa-apa yang terhormat di sisi Allah SWT) di muka bumi, dan sama sekali tidak boleh dilanggar, baik itu adalah kehormatan diri sendiri maupun kehormatan orang lain.

Dalam hal ini, orang yang melakukan pembelaan diri dan perlawanan tidak dimintai pertanggungjawaban apa pun, baik secara perdata maupun pidana. Tidak ada hukuman qishash atas dirinya dan tidak pula denda diyat. Hal ini berdasarkan *zhahir* hadits, *"Barangsiapa terbunuh dalam rangka mempertahankan dan melindungi keluarganya, maka ia mati syahid."* Juga berdasarkan apa yang dituturkan oleh

---

1283 HR. *Al-Jamaa'ah* kecuali Abu Dawud.

1284 HR. *Al-Jamaa'ah* kecuali At-Tirmidzi.

1285 HR. Abu Dawud dalam *"Al-Maraasiil,"* An-Nasa'i, Ibnu Khuzaimah, Ibnul Jarud, Ibnu Hibban dan Ahmad.

1286 *Al-Mughnii*, juz 2, hlm. 225. Dalam masalah seorang pemilik rumah melempar orang yang mengintip ke dalam rumahnya, ulama Syafi'iyyah mengatakan, bahwa si pemilik rumah tidak terkena tuntutan pertanggung jawaban apa-apa jika memang di dalam rumah itu tidak terdapat kerabat mahram atau isteri si pengintip. Jika di dalam rumah itu terdapat kerabat mahram atau isterinya, maka si pemilik rumah tidak boleh melemparnya, karena dengan begitu berarti di dalam tindakan mengintip yang dilakukannya itu terdapat unsur syubhat.

1287 *Al-Badaa'i'*, juz 7, hlm. 93; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 3, hlm. 197, juz 5, hlm. 397; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 357; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 194 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 225; *Majma' Adh-Dhamaanaat*, hlm. 203; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 319; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 331; *Kasyful Asraar*, juz 4, hlm. 1520.

Imam Ahmad dari hadits Az-Zuhri dengan sanadnya dari Ubaid Ibnu Umair, "Bahwasanya ada seorang laki-laki menerima tamu dari Hudzail, lalu ia ingin memperkosa seorang perempuan, lalu si perempuan pun melemparnya dengan batu hingga mengakibatkannya mati. Mendengar laporan itu, Umar Ibnul Khaththab r.a. berkata, "Sungguh demi Allah, sama sekali tidak ada diyat untuknya." Juga, karena jika mempertahankan harta saja boleh dilakukan, padahal harta bisa saja diganti atau diberikan dan dihalalkan, maka mempertahankan dan menjaga kehormatan tentu saja lebih prioritas, karena kehormatan sama sekali tidak boleh diberikan dalam keadaan bagaimana pun.

3. SEORANG SUAMI MEMBUNUH ORANG YANG BERZINA DENGAN ISTERINYA

Begitu juga, menurut keempat madzhab yang ada,[1288] tidak ada hukum qishah maupun kewajiban membayar diyat atas seorang suami yang membunuh orang yang berzina dengan isterinya. Hal ini berdasarkan keputusan hukum Umar Ibnul Khaththab r.a. berkenaan dengan kasus seorang suami yang mendapati orang lain berzina dengan isterinya, lalu ia membunuhnya.[1289]

Apabila si suami tersebut juga melukai atau membunuh si isteri, maka apabila perzinaan itu dilakukan atas dasar suka sama suka, si suami tidak terkena tuntutan pertanggungjawaban apa pun. Namun jika ternyata si isteri dalam kondisi diperkosa, si suami terkena qishash.

Dalam hal ini tetap harus ada *bayyinah* (saksi), sebagaimana yang telah kami jelaskan pada pembahasan tentang hukum membela dan mempertahankan diri. Tentang masalah *bayyinah* ini, terdapat dua versi riwayat menurut ulama Hanabilah. Satu versi mengatakan, bahwa *bayyinah* itu adalah empat orang saksi, berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Ali Ibnu Abi Thalib r.a., "Bahwasanya Ali Ibnu Abi Thalib r.a. ditanya tentang kasus ada seorang suami masuk ke dalam rumahnya, lalu ia mendapati isterinya berduaan dengan laki-laki lain. Lalu si suami pun membunuh isterinya berikut laki-laki tersebut. Lalu Ali Ibnu Abi Thalib r.a. berkata, "Jika si suami bisa mendatangkan empat orang saksi, maka ia tidak terkena tuntutan apa pun. Namun jika tidak, maka ia harus membayar diyat." Juga berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a., "Bahwasanya Sa'd Ibnu Ubadah r.a. bertanya, "Wahai Rasulullah, bagaimana jika saya mendapati seorang laki-laki berduaan dengan isteriku, apakah saya membiarkannya sampai aku bisa mendatangkan empat orang saksi?" Rasulullah saw. bersabda, *"Ya."*[1290]

Versi riwayat yang lain mengatakan, cukup dua orang saksi. Karena saksi di sini diperlukan untuk membuktikan keberadaan si laki-laki lain itu di atas isterinya, dan hal ini cukup dengan dua orang saksi. Sedangkan dibutuhkannya empat orang saksi adalah untuk membuktikan adanya perzinaan. Sementara dalam masalah yang dibicarakan ini, tidak dibutuhkan pembuktian adanya perzinaan.

Apabila tidak ada saksi, namun si suami mengklaim bahwa wali isterinya mengetahui terjadinya perselingkuhan itu, maka menurut ulama Hanabilah, yang diterima dan dibenarkan adalah pernyataan si wali disertai dengan sumpahnya.

1288 *Al-Badaa'i',* juz 7, hlm. 93; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 3, hlm. 197, juz 5, hlm. 397; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 357; *Mughnil Muhtaaj,* juz 4, hlm. 194 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab,* juz 2, hlm. 225; *Majma' Adh-Dhamaanaat,* hlm. 203; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2, hlm. 319; *Al-Mughnii,* juz 8, hlm. 332; *Kasyful Asraar,* juz 4, hlm. 1520.

1289 HR. Husyaim dari Mughirah dari Ibrahim. Hal ini juga diriwayatkan oleh Sa'id Ibnu Manshur.

1290 HR. Ath-Thabrani dari hadits Ubadah Ibnush Shamit r.a. Lihat, *Fathul Baarii,* juz 12, hlm. 154.

4. MENGINTIP RUMAH ORANG LAIN

Seandainya ada orang mengintip rumah orang lain tanpa seizin si pemilik rumah melalui suatu lubang atau celah pintu atau lain sebagainya, lalu si pemilik rumah melemparnya dengan kerikil atau menusuknya dengan kayu hingga mencederai mata si pengintip, maka si pemilik rumah tidak dimintai pertanggungjawaban apa pun, baik pertanggungjawaban pidana maupun perdata. Dalam artian, ia tidak terkena qishash dan tidak pula terkena kewajiban membayar diyat menurut ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah.[1291] Hal ini berdasarkan hadits, *"Seandainya ada seseorang mengintip kamu, lalu kamu melemparnya dengan kerikil hingga mengakibatkan matanya pecah, maka tidak ada dosa atas kamu."*[1292] Juga berdasarkan hadits, *"Barangsiapa mengintip ke dalam rumah suatu kaum tanpa seizin mereka, maka sungguh halal bagi mereka untuk memecahkan bola matanya."*[1293]

Dalam sebuah redaksi disebutkan, *"Barangsiapa mengintip ke dalam rumah suatu kaum tanpa seizin mereka, lalu mereka memecahkan bola matanya, maka tidak ada diyat dan tidak pula qishash untuknya."*[1294]

Hal ini apabila memang benda yang digunakan oleh pemilik rumah untuk melempar pelaku pengintipan adalah benda yang ringan seperti kerikil. Adapun apabila si pemilik rumah melemparnya dengan sesuatu yang biasanya bisa sampai mematikan, seperti batu dengan ukuran cukup besar yang jika dihantamkan kepada seseorang, maka bisa mematikan, besi yang besar, atau anak panah, maka si pemilik rumah terkena tuntutan qishash, atau membayar diyat ketika ada pengampunan. Karena di sini ia telah melampaui batas, sebab yang boleh dilakukannya hanyalah melemparnya dengan sesuatu yang hanya bisa melukai mata, tidak boleh lebih dari itu.

Namun, apabila dilempar dengan benda yang ringan, si pelaku pengintipan tidak juga jera dan menghentikan perilakunya itu, maka boleh melemparnya dengan sesuatu yang lebih berat, bahkan boleh sampai menggunakan benda yang mematikan jika memang si pelaku tetap membandel, sebagaimana yang berlaku dalam tahapan-tahapan pembelaan diri terhadap pelaku penyerangan, baik apakah si pelaku pengintipan itu melakukan pengintipan ke dalam rumah dari jalan, dari tempat miliknya sendiri, maupun yang lainnya. Rasulullah saw. telah menjelaskan tentang hikmah larangan mengintip ke dalam rumah orang lain, beliau bersabda, *"Sesungguhnya meminta izin (terlebih dahulu ketika hendak masuk ke dalam rumah orang lain) tidak lain adalah untuk mata (maksudnya supaya dengan adanya izin masuk itu, maka si tamu boleh melihat ke dalam rumah)."*[1295]

Sementara itu, ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah[1296] mengatakan, bahwa dalam kasus ini, pemilik rumah harus bertanggungjawab dari aspek pidana, yaitu ia harus diqishash atau membayar diyat. Hal ini berdasarkan hadits, *"Untuk kejahatan fisik membutakan salah satu mata adalah separuh diyat."*[1297] Juga

1291 *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 197 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 225; *A'laamul Muwaqqi'iin*, juz 2, hlm. 336; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 335.

1292 HR. al-Bukhari, Muslim dan Ahmad dari Abu Hurairah r.a..

1293 HR. Ahmad.

1294 HR. Ahmad dan an-Nasa'i.

1295 HR. Ahmad, al-Bukhari, Muslim dan at-Tirmidzi dari Sahl Ibnu Sa'd r.a.

1296 *Tabyiinul Haqaa'iq wa Haasyiyah Asy-Syalabi 'alaihi*, 6, hlm. 110; *Takmilatu Fathil Qadiir*, juz 8, hlm. 269; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 390; *Al-Fataawaa Al-Hindiyyah*, juz 6, hlm. 7; *Majma' Adh-Dhamaanaat*, hlm. 169; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 351; *Rahmatul Ummah bi haamisyi Al-Miizaan* karya Asy-Sya'rani, juz 2, hlm. 159; terbitan Al-Babai Al-Halabi.

1297 HR. Abu Dawud dalam kitab, *"Al-Maraasiil,"* An-Nasa'i, Ibnu Khuzaimah, Ibnul Jarud, Ibnu Hibban dan Ahmad. Lihat, *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 244.

karena hanya sekedar melihat atau mengintip tidak lantas membolehkan untuk melakukan kekerasan fisik terhadap si pelaku pengintipan, sama seperti seandainya ada seseorang melihat dari pintu yang terbuka, juga sama seperti seandainya ada orang masuk ke dalam rumah orang lain dan melihat bagian dalamnya atau melakukan pelecehan seksual terhadap isteri si pemilik rumah namun tidak sampai kepada persetubuhan, semua itu tidak bisa menjadi alasan untuk memecahkan bola matanya, maka jika yang dilakukannya hanya sekedar mengintip saja tentunya secara prioritas juga tidak bisa menjadi alasan untuk memecahkan bola mata si pengintip.

Jika diperhatikan, perbedaan di antara dua pendapat di atas adalah dalam kasus pengintipan dari luar rumah. Adapun jika seandainya si pelaku menjulurkan kepalanya ke dalam rumah, lalu si pemilik rumah melemparnya dengan batu hingga mengakibatkan bola matanya pecah, maka secara ijmak, si pemilik rumah tidak terkena tuntutan hukum apa-apa.

5. HUKUM MEMBELA DIRI DEMI MEMPERTAHANKAN HARTA

Jumhur fuqaha menetapkan, bahwa membela dan mempertahankan harta hukumnya adalah boleh, bukan wajib, baik apakah harta itu sedikit maupun banyak, apabila perampasan harta itu adalah memang tanpa hak. Dalam hal ini, orang yang membela diri demi mempertahankan hartanya (*al-Mudaafi'*) tidak terkena ancaman qishash apa pun jika memang dalam mempertahankan hartanya itu, ia sudah melakukannya sesuai dengan aturan dan tahapan-tahapan yang semestinya dan proporsional, yaitu dengan cara-cara yang lebih ringan terlebih dahulu (cara-cara damai, persuasif) jika memang memungkinkan untuk dilakukan, kemudian jika tidak berhasil juga, maka baru mengambil langkah pembelaan dan pertahanan yang lebih tegas, begitu seterusnya. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a., ia berkata,

"Ada seorang laki-laki datang menghadap Rasulullah saw. lalu berkata, "Wahai Rasulullah, bagaimana jika seandainya ada seseorang yang memiliki niat jahat ingin merampas hartaku?" Rasulullah saw. bersabda, *"Jangan kamu serahkan hartamu kepadanya* (dalam sebuah redaksi disebutkan, *"Pertahankanlah hartamu itu."*)." Ia berkata lagi, "Bagaimana jika ia memaksa dan menggunakan cara-cara kekerasan?" Rasulullah saw. bersabda, *"Lawanlah ia." Ia berkata lagi,* "Bagaimana jika ia berhasil membunuhku?" Rasulullah saw. bersabda, *"Kamu mati syahid."* Ia berkata lagi, "Bagaimana jika saya membunuhnya?" Rasulullah saw. bersabda, *"Ia masuk neraka."*[1298]

Para ulama mengatakan, apabila *al-Mudaafi'* (korban, pihak yang melakukan perlawanan dan pembelaan diri demi mempertahankan harta yang akan dirampas secara aniaya) membunuh pelaku perampasan, maka tidak ada tuntutan hukum apa-apa atas dirinya. Karena pembunuhan yang dilakukannya itu sama sekali tidak mengandung unsur pelanggaran atau kriminal. Hadits di atas bersifat umum, mencakup harta yang sedikit maupun harta yang banyak.

Sebab atau alasan yang melatarbelakangi pembedaan antara hukum membela diri demi mempertahankan harta dengan hukum mem-

1298 HR. Muslim dan Ahmad. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 348 dan halaman berikutnya. Ibnu Taimiyyah dalam kitab, *"Muntaqa al-Akhbaar,"* berkata, "Di sini terkandung pengertian untuk melakukan pencegahan dan perlawanan secara bertahap dengan cara yang paling ringan terlebih dahulu, lalu meningkat ke cara yang agak berat dan tegas begitu seterusnya." Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 326.

bela diri demi mempertahankan jiwa atau kehormatan oleh ulama yang memiliki pendapat wajibnya membela diri demi mempertahankan jiwa atau kehormatan, adalah bahwa harta termasuk sesuatu yang bisa dihalalkan untuk orang lain dengan adanya penghalalan atau izin dari si pemilik harta. Sementara jiwa atau kehormatan bagaimana pun juga sama sekali tidak bisa dihalalkan untuk orang lain.

Sementara itu, ada sebagian ulama Malikiyyah berpendapat, bahwa tidak boleh melakukan pembelaan diri demi mempertahankan harta apabila harta yang dirampas itu hanya sedikit. Akan tetapi, zhahir dan keumuman hadits-hadits di atas menolak pembedaan antara harta yang sedikit dengan harta yang banyak ini, sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas.

Ada sebagian ulama mengatakan, bahwa melakukan pembelaan diri dan perlawanan demi mempertahankan harta hukumnya adalah wajib. Ini adalah pendapat ulama Malikiyyah, namun harus didahului dengan pemberian peringatan (persuasif) terlebih dahulu, sebagaimana yang telah kami jelaskan di bagian terdahulu.[1299]

Sementara itu, dalam kaitannya dengan hal ini ulama Syafi'iyyah[1300] membuat semacam klasifikasi atau pembedaan antara macam-macam harta. Mereka mengatakan, apabila harta yang akan dirampas itu adalah harta tidak bernyawa, maka tidak wajib melawan dan membela diri untuk mempertahankannya, karena harta itu boleh dihalalkan kepada orang lain. Adapun apabila harta itu adalah harta yang bernyawa, maka wajib melakukan perlawanan untuk mempertahankannya apabila memang pelaku bermaksud merusakkannya, selama memang perlawanan itu tidak sampai mengancam keselamatan jiwanya atau kehormatannya. Alasannya adalah, karena nyawa adalah sesuatu yang wajib dihormati dan dilindungi. Bahkan seandainya ada seseorang melihat orang lain merusakkan binatang miliknya sendiri dengan bentuk pengrusakan yang diharamkan, maka ia wajib mencegahnya berdasarkan pendapat yang lebih shahih. Begitu juga, jika harta itu adalah harta yang terikat dengan hak orang lain, seperti barang gadaian atau sewaan, maka wajib hukumnya melakukan pembelaan diri dan perlawanan demi mempertahankannya.

Akan tetapi, ulama Syafi'iyyah menambahkan, seandainya ada sebuah guci terjatuh dan guci itu akan menimpa suatu harta, maka jika hal itu tidak bisa dihindari kecuali terpaksa harus dengan memecah guci itu, maka berdasarkan pendapat yang lebih shahih, orang yang bersangkutan harus menggantinya. Karena guci adalah benda mati yang tidak memiliki kehendak, sehingga tidak bisa dipersalahkan. Maka oleh karena itu, di sini, orang yang bersangkutan statusnya sama seperti orang yang terpaksa memakan makanan orang lain karena dalam kondisi kelaparan, ia boleh memakannya, namun tetap harus menggantinya.

AL-LUQATHAH (BARANG TEMUAN) DAN AL-LAQIITH (ANAK PUNGUT, ANAK YANG DIBUANG OLEH ORANG TUANYA)

Kata, *"al-Luqthah,"* dengan huruf qaf dibaca sukun, atau, *"al-Luqathah,"* dengan huruf qaf dibaca fathah, secara bahasa artinya adalah, sesuatu yang ditemukan setelah adanya pencarian, atau dengan kata lain, sesuatu yang dipungut. Allah SWT berfirman, *"fal*

1299 *Ad-Durrul Mukhtaar wa Haasyiyatuhu*, juz 5, hlm. 388; *Mawaahib Al-Jaliil*, juz 6, hlm. 323; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 4, hlm. 357; *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 326; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 329 dan halaman berikutnya.

1300 *Al-Muhadzdzab*, juz 2, hlm. 224 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 195 dan halaman berikutnya.

taqathahuu aala Fir'aun," (Maka dipungutlah ia oleh keluarga Fir'aun).[1301] Kata ini, berdasarkan arti kata secara bahasa yang umum ini, berarti mencakup sesuatu yang dipungut oleh seseorang, baik itu berupa manusia, harta benda atau binatang. Kata, *"al-Luqathah,"* dengan huruf qaf dibaca fathah juga berarti orang yang banyak memungut.

Hanya saja, ulama Hanafiyyah dan yang lainnya, dalam kajian-kajian fiqh mereka, membedakan antara *al-Laqiith, al-Luqathah* dan *adh-Dhaallah.* Oleh karena itu, di sini kami akan menyebutkan makna *al-Laqiith* dan hukum-hukumnya, makna *al-Luqathah* dan hukum-hukumnya. Kami juga akan menjelaskan tentang dua macam *al-Luqathah,* yaitu *al-Luqathah* berupa harta benda, dan yang kedua adalah *al-Luqathah* berupa binatang atau yang dikenal dengan sebutan *adh-Dhaallah.* Kajian Bab ini akan kami tutup dengan menjelaskan seputar apa yang harus dilakukan terhadap *al-Luqathah.*

A. HAKIKAT AL-LAQIITH DAN HUKUM-HUKUMNYA

Kata, *"al-Laqiith,"* secara bahasa artinya adalah, sesuatu yang tergeletak di atas tanah. Sedangkan secara istilah adalah, anak kecil yang hilang atau dibuang oleh orang tuanya yang biasanya tergeletak di atas tanah, karena takut menanggung beban biaya hidup si bayi, atau karena takut menanggung malu karena anak itu adalah hasil hubungan gelap, sehingga tidak diketahui siapa ayahnya dan siapa ibunya, atau karena sebab dan alasan-alasan lain.

HUKUM-HUKUM AL-LAQIITH

Menurut ulama Hanafiyyah, memungut *al-Laqiith* adalah sangat dianjurkan dan termasuk amal yang sangat mulia, karena dengan memungutnya, berarti telah menyelamatkan hidup si anak. Bahkan hukumnya bisa menjadi fardhu kifayah jika seandainya si anak tidak dipungut, maka diduga kuat keselamatan hidup si anak terancam, seperti si anak ditemukan berada dalam gua atau tempat-tempat berbahaya lainnya.

Sementara itu, para imam yang lain mengatakan, memungut *al-Laqiith* hukumnya adalah fardhu kifayah, kecuali jika keselamatan hidup si anak terancam, maka hukumnya menjadi fardhu ain.

Di samping itu, terdapat sejumlah hukum cabang yang berkaitan dengan *al-Laqiith,* di antaranya adalah,[1302]

1. Bahwa orang yang menemukan dan memungutnya (*al-Multaqith*) lebih berhak terhadap *al-Laqiith,* sehingga jika mau, maka ia bisa berderma untuk merawat dan membiayai hidupnya. Atau bisa juga ia melaporkannya kepada hakim, untuk selanjutnya hakim menunjuk seseorang untuk merawat dan mengasuh *al-Laqiith* dan biayanya dibebankan pada baitul mal (kas negara). Karena fungsi baitul mal adalah untuk memenuhi berbagai kebutuhan seluruh kaum Muslimin. Ini apabila memang *al-Laqiith* tidak memiliki harta. Jika ternyata *al-Laqiith* memiliki harta, seperti ketika *al-Laqiith* ditemukan, di sampingnya ditemukan juga harta yang diperuntukkan baginya, maka biaya perawatan dan nafkahnya diambilkan dari harta *al-Laqiith* tersebut. Karena dengan begitu, berarti *al-Laqiith* bukanlah orang yang butuh, sehingga ia tidak memiliki hak terhadap sebagian harta baitul mal.

1301 Al-Qashash: 8.

1302 *Al-Mabsuuth,* juz 10, hlm. 209 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i',* juz 6, hlm. 197 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 417; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 3, hlm. 297; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 3, hlm. 343 dan halaman berikutnya; *Mukhtashar Ath-Thahawi,* hlm. 141; *Majma' Adh-Dhamaanaat,* hlm. 211 dan halaman berikutnya.

Hukum ini sudah menjadi kesepakatan para ulama.[1303]

Seandainya *al-Multaqith* menafkahi *al-Laqiith* dengan menggunakan harta milik *al-Multaqith* sendiri, maka apabila itu atas dasar izin dan rekomendasi dari hakim, maka ia bisa meminta ganti kepada *al-Laqiith* ketika sudah baligh nanti. Namun apabila itu tanpa izin dan rekomendasi dari hakim, maka berarti biaya yang dikeluarkan oleh *al-Multaqith* untuk menafkahi *al-Laqiith* itu adalah derma, sehingga kelak *al-Multaqith* tidak bisa meminta ganti kepada *al-Laqiith* ketika sudah baligh.

Al-Laqiith statusnya adalah sama seperti *luqathah* (barang temuan), yaitu sebagai amanah di tangan *al-Multaqith*.

2. Bahwa perwalian atas *al-Laqiith* dalam urusan dirinya dan hartanya adalah ditangan hakim, yakni dalam kaitannya dengan urusan menjaga, mendidik, merawat, menikahkan dan melakukan pentasharufan terhadap hartanya. Hal ini berdasarkan hadits, *"Sultan adalah wali bagi orang yang tidak memiliki wali."*[1304] *Al-Multaqith* tidak memiliki perwalian atas *al-Laqiith* dalam hal menikahkan dan mentasharufkan hartanya.

   Apabila hakim menikahkan *al-Laqiith*, maka maharnya diambilkan dari baitul mal, kecuali jika *al-Laqiith* memiliki harta, maka maharnya diambilkan dari hartanya. Begitu juga, biaya hidup, sandang, obat dan lain sebagainya yang dibutuhkan oleh *al-Laqiith* juga diambilkan dari baitul mal. Hal ini sebagaimana yang diriwayatkan dari Umar Ibnul Khaththab r.a. dan Ali Ibnu Abi Thalib r.a.. Juga, di antara fungsi baitul mal adalah digunakan untuk membantu memenuhi kebutuhan orang-orang yang sedang butuh seperti *al-Laqiith* dan orang yang menderita sakit menahun yang tidak mampu bekerja lagi dan tidak memiliki harta. Juga karena harta pusaka *al-Laqiith* adalah dimasukkan ke dalam baitul mal, berdasarkan prinsip, hasil keuntungan untuk pihak yang menanggung kerugian, yakni karena kelak hasil keuntungan *al-Laqiith* (dalam hal ini yaitu harta pusakanya) dan diyat yang berhak ia dapatkan seandainya ia menjadi korban tindak kriminal fisik adalah untuk baitul mal, maka oleh karena itu, baitul mal juga yang harus menanggung kerugiannya (yakni biaya hidup yang dibutuhkan oleh *al-Laqiith*).

3. *Al-Laqiith* statusnya adalah merdeka dan Muslim. Karena status asal manusia adalah merdeka, sementara kaidah mengatakan, bahwa status sesuatu dihukumi sesuai dengan status asalnya hingga ada hal yang mengubahnya. Juga karena tempat di mana *al-Laqiith* ditemukan adalah masuk kawasan negeri Islam dan negeri merdeka. Sehingga *al-Laqiith* yang ditemukan di dalam kawasan negeri Islam, maka ia dihukumi sesuai dengan status asalnya, yaitu merdeka, dan si anak juga ditetapkan sebagai seorang Muslim mengikuti tempat di mana ia ditemukan.

   Berdasarkan hal ini, maka apabila ada orang Islam menemukan *al-Laqiith*

1303 *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 683; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 305; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 421.

1304 Hadits ini diriwayatkan oleh lima orang sahabat, yaitu, Aisyah r.a., Abdullah Ibnu Abbas r.a., Ali Ibnu Abi Thalib r.a., Abdullah Ibnu Amr r.a. dan Jabir r.a. Hadits Aisyah r.a. diriwayatkan oleh Al-Bukhari, Muslim, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Majah, Imam Asy-Syafi'i dan Ahmad dengan redaksi, *"Tidak ada nikah (yang sah) kecuali harus dengan adanya wali. Apabila seorang wanita menikah tanpa izin walinya, maka nikahnya itu batal, batal dan batal. Apabila seorang perempuan tidak memiliki wali, maka sultan adalah wali bagi orang yang tidak memiliki wali."* Hadits Abdullah Ibnu Abbas r.a. diriwayatkan oleh Ibnu Majah dengan redaksi, *"Tidak ada nikah (yang sah) kecuali harus dengan adanya wali, dan sultan adalah wali bagi orang yang tidak memiliki wali."* Lihat, *Takhriij wa Tahqiiq Ahaadiits Tuhfatul Fuqaha'*, oleh Prof. Dr. Wahbah Az-Zuhaili bersama Prof. Al-Kattani, juz 3, hlm. 150; *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 167.

di kawasan negeri Islam, maka *al-Laqiith* ditetapkan sebagai orang Islam, bahkan jika seandainya *al-Laqiith* itu mati, maka ia dimandikan, dishalati dan dimakamkan di pemakaman kaum Muslimin. Adapun jika *al-Laqiith* ditemukan di dalam gereja, atau di dalam sinagog (tempat ibadah kaum Yahudi), atau di perkampungan yang penghuninya tidak ada yang beragama Islam, baik apakah yang menemukannya adalah seorang Muslim atau orangkafir dzimmi, maka status *al-Laqiith* itu dihukumi sebagai kafir dzimmi karena didasarkan pada pertimbangan zhahir atau lahiriahnya. Seandainya ada seorang kafir dzimmi menemukan *al-Laqiith* di kawasan negeri Islam, maka *al-Laqiith* itu statusnya dihukumi sebagai orang Islam. Dengan kata lain, yang menjadi pertimbangan atau patokannya di sini adalah tempat di mana *al-Laqiith* ditemukan.

Sementara itu, dalam riwayat *An-Nawaadir* menurut Ibnu Samma'ah, bahwa dalam hal ini, yang diperhatikan dan menjadi patokan adalah orang yang menemukan. Dengan kata lain, status *al-Laqiith* apakah ia dihukumi dan ditetapkan sebagai orang Islam ataukah kafir dzimmi, disesuaikan dengan orang yang menemukannya, tanpa mempertimbangkan tempat di mana ia ditemukan. Jadi, apabila yang menemukan *al-Laqiith* adalah seorang Muslim, maka status *al-Laqiith* ditetapkan sebagai orang Islam, baik apakah ia ditemukan di kawasan Islam maupun di kawasan non Islam. Begitu juga sebaliknya, apabila yang menemukan *al-Laqiith* adalah orang kafir dzimmi, maka status *al-Laqiith* dihukumi sebagai kafir dzimmi, baik apakah ia ditemukan di kawasan Islam maupun kawasan non Islam. Alasannya adalah, karena posisi "tangan" (dalam hal ini adalah pemungutan) lebih kuat daripada posisi tempat (dalam hal ini adalah tempat di mana *al-Laqiith* ditemukan).

Dalam sebuah riwayat lain disebutkan, bahwa *al-Laqiith* ditetapkan sebagai orang Islam disesuaikan dengan orang yang menemukannya atau lokasinya.

Al-Kasani mengatakan, bahwa yang benar adalah riwayat ini. Maka karena itu, apabila *al-Laqiith* ditemukan oleh seorang Muslim di kawasan Islam, maka *al-Laqiith* ditetapkan sebagai orang Islam, mengikuti tempat di mana ia ditemukan. Apabila *al-Laqiith* ditemukan oleh orang kafir di kawasan Islam, maka *al-Laqiith* ditetapkan sebagai orang Islam. Atau *al-Laqiith* ditemukan oleh orang kafir dzimmi atau seorang Muslim di dalam gereja, maka statusnya ditetapkan sebagai orang kafir dzimmi.[1305]

Jadi dalam hal ini terdapat tiga pendapat. *Pertama*, yang menjadi pertimbangan dan patokannya adalah tempat di mana *al-Laqiith* ditemukan. *Kedua*, yang menjadi pertimbangan adalah orang yang menemukannya. *Ketiga*, yang menjadi pertimbangannya adalah tempat di mana *al-Laqiith* ditemukan atau orang yang menemukannya. Menurut ulama Hanafiyyah, pendapat yang ketiga inilah yang lebih shahih.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah mengatakan, apabila *al-Laqiith* ditemukan di kawasan Islam, maka ia ditetapkan sebagai orang Islam. Apabila ditemukan di kawasan non Islam (kafir), maka *al-Laqiith* ditetapkan sebagai orang kafir dengan syarat di kawasan itu tidak ditemukan satu pun orang Islam seperti orang Islam yang menjadi tawanan atau

1305 *Al-Badaa'i'*, juz 6, hlm. 198.

orang Islam yang berniaga di kawasan itu. Namun apabila di kawasan non Islam itu ditemukan ada orang Islam di dalamnya, maka *al-Laqiith* itu ditetapkan sebagai orang Islam menurut pendapat yang lebih shahih,[1306] sebagai bentuk memenangkan dan mengunggulkan unsur Islam, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Ad-Daraquthni, *"Islam itu unggul dan tidak ada yang mengungguli."*

4. Hukum nasab *al-Laqiith*. *Al-Laqiith* atau anak pungut dianggap sebagai orang yang tidak diketahui nasabnya, sehingga jika seandainya ada seseorang mengakui bahwa nasab *al-Laqiith* adalah kepadanya, maka pengakuan itu diterima dan sah. Berdasarkan hal ini, maka seandainya *al-Multaqith* (orang yang menemukan dan memungut *al-Laqiith*) atau orang lain mengakui dan mengklaim bahwa *al-Laqiith* itu adalah anaknya, maka pengakuan itu diterima tanpa harus ada *bayyinah* (saksi), sebagai bentuk *al-Istihsaan*. Namun jika dilihat dari sudut pandang qiyas, maka pengakuan itu tidak diterima kecuali dengan didasari adanya *bayyinah*.

   Arah qiyas jelas, yaitu bahwa orang yang bersangkutan mengakui dan mengklaim sesuatu yang mengandung kemungkinan ada dan tidak ada. Maka oleh karena itu, di sini harus ada salah satu dari dua kemungkinan itu yang diunggulkan dan dimenangkan dengan berdasarkan pada suatu pertimbangan yang bisa diterima, yaitu *bayyinah*, sementara di sini tidak ditemukan adanya *bayyinah*.

   Sedangkan arah *al-Istihsaan* (menghukumi suatu masalah dengan hukum yang berbeda dengan hukum masalah-masalah yang serupa karena adanya suatu alasan yang lebih kuat yang menghendaki hal itu) adalah, bahwa klaim itu adalah sebuah pengakuan yang bermanfaat dan memberi dampak positif bagi *al-Laqiith*. Karena dengan memiliki nasab, status *al-Laqiith* bisa menjadi terhormat seperti anak-anak yang lain, berbeda dengan jika ia menjalani hidup tanpa memiliki nasab. Membenarkan dan menerima klaim orang yang bersangkutan tersebut dalam masalah seperti ini tidak perlu dengan adanya *bayyinah*. Akan tetapi, seandainya yang mengklaim itu adalah orang kafir dzimmi, maka klaimnya itu tetap diterima dan *al-Laqiith* itu dinasabkan kepadanya, namun status keagamaan *al-Laqiith* ditetapkan sebagai orang Islam. Karena klaim nasab yang diterima adalah di dalam hal-hal yang bermanfaat dan baik bagi *al-Laqiith*, bukan yang merugikan. Keberadaan *al-Laqiith* sebagai anak orang kafir dzimmi yang mengklaim nasabnya itu tidak mesti ia juga kafir. Sama seperti dalam kasus ada salah satu dari pasangan suami isteri masuk Islam, maka anak mengikuti salah satu dari kedua orang tuanya yang paling baik agamanya (yaitu yang beragama Islam), sebagaimana yang sudah diketahui bersama.

   Seandainya ada dua orang, sebut saja si A dan si B, kedua-duanya mengklaim bahwa *al-Laqiith* itu adalah anaknya, namun mereka berdua sama-sama tidak memiliki bayyinah, sementara salah satu di antara mereka berdua sebut saja si A misalnya adalah Muslim, sedangkan si B adalah kafir dzimmi, maka yang lebih layak diterima adalah klaim nasab si A, karena itu adalah yang lebih bermanfaat dan baik bagi *al-Laqiith*.

   Namun apabila kedua-duanya sama-sama Muslim dan berstatus orang merde-

1306 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 422; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 681.

ka, maka menurut ulama Hanafiyyah, siapa di antara mereka berdua yang mengenali suatu tanda pada tubuh *al-Laqiith*, maka dirinya lah yang lebih berhak untuk diterima klaimnya. Karena dengan dirinya mampu menyebutkan dan mengenal suatu tanda fisik pada tubuh *al-Laqiith*, maka itu mengindikasikan bahwa sebelumnya *al-Laqiith* itu berada di tangannya. Maka oleh karena itu, zhahirnya adalah, *al-Laqiith* itu untuknya. Hal ini didasarkan pada ayat yang menceritakan tentang kisah nabi Yusuf a.s., *"Jika baju gamisnya koyak di muka, maka wanita itu benar dan Yusuf termasuk orang-orang yang dusta. Dan jika baju gamisnya koyak di belakang, maka wanita itulah yang dusta, dan Yusuf termasuk orang-orang yang benar."*[1307]

Namun apabila kedua-duanya tidak ada yang bisa menyebutkan dan mengenali suatu tanda fisik pada tubuh *al-Laqiith*, atau kedua-duanya sama-sama mengajukan *bayyinah*, maka diputuskan bahwa *al-Laqiith* adalah anak mereka berdua. Karena di sini, tidak ada di antara mereka berdua yang bisa dianggap lebih berhak. Keputusan seperti ini juga diriwayatkan dari Umar Ibnul Khaththab r.a. dalam kasus yang serupa, ia berkata, *"Al-Laqiith* itu adalah anak mereka berdua, *al-Laqiith* berhak mewarisi harta pusaka mereka berdua dan mereka berdua sama-sama berhak mewarisi harta pusaka *al-Laqiith*."

Apabila salah satunya mengajukan *bayyinah*, sedangkan yang lain menyebutkan dan mengenali tanda fisik pada tubuh *al-Laqiith*, maka klaim nasab yang lebih berhak diterima adalah klaim pihak yang mengajukan *bayyinah*. Karena ia adalah pihak yang memiliki landasan yang menguatkan posisinya, yaitu *bayyinah*.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah mengatakan, apabila ada dua orang sama-sama mengaku dan mengklaim bahwa *al-Laqiith* itu adalah anaknya, sementara tidak ada di antara mereka berdua yang memiliki *bayyinah*, maka langkah yang diambil untuk memutuskannya adalah dengan menggunakan jasa *al-Qaa'if* (pakar mengenali nasab dengan berdasarkanpengamatannya terhadap kemiripan-kemiripan yang ada), maka siapa di antara mereka berdua yang dinyatakan sebagai orang tua *al-Laqiith* oleh *al-Qaa'if*, maka dia lah orang tuanya. Karena dalam kasus-kasus ketidakjelasan nasab seseorang, maka yang dijadikan rujukannya adalah hasil pengamatan dan penelitian *al-Qaa'if*.[1308]

Apabila ada seorang perempuan mengaku dan mengklaim bahwa *al-Laqiith* adalah anaknya, maka apabila ia adalah perempuan tidak bersuami, maka klaimnya itu tidak bisa diterima. Namun apabila ia adalah perempuan bersuami, lalu si suami membenarkan klaim isterinya itu, atau ada bidan yang bersaksi untuknya, atau dua orang saksi laki-laki yang memberikan kesaksian untuknya, maka klaimnya itu diterima.

Seandainya ada dua orang perempuan sama-sama mengklaim dan mengaku bahwa *al-Laqiith* itu adalah anaknya, maka siapa di antara mereka berdua yang bisa mengajukan *bayyinah*, maka klaimnya itulah yang diterima. Jika kedua-duanya sama-sama mengajukan *bayyinah*, maka menurut imam Abu Hanifah, *al-Laqiith* itu ditetapkan sebagai anak mereka berdua. Sedangkan menurut Abu Yusuf, klaim keduanya sama-sama ditolak dan *al-Laqiith* tidak ditetapkan sebagai anak salah satu di antara mereka berdua. Se-

1307 Yuusuf: 26, 27.

1308 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 428.

dangkan menurut Muhammad, ada dua versi riwayat. Versi pertama sama seperti pendapat imam Abu Hanifah. Versi kedua, sama seperti pendapat Abu Yusuf.

B. LUQATHAH, HUKUM-HUKUMNYA, MACAM-MACAMNYA DAN APA YANG HARUS DIPERBUAT TERHADAPNYA

1. MAKNA LUQATHAH DAN HUKUM-HUKUMNYA

Kata, *"al-Luqathah,"* dengan huruf lam dibaca dhammah dan huruf qaf dibaca fathah atau sukun (*al-Luqthah*). Berkenaan dengan kata ini, Ibnu Malik menceritakan empat versi bacaan, yaitu, *luqaathah* (dengan tambahan alif setelah huruf qaf), *luqthah* dengan huruf lam dibaca dhammah dan huruf qaf dibaca sukun, *luqathah* dengan huruf lam dibaca dhammah dan huruf qaf dibaca fathah, dan yang keempat adalah, *laqath* dengan huruf lam dan qaf dibaca fathah tanpa ta` *marbuuthah*.

Al-Khalil Ibnu Ahmad mengatakan, kata *"al-Luqathah"* dengan huruf qaf dibaca fathah adalah bentuk *mubaalaghah* untuk *isim faa'il*, seperti kata, *"humazah,"* dan, *"lumazah."* Sedangkan jika huruf qaf dibaca sukun, yaitu, *"al-Luqthah,"* adalah bentuk *mubaalaghah* untuk *isim maf'uul*, sama seperti kata, *"dhuhkah,"* dan, *"huz`ah."* Kenapa harta yang hilang yang ditemukan dan dipungut disebut *luqathah*, karena rata-rata karakter dan tabiat orang jika melihat suatu barang yang tergeletak, maka ia akan segera mengambil dan memungutnya.

Sedangkan secara terminologi syara' sebagaimana yang dituturkan oleh Ibnu Qudamah Al-Hanbali, *luqathah* adalah, harta yang hilang dari pemiliknya yang ditemukan dan dipungut oleh orang lain. Dalam kitab, *"At-Tatarkhaaniyyah,"* salah satu kitab madzhab Hanafi disebutkan, bahwa *luqathah* adalah, suatu harta yang ditemukan sementara tidak diketahui siapa pemiliknya, dan *luqathah* bukanlah harta mubah seperti harta orang kafir harbi.

Hukum-hukum luqathah

Luqathah memiliki sejumlah ketentuan hukum dilihat dari sisi anjuran untuk memungutnya, apakah *luqathah* adalah tanggungan bagi orang yang memungutnya ataukah tidak, dan lain sebagainya.

1. Adapun hukum luqathah dilihat dari sisi apakah orang yang menemukannya dianjurkan untuk memungutnya ataukah tidak

Dalam hal ini, para fuqaha berbeda pendapat. Ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyyah mengatakan, bahwa yang lebih utama adalah memungutnya, karena di antara kewajiban seorang Muslim adalah menjaga harta saudara sesama Muslim. Allah SWT berfirman,

"Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa."[1309]

Dalam sebuah hadits disebutkan, *"Allah SWT senantiasa menolong seorang hamba selama ia senantiasa menolong saudaranya."*[1310]

Karena memungutnya merupakan jalan untuk menjaga harta tersebut, kemudian menyerahkannya kembali kepada pemiliknya. Karena bisa saja harta itu jatuh ke tangan orang yang tidak jujur dan tidak bertanggungjawab, lalu ia pun memungutnya dan tidak mau menyerahkannya kembali kepada pemiliknya. Adapun jika yang menemukan dan memungutnya adalah orang jujur dan bertanggung jawab, maka ia akan membantu untuk mengembalikannya kepada pemiliknya yang se-

---

1309 Al-Maa`idah: 2.

1310 HR. Muslim dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *Syarh Shahih Muslim*, juz 17, hlm. 21.

benarnya dan menjauhkannya dari tangan-tangan kotor. Maka oleh karena itu, apabila orang yang menemukannya tidak yakin bahwa dirinya akan berlaku jujur dan ia mengkhawatirkan dirinya terdorong untuk menggunakannya sendiri, maka dimakruhkan bagi dirinya untuk memungutnya. Dan apabila ia tahu bahwa dirinya tidak akan bisa berlaku jujur dan bertanggungjawab terhadap harta itu, sehingga apabila ia memungutnya, maka dirinya tidak akan mengembalikannya kepada pemiliknya, maka haram hukumnya bagi dirinya untuk memungutnya. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad dari Jarir Ibnu Abdillah r.a., *"Tidak ada yang memungut binatang yang hilang kecuali orang yang sesat selama ia tidak mengumumkannya."*

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah berpendapat makruh memungut *luqathah*, berdasarkan perkataan Abdullah Ibnu Umar r.a. dan Abdullah Ibnu Abbas r.a. Juga karena dengan memungut *luqathah*, maka berarti seseorang menempatkan dirinya pada situasi di mana dirinya berpotensi memakan sesuatu yang haram. Juga karena alasan dikhawatirkan dirinya tidak mampu menunaikan hak-hak *luqathah*, berupa mengumumkannya, mengembalikan kepada pemiliknya dan tidak tidak melakukan hal-hal yang melanggar terhadap *luqathah* yang dipungutnya.[1311]

Ini adalah hukum umum *luqathah*. Kemudian selanjutnya fuqaha masing-masing madzhab menjelaskan rincian-rinciannya. Namun di sini kami akan mengisyaratkan kepada pendapat madzhab Hanafi, juga pendapat madzhab Syafi'i, karena pendapat madzhab Syafi'i sejalan dengan pendapat madzhab Hanafi, yaitu bahwa dianjurkan untuk memungut *luqathah* bagi orang yang baik dan jujur serta yakin bahwa dirinya bisa menjaga amanat, jika dirinya mengkhawatirkan *luqathah* itu akan hilang dan musnah secara sia-sia, supaya *luqathah* itu tidak dipungut oleh orang fasik. Namun jika tidak ada kekhawatiran *luqathah* itu akan hilang dan musnah secara sia-sia, maka memungutnya adalah mubah. Akan tetapi, jika dirinya tidak yakin bisa menjaga hak-hak *luqathah* itu dan di dalam hatinya muncul keinginan mengambil *luqathah* itu untuk dirinya sendiri bukan untuk dikembalikan kepada pemiliknya, maka haram hukumnya memungut *luqathah* itu. Hal ini berdasarkan hadits, *"Tidak ada yang memungut binatang yang hilang kecuali orang yang sesat."*[1312]

2. Hukum luqathah dilihat dari aspek apakah luqathah menjadi tanggungan orang yang memungutnya ataukah tidak.

Dalam hal ini, ulama Hanafiyyah mengatakan, bahwa barang *luqathah* statusnya adalah amanat di tangan orang yang memungutnya (*multaqith*), sehingga ia tidak menanggungnya (tidak dituntut untuk menggantinya apabila rusak) kecuali jika ia melakukan pelanggaran terhadap *luqathah* itu, atau karena ia tidak bersedia menyerahkannya kepada pemiliknya ketika pemiliknya itu datang dan memintanya kembali. Status *luqathah* sebagai amanat ini jika memang orang yang memungutnya (*multaqith*) mempersaksikan bahwa dirinya memungut *luqathah* itu untuk ia jaga dan ia kembalikan kepada pemiliknya. Karena memungut atas dasar alasan ini, yaitu untuk dijaga dan dikembalikan kepada pemiliknya, adalah me-

---

1311 *Al-Badaa'i'*, juz 6, hlm. 200; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 423; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 3, hlm. 406; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 299 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 406; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 630.

1312 HR. Muslim dan Ahmad dari Zaid Ibnu Khalid r.a. dengan redaksi, *"Tidak ada seseorang yang memungut binatang yang hilang kecuali ia adalah orang yang sesat selama ia tidak mengumumkannya."*

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud dan Ibnu Majah dengan redaksi, *"Tidak ada yang memungut binatang yang hilang kecuali orang yang sesat."* Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 338, 344; *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 94.

mang diizinkan secara syara'. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Rasulullah saw. bahwasanya beliau bersabda,

"Barangsiapa menemukan luqathah, maka hendaklah ia mempersaksikannya kepada dua orang saksi yang adil."[1313]

Perintah mempersaksikan dalam hadits ini menghendaki bahwa hukumnya adalah wajib. Juga karena jika orang yang memungutnya tidak mempersaksikannya, maka zhahirnya menunjukkan bahwa ia mengambilnya untuk dirinya sendiri dan tidak ada keinginan untuk mengembalikannya kepada pemiliknya. Dalam mempersaksikan pemungutan *luqathah*, cukup dengan ucapan seperti, "Apabila kamu sekalian mendengar orang mencari barangnya yang hilang, maka suruhlah ia untuk menemuiku."

Begitu juga, *luqathah* yang dipungut statusnya adalah amanat di tangan orang yang memungutnya, apabila pemilik *luqathah* dan orang yang memungutnya saling membenarkan dan percaya bahwa ia memungutnya untuk ia jaga dan kembalikan kepada pemiliknya.

Apabila *multaqith* (orang yang memungut *luqathah*) tidak mempersaksikannya dan kedua belah pihak (*multaqith* dan pemilik *luqathah*) tidak saling membenarkan, yaitu orang yang memungut berkata, "Aku memungutnya untuk aku jaga dan aku kembalikan kepada pemiliknya," namun pemilik *luqathah* mendustakannya dan tidak mempercayainya, maka menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad, *multaqith* menanggung *luqathah* yang dipungutnya itu. Karena zhahirnya menunjukkan bahwa ia memungut *luqathah* itu karena ia menginginkannya untuk dirinya sendiri, bukan untuk ia kembalikan kepada pemiliknya.

Sementara itu, ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah mengatakan, bahwa *luqathah* statusnya adalah barang amanat di tangan *multaqith* (orang yang memungutnya), namun mempersaksikannya tidak menjadi syarat atau keharusan, akan tetapi hanya dianjurkan saja. Apabila orang yang memungut *luqathah* tidak mempersaksikanya, maka menurut mereka dan menurut Abu Yusuf juga, orang yang memungut tidak menanggung *luqathah* yang dipungutnya itu. Karena *luqathah* adalah barang titipan yang statusnya adalah amanat. Maka oleh karena itu, tidak mempersaksikannya tidak bisa mengubah statusnya dari amanat menjadi tanggungan. Hal ini berdasarkan pada apa yang tercantum dalam hadits Sulaiman Ibnu Bilal dan yang lainnya, ia berkata, "Jika pemiliknya datang (maka serahkanlah kepadanya), jika tidak, maka biarlah *luqathah* itu bersamamu sebagai barang titipan."[1314]

Adapun kenapa mempersaksikannya bukan sebagai syarat dan keharusan adalah, karena Rasulullah saw. hanya memerintahkan Zaid Ibnu Khalid r.a. dan Ubaiy Ibnu Ka'b r.a. untuk mengumumkan saja, tanpa memerintahkan untuk mempersaksikannya.[1315] Dan sudah maklum, bahwa mengakhirkan penjelasan suatu hukum dari waktu di mana penjelasan itu dibutuhkan adalah tidak mungkin terjadi. Maka oleh karena itu, seandainya mempersaksikan itu hukumnya adalah memang wajib dan sebuah keharusan, maka tentunya Rasu-

1313 HR. Ahmad dan Ibnu Majah dari Iyadh Ibnu Himar r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Dawud, An-Nasa'i, Al-Baihaqi dan Ath-Thabrani serta dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Ibnu Khuzaimah, Ibnul Jarud dan Ibnu Hibban. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 338; *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 466; *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 96; *Al-Ilmaam*, hlm. 370.

1314 Hadits Sulaiman Ibnu Bilal r.a. diriwayatkan oleh Imam Muslim. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 341; *Al-Ilmaam bi Ahaadiits Al-Ahkaam*, hlm. 371; *Syarh Shahih Muslim*, juz 12, hlm. 25.

1315 Hadits Zaid Ibnu Khalid r.a. diriwayatkan oleh Al-Bukhari, Muslim dan Ahmad, sebagaimana yang sudah pernah kami isyaratkan di atas. Sedangkan hadits Ubaiy Ibnu Ka'b r.a. diriwayatkan oleh Muslim, Ahmad dan At-Tirmidzi. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 338 dan halaman berikutnya.

lullah saw. akan menjelaskannya ketika beliau ditanya tentang hukum *luqathah*. Dengan begitu, berarti perintah mempersaksikan yang terdapat dalam hadits Iyadh Ibnu Himar r.a. yang dijadikan sebagai landasan dalil oleh ulama Hanafiyyah, harus dipahami sebagai perintah yang bersifat sunnah dan anjuran saja.[1316]

a. Berdasarkan pendapat Imam Abu Hanifah dan Muhammad, maka seandainya ada seseorang mengambil dan memungut *luqathah,* kemudian ia kembalikan lagi ke tempatnya semula di mana ia menemukan dan mengambilnya, maka menurut zhahir riwayat, ia tidak lagi menanggungnya. Karena ia mengambilnya sebagai bentuk ingin berbuat baik dan berderma untuk menjaga *luqathah* itu. Maka jika ia mengembalikannya lagi ke tempatnya semula di mana ia memungutnya, maka dengan begitu berarti dirinya membatalkan dermanya itu, sehingga ia menjadi seperti tidak mengambilnya sama sekali. Hal ini apabila pemilik *luqathah* mempercayai dan membenarkan orang yang memungutnya (*multaqith*) bahwa dirinya mengambil dan memungut *luqathah* itu untuk ia jaga, atau *multaqith* mempersaksikan hal itu (bahwa ia mengambilnya untuk ia jaga) kemudian *luqathah* hilang. Maka oleh karena itu, jika *multaqith* tidak mempersaksikannya, maka menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad, ia harus menanggungnya.

Sementara menurut Abu Yusuf, *multaqith* tidak harus menanggungnya, baik apakah ia mempersaksikannya maupun tidak mempersaksikannya. Dan dalam kasus seperti ini, yang diterima dan dibenarkan adalah pengakuan pihak *multaqith* disertai dengan sumpahnya bahwa dirinya mengambil *luqathah* itu untuk ia jaga dan ia kembalikan kepada pemiliknya.

Imam Malik berpendapat, tidak ada tanggungan apa-apa atas *multaqith* yang mengembalikan *luqathah* yang dipungutnya ke tempatnya semula. Hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Umar Ibnul Khaththab r.a., bahwasanya ia berkata kepada seseorang yang menemukan seekor unta, "Lepaskan kembali unta itu ke tempat di mana kamu menemukannya." Akan tetapi pendapat yang masyhur dalam madzhab Maliki adalah, bahwa *multaqith* menanggung *luqathah* yang dipungutnya ketika ia mengembalikannya lagi ke tempatnya semula atau ke tempat lain setelah sebelumnya ia memungutnya untuk dijaga.

Sedangkan pendapat ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah adalah, bahwa apabila seseorang menemukan dan memungut *luqathah,* kemudian ia mengembalikannya lagi ke tempatnya semula di mana ia memungutnya, maka ia harus menanggungnya. Karena *luqathah* adalah amanat yang telah berada di tangannya, maka oleh karena itu, ia wajib menjaganya. Sehingga jika ia menyia-nyiakannya, maka ia harus menanggungnya, sebagaimana jika seandainya ada orang yang dititipi menyia-nyiakan barang yang dititipkan kepadanya.

Dengan begitu, berarti pendapat jumhur fuqaha adalah, bahwa *multaqith* ketika ia mengembalikan lagi *luqathah* ke tempatnya semula, maka ia harus menanggungnya.

b. Apabila *multaqith* menyerahkan *luqathah* yang dipungutnya kepada orang lain

1316 *Al-Mabsuuth,* juz 11, hlm. 12; *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 423; *Al-Badaa'i',* juz 6, hlm. 201; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 2, hlm. 301; *Majma' Adh-Dhamaanaat,* hlm. 209 dan halaman berikutnya; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2, hlm. 303 dan halaman berikutnya; *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 4, hlm. 121; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah,* hlm. 342; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2, hlm. 407; *Al-Mughnii,* juz 5, hlm. 644, 647; *Al-Qawaa'id* karya Ibnu Rajab, hlm. 53.

tanpa seizin hakim, maka ia harus menanggungnya. Karena dengan dirinya memungutnya, maka ia harus menjaganya sendiri.

c. Apabila *luqathah* rusak di tangan *multaqith*, maka apabila ia mempersaksikan *luqathah* itu seperti dengan mengatakan kepada orang-orang, "Aku menemukan *luqathah*, jika ada orang yang mencarinya, maka suruh ia menemuiku," maka ia tidak menanggungnya (tidak menanggung untuk menggantinya). Namun apabila ia tidak mempersaksikannya, maka menurut imam Abu Hanifah dan Muhammad, ia harus menanggungnya. Sedangkan menurut Abu Yusuf, ia tidak menanggungnya apabila ia mengambilnya dengan maksud untuk ia kembalikan kepada pemiliknya, dan apabila pemilik *luqathah* tidak mempercayai dan tidak membenarkan hal itu (bahwa ia mengambilnya untuk ia kembalikan kepada pemiliknya), maka ia diminta untuk bersumpah bahwa ia mengambilnya memang untuk ia kembalikan kepada pemiliknya, sebagaimana yang telah kami sebutkan di atas.

d. Seandainya *multaqith* mengakui bahwa dirinya mengambil *luqathah* itu untuk ia miliki sendiri, maka ia tidak bisa terbebas dari tanggungan kecuali dengan mengembalikan *luqathah* itu kepada pemiliknya. Karena dengan pengakuan yaitu, maka jelas bahwa ia mengambilnya sebagai bentuk pengghashaban, sehingga yang harus ia lakukan adalah mengembalikannya kepada pemiliknya.[1317] Hal ini berdasarkan hadits, *"Seseorang menanggung apa yang ia ambil hingga ia mengembalikannya kepada pemiliknya."*[1318]

2. MACAM-MACAM LUQATHAH DAN APA YANG HARUS DILAKUKAN TERHADAP LUQATHAH

Luqathah ada dua macam, *pertama, luqathah* berupa harta selain binatang, yaitu harta yang terjatuh dan tidak diketahui siapa pemiliknya. *Kedua, luqathah* berupa binatang atau yang lebih dikenal dengan sebutan *adh-Dhaallah*, yaitu unta, sapi, kambing dan binatang ternak lainnya yang tersesat jalannya dan hilang.

Hukum *luqathah* berupa binatang atau *dhaallah* adalah boleh dipungut untuk dijaga dan selanjutnya diserahkan kepada pemiliknya menurut ulama Hanafiyyah dan berdasarkan pendapat yang lebih shahih menurut ulama Syafi'iyyah, demi melindungi harta sesama dan mencegah binatang itu hilang sia-sia dan jatuh ke tangan orang yang tidak bertanggungjawab.

Sementara itu, Imam Malik berpendapat bahwa makruh hukumnya memungut *dhaallah*, juga makruh hukumnya memungut *luqathah*.[1319] Hal ini didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud dan Ibnu Majah dari Zaid Ibnu Khalid al-Juhani r.a., ia berkata,

"Suatu ketika, Rasulullah saw. ditanya tentang barang temuan berupa emas atau perak, lalu beliau bersabda, *"Kenalilah ciri-ciri wikaa`nya (tali pengikat kantong di mana emas atau perak itu berada) dan 'ifaashnya (kantong tempat emas atau perak), kemudian umumkanlah selama satu tahun. Jika tidak ada orang yang datang mengakuinya, maka gunakanlah dan biarkan barang temuan berupa emas atau*

1317 *Al-Badaa`i'*, juz 6, hlm. 201; *Al-Mabsuuth*, juz 11, hlm. 11, 13; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 304; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 694; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 411.

1318 HR. Ahmad, At-Tirmidzi, An-Nasa`i, Abu Dawud dan Ibnu Majah dari Al-Hasan Ibnu Samurah r.a. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Al-Hakim. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 298; *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 167.

1319 *Al-Mabsuuth*, juz 11, hlm. 11; *Al-Badaa`i'*, juz 6, hlm. 200; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 428; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 3, hlm. 305; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 299 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 409; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 631.

perak itu berada bersamamu sebagai barang titipan.[1320] *Jika suatu hari nanti ada orang yang datang mencarinya, maka serahkanlah kepadanya."* Rasulullah saw. ditanya tentang unta hilang, lalu beliau bersabda, *"Apa urusanmu dengan unta itu, biarkan unta itu. Karena ia memiliki telapak kaki dan memiliki kantong penyimpanan air, ia bisa mendatangi tempat air untuk minum dan memakan tanaman hingga pemiliknya menemukannya."* Lalu Rasulullah saw. ditanya tentang kambing hilang, lalu beliau bersabda, *"Ambillah kambing itu, karena kambing itu ada kalanya bisa menjadi milik kamu (jika kamu mengambilnya dan mengumumkannya selama satu tahun, kemudian ternyata kamu tidak menemukan pemiliknya) atau milik saudaramu (orang lain yang menemukan dan memungutnya) atau akan dimangsa serigala (jika kamu tidak memungutnya dan tidak ada orang lain selain dirimu yang menemukan dan memungutnya)."*[1321] Yakni, bahwa luqathah berupa unta adalah tidak boleh diambil dan dipungut. Sedangkan luqathah berupa harta selain unta adalah boleh diambil dan dipungut.

Abu Dawud, Ahmad dan Ibnu Majah meriwayatkan dari Jarir Ibnu Abdillah r.a., "Bahwa pada suatu ketika, Jarir, melihat sekumpulan sapi lewat dan ia melihat ada seekor sapi asing, tidak termasuk bagian dari sekumpulan sapi tersebut, lalu ia bertanya, "Sapi apa ini?" Mereka berkata, "Sapi itu mengikuti sekumpulan sapi-sapi ini dengan sendirinya." Lalu ia pun memerintahkan supaya sapi yang satu ekor itu dijauhkan dan diusir dari kumpulan sapi-sapi tersebut. Lalu sapi itu pun diusir dan lari hingga tidak terlihat. Kemudian ia berkata, "Saya mendengar Rasulullah saw. bersabda, *"Seseorang tidak mengambil dan menggabungkan barang hilang berupa binatang yang ditemukannya ke dalam bagian hartanya kecuali ia adalah orang yang sesat."*[1322]

Dalam sebuah hadits disebutkan, bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, *"Sesungguhnya binatang yang hilang milik seorang Muslim adalah nyala api neraka."*[1323] Maksudnya, bisa menjerumuskan pemungutnya ke dalam neraka apabila ia memungutnya dengan niat untuk dimiliki sendiri, tidak dengan maksud untuk menjaganya dan mengembalikannya kepada pemiliknya.

Imam Muslim, Ahmad dan at-Tirmidzi meriwayatkan dari Ubaiy Ibnu Ka'b r.a., bahwasanya Rasulullah saw. bersada tentang *luqathah* (barang temuan), *"Umumkanlah selama satu tahun. Kemudian jika ada seseorang datang mengaku sebagai pemiliknya dengan memberitahukan kepadamu tentang jumlahnya, ciri-ciri kantongnya dan tali pengikatnya, maka serahkanlah kepadanya. Namun jika tidak, maka gunakanlah barang temuanmu itu."*[1324]

Kelompok ulama pertama (yaitu kelompok ulama yang berpendapat bahwa memungut binatang yang hilang adalah boleh) memberikan jawaban dan tanggapan tentang hadits-hadits yang disebutkan di atas dengan mengatakan, bahwa hukum hadits-hadits itu adalah dalam konteks masa lalu yang masih banyak ditemukan orang baik, jujur dan bertanggungjawab, sehingga binatang itu tidak jatuh ke tangan orang yang tidak bertanggung jawab. Adapun pada masa kita sekarang ini, maka melihat

1320 Maksudnya, kamu boleh menggunakannya dan menggantinya jika kelak pemiliknya datang, atau kamu biarkan tetap bersamamu sebagai barang titipan sampai pemiliknya datang.

1321 . Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 468; *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 338; *Syarh Shahih Muslim*, juz 12, hlm. 20.

1322 Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 344; *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 94.

1323 HR. Ath-Thabrani dalam kitab, *"Al-Mu'jamul Kabiir,"* dari 'Ishmah. Di dalam sanadnya terdapat perawi bernama Ahmad Ibnu Rasyid, ia adalah seorang perawi *dha'iif* (lemah). Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad, Ibnu Majah, Ath-Thahawi, Ibnu Hibban dan yang lainnya dari Abdullah Ibnu Asy-Syikhkhir. Lihat, *Majma' Az-Zawaa'id*, juz 4, hlm. 167; *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 94.

1324 *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 467; *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 339.

kenyataan di lapangan yang dipenuhi oleh sikap dan kecenderungan-kecenderungan tidak bertanggungjawab, maka mengambil dan memungut binatang itu tentunya bisa menjaga binatang itu untuk selanjutnya diserahkan kepada pemiliknya, sehingga tidak jatuh ke tangan orang yang tidak bertanggungjawab.

Semua ini adalah untuk selain *luqathah* milik orang yang sedang berkunjung ke Baitul Haram. Karena ulama sepakat, tidak boleh memungutnya, karena Rasulullah saw. melarangnya.[1325] Begitu juga, tidak boleh memungut *luqathah* yang ada di Makkah, berdasarkan sabda Rasulullah saw. tentang negeri Makkah yang beliau sampaikan pada kejadian *Fathu Makkah*, *"Barang temuan di tanah Haram tidak boleh dipungut kecuali bagi orang yang mengambilnya karena ingin mengumumkannya dan mengembalikan kepada pemiliknya."*[1326]

APA YANG HARUS DIPERBUAT OLEH MULTAQITH TERHADAP LUQATHAH YANG DIPUNGUTNYA

Yang harus dilakukan oleh *multaqith* terhadap *luqathah* yang dipungutnya adalah mengumumkannya. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim dari Zaid Ibnu Khalid al-Juhani r.a., ia berkata, *"Ada seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah saw. tentang luqathah. Lalu Rasulullah saw. bersabda, "Umumkanlah selama satu tahun."* Dalam sebuah hadits, Rasulullah saw. juga bersabda, *"Luqathah adalah tidak halal, maka barangsiapa memungut sesuatu, maka hendaklah ia mengumumkannya selama satu tahun."* (al-Hadits).[1327]

Membicarakan tentang masalah mengumumkan *luqathah*, sudah barang pasti harus disertai dengan pembahasan seputar tata cara mengumumkannya, berapa lama jangka waktunya, tempat menyampaikan pengumuman, biaya yang dibutuhkan selama proses mengumumkan, hal-hal yang dibutuhkan oleh *luqathah*, syarat mengembalikan *luqathah* kepada pemiliknya, dan hukum memiliki *luqathah*.

a. Tata cara mengumumkan luqathah dan hukum menjelaskan ciri-cirinya

Yang dimaksud dengan mengumumkan *luqathah* adalah, mengumumkan dan memberitahukan tentang adanya *luqathah* di mana *luqathah* itu ditemukan dan di tempat-tempat umum, seperti pasar, pintu-pintu masjid, kedai dan lain sebagainya. Cara mengumumkannya adalah dengan menyebutkan sebagian ciri-cirinya, seperti menyebutkan jenisnya dengan berkata, "Barangsiapa yang kehilangan uang," atau, "Barangsiapa kehilangan pakaian," dan lain sebagainya. Ia juga menjelaskan tentang wadah atau kantongnya dan tali yang digunakan untuk mengikat kantong. Namun jangan menjelaskan detail ciri-cirinya, karena jika dijelaskan detailnya, maka orang yang mendengarnya tentu akan mengetahui ciri-cirinya, sehingga siapa saja akan bisa mengklaim bahwa *luqathah* itu miliknya dan mampu menyebutkan ciri-cirinya secara detail, sehingga mengetahui ciri-ciri *luqathah* tidak bisa lagi dijadikan sebagai bukti kepemilikan atas *luqathah* itu.

Menurut jumhur fuqaha, *multaqith* wajib mengumumkan *luqathah* yang dipungutnya. Karena zhahir perintah Rasulullah saw. kepa-

1325 HR. Ahmad dan Muslim dari Abdurrahman Ibnu Utsman r.a., ia berkata, *"Rasulullah saw. melarang memungut barang temuan milik orang yang sedang berkunjung ke Baitul Haram Makkah."* Lihat, *Syarh Shahih Muslim*, juz 12, hlm. 28; *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 96.

1326 HR. Al-Bukhari dan Muslim dari Abdullah Ibnu Abbas r.a. dengan redaksi, *"wa laa tultaqathu luqathatun illaa man 'arrafahaa."* Dalam sebuah redaksi disebutkan, *"illaa li mu'arrifin."* Hadits ini juga diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a. dengan redaksi, *"wa laa tahillu saaqithatuhaa illaa li munsyidin."* Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 467; *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 24.

1327 HR. Al-Bazzar dalam Musnadnya dan Ad-Daraquthni dalam Sunannya dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 466; *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 338; *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 94; *Syarh Shahih Muslim*, juz 12, hlm. 26.

da Zaid Ibnu Khalid Al-Juhani r.a. dalam sabda beliau, *"Umumkanlah selama satu tahun,"* menghendaki bahwa hukumnya adalah wajib. Karena zhahir perintah menunjukkan arti wajib, sebagaimana yang sudah diketahui bersama menurut ulama ushul fiqh.

Sementara itu, kebanyakan ulama Syafi'iyyah berpendapat, bahwa mengumumkan *luqathah* hukumnya tidak wajib bagi orang yang memungutnya dengan maksud untuk ia jaga dan ia kembalikan kepada pemiliknya. Karena syara' mewajibkan untuk mengumumkan *luqathah* hanya bagi orang yang memungutnya dengan tujuan untuk dimiliki ketika setelah diumumkan pemiliknya tidak juga diketahui. Akan tetapi, pendapat yang *mu'tamad* menurut ulama Syafi'iyyah adalah, bahwa mengumumkan *luqathah* hukumnya wajib. Dengan begitu, maka keempat madzhab yang ada sepakat tentang hukum wajib mengumumkan *luqathah*.

Multaqith atau orang yang memungut *luqathah* bisa mengumumkannya sendiri atau mewakilkannya kepada orang lain.[1328]

b. Masa atau jangka waktu untuk mengumumkan luqathah.

Ulama sepakat bahwa boleh bagi orang yang menemukan barang hilang berupa seekor kambing di tempat yang gersang dan jauh dari kawasan pemukiman untuk memakannya. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw. dalam sebuah hadits yang sudah pernah disebutkan di atas tentang kambing hilang, yaitu, *"Ambillah kambing itu, karena kambing itu ada kalanya bisa menjadi milik kamu (jika kamu mengambilnya dan mengumumkannya selama satu tahun, kemudian ternyata kamu tidak menemukan pemiliknya) atau milik saudaramu (orang lain yang menemukan dan memungutnya) atau akan dimangsa serigala (jika kamu tidak memungutnya dan tidak ada orang lain selain dirimu yang menemukan dan memungutnya)."*

Namun selanjutnya, para ulama berbeda pendapat, apakah ia harus menanggung untuk mengganti nilai kambing itu ataukah tidak?

Jumhur ulama berpendapat, bahwa ia menanggung untuk mengganti nilai harga kambing itu. Karena, "tidak halal harta seorang Muslim (bagi orang lain) kecuali atas kerelaan hatinya."[1329]

Sementara itu, Imam Malik menurut pendapatnya yang paling populer, mengatakan sebaliknya, yaitu ia tidak menanggungnya, berdasarkan pada zhahir hadits tentang kambing hilang tersebut di atas.

Adapun barang yang hilang atau *luqathah* selain kambing, maka ulama sepakat untuk mengumumkannya jika memang barang yang hilang itu cukup berharga dan layak untuk diumumkan selama satu tahun. Karena sebagaimana yang telah kita ketahui bersama, Rasulullah saw. memerintahkan untuk mengumumkan *luqathah* selama satu tahun.

Apa yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim dalam hadits Ubaiy Ibnu Ka'b r.a. tentang mengumumkan *luqathah* selama tiga tahun, atau empat tahun, atau sepuluh tahun, maka itu adalah kekeliruan dari sebagian perawi hadits, sebagaimana hasil penelitian dan pengamatan yang dilakukan oleh Ibnul Jawzi. Atau hadits itu dipahami dalam konteks orang yang menginginkan sikap wira'i dan hati-hati.[1330]

1328 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 3, hlm. 350; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 426; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 120; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 411, 413; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 429; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 631, 633 dan halaman berikutnya; *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 340; *Nihaayatul Muhtaaj* karya Ar-Ramli, juz 4, hlm. 362.

1329 Ini adalah sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Al-Hakim, Ibnu Hibban dalam Shahihnya, Ahmad dan Al-Bazzar dengan redaksi yang tidak jauh berbeda, dari Abu Humaid As-Sa'idi. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad dengan redaksi yang sama dari Amr Ibnu Yatsribi. Di samping itu, banyak hadits-hadits lain yang memiliki kandungan dan substansi yang sama. Lihat, *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 60 dan halaman berikutnya; *Majma' Az-Zawaa'id*, juz 4, hlm. 171.

1330 Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 3, hlm. 467; *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 340 dan halaman berikutnya.

Adapun jika *luqathah* itu berupa harta yang sedikit, maka ulama Syafi'iyyah mengatakan, bahwa yang lebih shahih adalah, bahwa *luqathah* berupa harta yang sedikit tidak perlu diumumkan selama satu tahun. Hal ini berdasarkan perkataan Aisyah r.a., *"Tidakapa-apa untuk memanfaatkan luqathah yang nilainya di bawah satu dirham."* Kadar atau batasan sedikit di sini adalah kadar harta yang jika dicuri, maka pelakunya tidak sampai dipotong tangannya, yaitu seperempat dinar menurut jumhur ulama, dan sepuluh dirham menurut ulama Hanafiyyah. Akan tetapi, cukup diumumkan selama beberapa waktu yang diduga bahwa pemiliknya sudah melupakannya dan tidak menginginkannya lagi dalam jangka waktu itu. Ini adalah pendapat yang *raajih* menurut ulama Malikiyyah. Dalam sebuah versi riwayat dari Imam Abu Hanifah disebutkan, bahwa apabila nilai *luqathah* tidak sampai sepuluh dirham (yakni, tidak sampai satu dinar), maka orang yang memungutnya mengumumkannya selama beberapa hari yang menurutnya itu sudah cukup. Namun apabila nilai *luqathah* itu mencapai sepuluh dirham (yakni satu dinar) lebih, maka diumumkan selama satu tahun. Hanya saja, riwayat ini bukanlah zhahir riwayat yang ada menurut ulama Hanafiyyah. Karena ath-Thahawi mengatakan, "Menurut zhahir riwayat, orang yang memungut *luqathah*, maka ia mengumumkannya selama satu tahun, baik apakah *luqathah* itu berupa harta yang berharga maupun harta yang sedikit atau tidak begitu berharga."

Zhahir riwayat menurut ulama Hanafiyyah di atas juga merupakan zhahir pendapat madzhab Hanbali.[1331]

Adapun apabila *luqathah* itu berupa sesuatu yang remeh, maka fuqaha mengatakan, tidak diperselisihkan lagi, bahwa apabila *luqathah* itu berupa sesuatu yang remeh, seperti sebutir kurma, serpihan atau pecahan, secuil makanan, atau lain sebagainya, maka orang yang menemukan dan memungutnya boleh memanfaatkannya tanpa harus mengumumkannya. Karena Rasulullah saw. tidak mengingkari tindakan yang dilakukan oleh seseorang yang menemukan sebutir kurma lalu ia memakannya. Bahkan beliau bersabda, *"Seandainya kamu tidak mendatangi satu butir kurma itu, maka niscaya satu butir kurma itu akan mendatangimu."* Dalam sebuah hadits disebutkan, bahwasanya Rasulullah saw. melihat sebutir kurma, lalu beliau bersabda, *"Sungguh, seandainya bukan karena aku khawatir sebutir kurma ini adalah dari kurma zakat, maka aku akan memakannya."*[1332]

Perlu dicatat bahwa perintah untuk menyempurnakan masa pengumuman *luqathah* adalah apabila memang *luqathah* itu berupa sesuatu yang tidak cepat rusak atau busuk. Namun apabila *luqathah* itu berupa sesuatu yang cepat rusak atau busuk, maka menurut ulama Hanafiyyah, orang yang menemukan dan memungutnya boleh menyedekahkannya atau menggunakannya sendiri. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyyah, orang yang memungutnya bisa memilih salah satu dari dua opsi. *Pertama*, menjualnya untuk kemudian harga hasil penjualannya ia miliki setelah ia mengumumkannya selama jangka waktu yang ditetapkan namun tetap tidak diketahui siapa pemiliknya. *Kedua*, ia bisa langsung memiliki dan memakannya, dan jika nantinya pemiliknya datang, maka ia mengganti nilai harganya.

1331 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 301, 303; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 4, hlm. 120; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 632, 634; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 430; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 415; *Al-Badaa'i'*, juz 6, hlm. 202; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 3, hlm. 302 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir*, juz 4, hlm. 424 dan halaman berikutnya; *Mukhtashar Ath-Thahawi*, hlm. 139.

1332 Dua hadits ini disebutkan oleh Ibnu Qudamah Al-Hanbali. Lihat, *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 634. Hadits yang kedua diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim dari Anas r.a. Lihat, *Subulus Salaam*, juz 3, hlm. 93; *Al-Ilmaam*, hlm. 373.

c. Tempat atau lokasi menyampaikan pengumuman

Luqathah diumumkan di pasar-pasar, pintu-pintu masjid, dan tempat-tempat keramaian. Karena maksud dan tujuan diumumkannya *luqathah* adalah, menyebarkan berita tentang *luqathah* itu dan mempublikasikannya supaya pemiliknya mengetahuinya.

Seseorang tidak boleh menyampaikan pengumuman tentang barang *luqathah* di dalam masjid. Karena masjid tidak dibangun untuk tujuan itu. Rasulullah saw. bersabda, *"Barangsiapa mendengar orang menyampaikan pengumuman di dalam masjid bahwa dirinya kehilangan suatu barang, maka hendaklah orang yang mendengarnya berkata, "Semoga Allah SWT tidak mengembalikan barangnya yang hilang itu kepadanya." Karena sesungguhnya masjid dibangun tidak untuk tujuan itu."*[1333]

Umar Ibnul Khaththab r.a. menyuruh orang yang menemukan *luqathah* untuk mengumumkannya di pintu masjid.

Dalam hal ini, ulama Syafi'iyyah memperbolehkan melakukan pengumuman tentang barang *luqathah* di dalam masjid Al-Haram, sebagai pengecualian dari ketentuan hukum larangan mengumumkan tentang barang *luqathah* di dalam masjid di atas. Maka oleh karena itu, boleh hukumnya mengumumkan di dalam masjid Al-Haram tentang barang yang hilang. Karena mengumumkan barang yang hilang adalah demi kemashlahatan pemiliknya, sebab orang yang menemukan dan memungut barang *luqathah* di tanah haram Makkah adalah tidak boleh memilikinya. Adapun orang yang mengumumkan tentang barang *luqathah* di selain masjid Al-Haram, maka ada kecurigaan terhadap dirinya bahwa ia melakukan hal itu supaya bisa memiliki barang *luqathah* yang ia pungut setelah dirinya mengumumkannya.

Menurut hemat saya, mengumumkan barang *luqathah* dengan menggunakan pengeras suara yang berada di atas menara tempat mengumandangkan adzan adalah tidak apa-apa selama dilakukan di selain waktu-waktu shalat, supaya tidak mengganggu kekhusyuan para jamaah shalat. Juga, karena kondisi dan situasi yang ada menghendaki bolehnya hal itu disebabkan oleh padat dan luasnya pemukiman-pemukiman yang ada. Dan yang lebih utama adalah melakukannya dengan cara menempelkan pengumuman tertulis di pintu-pintu masjid dan tempat-tempat lainnya, sehingga maksud dan tujuan utama yang diinginkan bisa terwujud. Cara seperti ini sudah menjadi cara yang lumrah dilakukan pada masa sekarang ini. Sebagaimana pula, mengumumkan tentang barang *luqathah* juga bisa dilakukan melalui bantuan majalah dan surat kabar.

Ulama Syafi'iyyah menjelaskan tentang cara mengumumkannya selama jangka waktu satu tahun. Mereka mengatakan, pada awal-awal tahun, *luqathah* diumumkan selama dua kali sehari yaitu pada kedua tepi siang (pagi dan petang). Kemudian setelah itu, diumumkan satu kali sehari. Kemudian satu minggu sekali atau dua kali. Kemudian setelah itu paling tidak satu bulan sekali.[1334]

d. Biaya yang dibutuhkan untuk menyampaikan pengumuman dan biaya perawatan yang dibutuhkan oleh luqathah

Apabila proses mengumumkan *luqathah* membutuhkan biaya seperti biaya memasang pengumuman di surat kabar pada masa sekarang misalnya, maka ulama Hanafiyyah dan

1333 HR. Muslim dan Abu Dawud dari Abu Hurairah r.a. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al-Bazzar dari Sa'd Ibnu Abi Waqqash r.a., Anas Ibnu Malik r.a. dan Abdullah Ibnu Mas'ud r.a. Lihat, *Majma' Az-Zawaa'id*, juz 4, hlm. 170; *At-Taaj*, juz 1, hlm. 215.

1334 *Al-Badaa'i'*, juz 6, hlm. 202; *Raddul Muhtaar 'alaa Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 3, hlm. 350; *Asy-Syarhul Kabiir* karya Ad-Dardir, juz 4, hlm. 120; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 413; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 633; *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 340.

ulama Hanabilah mengatakan, bahwa biaya itu ditanggung oleh *multaqith* (orang yang memungut *luqathah*) sendiri, karena itu adalah biaya yang harus dikeluarkan oleh orang yang membuat pengumuman, maka biaya pengumuman *luqathah* itu juga harus ditanggung oleh *multaqith*, sebagaimana pula jika seandainya ia bermaksud untuk memiliki *luqathah* itu setelah diumumkan. Juga, karena seandainya *multaqith* mengumumkan sendiri, maka ia tidak berhak meminta upah kepada pemilik *luqathah* itu, maka begitu juga jika ia menyewa orang lain untuk mengumumkan *luqathah* itu, maka pemilik *luqathah* itu juga tidak wajib membayar biaya sewanya.

Sementara itu, ulama Malikiyyah mengatakan, apabila *multaqith* mengeluarkan suatu biaya untuk *luqathah* yang dipungutnya, maka pemilik *luqathah* itu bisa memilih antara menebus *luqathah* itu dari *multaqith* dengan mengganti biaya yang telah dikeluarkan, atau menyerahkan *luqathah* itu kepada *multaqith* sebagai imbalan biaya yang telah dikeluarkannya.[1335]

Sedangkan ulama Syafi'iyyah mengatakan, bahwa karena mengumumkan *luqathah* hukumnya adalah wajib bagi *multaqith* berdasarkan pendapat yang *mu'tamad*, maka *multaqith* tidak menanggung biaya yang dibutuhkan dalam proses menyampaikan pengumuman itu apabila ia memungut *luqathah* dengan maksud menjaganya untuk pemiliknya. Akan tetapi biaya itu dianggarkan oleh hakim dari baitul mal,[1336] atau dicarikan utangan atas nama pemilik *luqathah*. Adapun apabila ia mengambilnya untuk nantinya ia miliki jika setelah diumumkan tetap tidak diketahui siapa pemiliknya, maka ia yang harus menanggung biaya yang dibutuhkan dalam proses menyampaikan pengumuman itu, baik apakah *luqathah* itu akhirnya memang bisa jadi miliknya maupun tidak. Ini adalah pendapat yang masuk akal.

Adapun biaya yang dibutuhkan oleh *luqathah* selama di tangan *multaqith*, maka ulama Malikiyyah mengatakan, *multaqith* bisa meminta ganti kepada pemilik *luqathah* itu. Sedangkan ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah berpendapat, bahwa status *multaqith* adalah orang yang bederma dalam menjaga dan memelihara *luqathah* yang dipungutnya, sehingga oleh karena itu, ia tidak berhak meminta ganti kepada pemilik *luqathah* tersebut. Hanya saja, ulama Syafi'iyyah mengatakan, jika nantinya ia ingin meminta ganti kepada pemilik *luqathah*, maka ia harus meminta ijin atau memberitahukannya kepada hakim. Jika ia tidak menemukan hakim, maka ia bisa mempersaksikan bahwa dirinya mengeluarkan biaya yang dibutuhkan untuk merawat dan menjaga *luqathah* yang dipungutnya itu untuk nantinya ia meminta ganti dari pemilik *luqathah* tersebut.

Begitu juga, ulama Hanafiyyah mengatakan, apabila *multaqith* mengeluarkan biaya untuk merawat dan menjaga *luqathah* tanpa seizin dan sepengetahuan hakim, maka berarti ia dianggap bederma. Karena ia tidak memiliki kewenangan apa pun untuk menjadikan pemilik *luqathah* itu menanggung utang tanpa ada perintah darinya. Namun apabila ia mengeluarkan biaya itu atas seijin dan sepengetahuan hakim, maka biaya yang telah dikeluarkannya itu statusnya adalah utang yang menjadi tanggungan pemilik *luqathah*. Karena hakim memiliki kewenangan mengurusi harta yang pemiliknya sedang tidak ada demi kemaslahatan dan kebaikan si pemilik. Apabila masalah *luqathah* itu diserahkan kepada hakim, maka hakim mengambil kebijakan dengan melihat apakah *luqathah* itu bisa disewakan ataukah tidak. Apabila bisa disewakan dan

1335 *Asy-Syarhul Kabiir wa Haasyiyah Ad-Dasuqi*, juz 4, hlm. 123.

1336 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 413 dan halaman berikutnya.

memang ada orang yang bersedia menyewanya, maka hakim mengambil kebijakan dengan menyewakan *luqathah* itu dan biaya perawatan yang dibutuhkan oleh *luqathah* itu diambilkan dari hasil sewa tersebut. Karena dengan begitu, kemaslahatan pemilik *luqathah* bisa terjaga. Namun apabila *luqathah* itu tidak bisa disewakan dan dikhawatirkan biaya perawatan yang dibutuhkan *luqathah* itu bisa lebih tinggi dari nilai harganya, maka hakim mengambil kebijakan dengan menjual *luqathah* itu dan menyimpan harga hasil penjualannya.

Apabila hakim melihat bahwa karena suatu pertimbangan tertentu, lebih baik *luqathah* itu tidak dijual, akan tetapi tetap dirawat saja, maka hakim mengambil kebijakan untuk mengijinkan kepada *multaqith* untuk tetap merawatnya dan biayanya ditetapkan sebagai utang yang menjadi tanggungan pemilik *luqathah*. Kemudian apabila pemilik *luqathah* itu datang, maka *multaqith* berhak tetap menahan *luqathah* itu sampai pemiliknya mengganti biaya perawatan yang telah dikeluarkannya. Apabila pemilik *luqathah* itu tidak bersedia mengganti biaya perawatan itu, maka hakim mengambil keputusan untuk menjual *luqathah* itu dan hasilnya digunakan untuk memberi ganti kepada *multaqith* sesuai dengan besaran biaya yang telah dikeluarkannya.[1337]

e. Syarat menyerahkan luqathah kepada pemiliknya

Syaratnya adalah, pemilik *luqathah* harus membuktikan bahwa *luqathah* itu memang benar-benar miliknya dengan menyebutkan ciri dan spesifikasi-spesifikasi khusus yang membedakan *luqathah* dengan sesuatu yang lain, atau ia membuktikannya dengan dua orang saksi. Apabila ia bisa membuktikan jika *luqathah* itu adalah miliknya dengan mengajukan dua orang saksi, atau dengan menyebutkan ciri dan spesifikasi-spesifikasi khusus yang membedakannya, seperti menyebutkan ciri-ciri dan spesifikasi kantongnya, tali pengikatnya, beratnya dan jumlahnya, maka *multaqith* boleh menyerahkan *luqathah* itu kepadanya, dan jika mau, maka *multaqith* bisa meminta pemilik *luqathah* itu untuk menghadirkan orang ketiga sebagai penjamin (*kafiil*). Karena syara' memang menjelaskan untuk menyerahkan *luqathah* kepada orang yang mengaku sebagai pemiliknya dan ia bisa membuktikannya dengan menyebutkan ciri-ciri khusus *luqathah* itu. Ini sudah menjadi kesepakatan ulama. Akan tetapi, secara hukum peradilan, apakah *multaqith* dipaksa untuk menyerahkan *luqathah* itu kepada orang yang bersangkutan hanya semata-mata berdasarkan pembuktian dengan menyebutkan ciri khusus yang membedakan *luqathah* itu, ataukah harus dengan disertai *bayyinah* (dua orang saksi)? Para ulama berbeda pendapat dalam hal ini.[1338]

Ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyyah berdasarkan pendapat madzhab mereka, mengatakan, *multaqith* tidak dipaksa untuk menyerahkan *luqathah* itu kepada orang yang mengaku dan mengklaim *luqathah* itu miliknya tanpa *bayyinah* (dua orang saksi). Karena di sini status orang tersebut adalah sebagai *al-Mudda'i* (orang yang mengajukan klaim atau tuntutan), maka oleh karena itu, ia harus mengajukan *bayyinah* (saksi). Hal ini berdasarkan hadits,

1337 *Al-Badaa'i',* juz 6, hlm. 203; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2, hlm. 304; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2, hlm. 410; *Al-Mughnii,* juz 5, hlm. 633 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 428 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 3, hlm. 305; *Al-Muhadzdzab,* juz 1, hlm. 432; *Al-Mabsuuth,* juz 11, hlm. 9.

1338 *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 431; *Al-Badaa'i',* juz 6, hlm. 202; *Bidaayatul Mujtahid,* juz 2, hlm. 302; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2, hlm. 416; *Al-Mughnii,* juz 5, hlm. 633 dan halaman berikutnya; *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 431; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 3, hlm. 306; *Al-Muhadzdzab,* juz 1, hlm. 431; *Al-Mabsuuth,* juz 11, hlm. 8; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 3, hlm. 353.

"Seandainya setiap orang dikabulkan klaim dan tuntutan yang diajukannya begitu saja, niscaya setiap orang akan seenaknya sendiri mengklaim berhak atas harta dan darah orang lain. Akan tetapi, mengajukan bayyinah adalah menjadi keharusan pihak yang mengajukan klaim dan tuntutan, sedangkan sumpah adalah menjadi keharusan pihak tergugat yang mengingkari dan menyangkal gugatan itu."[1339]

Juga, karena *luqathah* adalah harta milik orang lain, maka tidak wajib menyerahkannya begitu saja hanya berdasarkan pembuktian dengan menyebutkan ciri khususnya, seperti barang titipan. Akan tetapi, menurut ulama Hanafiyyah, *multaqith* boleh menyerahkan *luqathah* itu kepada orang yang mengklaim dan mengaku sebagai pemiliknya jika ciri-ciri khusus yang disebutkannya memang tepat dan akurat, atau jika menurut dugaan kuat *multaqith* klaim dan pengakuan orang tersebut memang benar dan jujur menurut ulama Syafi'iyyah. Hal ini sebagai bentuk pengamalan hadits,

"Jika pemiliknya datang dan mengenali kantong, jumlah dan tali pengikatnya, maka serahkanlah kepadanya. Namun jika tidak, maka luqathah itu adalah untuk kamu."

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah mengatakan, *multaqith* dipaksa untuk menyerahkan *luqathah* itu kepada orang yang mengaku sebagai pemiliknya apabila ia bisa membuktikannya dengan menyebutkan ciri-ciri *luqathah* itu berupa kantong, tali pengikat dan jumlahnya, baik apakah *multaqith* memiliki dugaan kuat bahwa pengakuan orang itu memang benar dan jujur maupun tidak. Di sini, tidak perlu harus dengan *bayyinah*. Hal ini sebagai pengamalan zhahir hadits,

"Umumkanlah selama satu tahun. Kemudian jika ada seseorang datang mengaku sebagai pemiliknya dengan memberitahukan kepadamu tentang jumlahnya, ciri-ciri kantongnya dan tali pengikatnya, maka serahkanlah kepadanya."

Dalam hadits Zaid Ibnu Khalid al-Juhani r.a. di atas disebutkan, *"Kenalilah ciri-ciri kantong dan talinya, kemudian umumkanlah selama satu tahun. Jika tidak ada orang yang datang mengakuinya, maka gunakanlah dan biarkan luqathah itu berada bersamamu sebagai barang titipan. Jika suatu hari nanti ada orang yang datang mencarinya, maka serahkanlah kepadanya."* Yakni jika ia bisa membuktikannya dengan menyebutkan ciri-ciri khususnya. Karena inilah yang disebutkan pada awal hadits, dan di dalam hadits itu sama sekali tidak disinggung-singgung masalah *bayyinah*. Seandainya *bayyinah* memang syarat untuk menyerahkan *luqathah*, maka tentunya akan dijelaskan dan harus dipenuhi serta tidak boleh menyerahkannya tanpa adanya *bayyinah*. Juga, karena mengajukan *bayyinah* untuk pembuktian dalam masalah *luqathah* adalah sesuatu yang tidak mungkin dilakukan. Karena *luqathah* adalah harta yang hilang dalam kondisi pemiliknya tidak mengetahuinya. Sementara, hadits, *"mengajukan bayyinah adalah keharusan bagi orang yang mengajukan klaim dan tuntutan,"* adalah dalam kondisi jika memang ada pengingkaran terhadap klaim dan tuntutan itu, sementara dalam kasus *luqathah* ini hal itu tidak ada. Ini adalah pendapat yang lebih *raajih*.

1339 Ini adalah hadits *hasan* yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Al-Baihaqi dengan redaksi seperti ini. Sementara itu, hadits ini diriwayatkan dalam Shahih Al-Bukhari dan Shahih Muslim dengan redaksi yang lain dari hadits Abdullah Ibnu Abbas r.a. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 95; *Nailul Awthaar*, juz 8, hlm. 305; *Subulus Salaam*, juz 4, hlm. 132; *Al-Ilmaam*, hlm. 521; *Syarh Shahih Muslim*, juz 12, hlm. 2.

f. Hukum memiliki luqathah

Fuqaha berbeda pendapat seputar status hukum *luqathah* setelah selama satu tahun diumumkan namun pemiliknya tidak juga diketahui. Dalam hal ini ada dua pendapat. *Pendapat pertama* mengatakan, *multaqith* boleh memilikinya jika ia adalah orang miskin, jika ia orang kaya maka tidak boleh. *Pendapat kedua* mengatakan, *multaqith* boleh memilikinya secara mutlak, baik apakah ia orang miskin maupun orang kaya.

Ulama Hanafiyyah[1340] mengatakan, apabila *multaqith* orang kaya, maka ia tidak boleh memanfaatkan dan menggunakan *luqathah* tersebut. Akan tetapi ia harus menyedekahkannya kepada orang-orang miskin, baik kepada orang miskin yang bukan kerabatnya, maupun kepada orang miskin yang masih termasuk kerabatnya meskipun itu adalah kedua orang tuanya, atau isterinya atau anaknya sendiri. Karena *luqathah* itu adalah harta orang lain, sehingga oleh karena itu tidak boleh dimanfaatkan dan digunakan tanpa kerelaan pemiliknya. Hal ini berdasarkan kemutlakan nash-nash agama yang menyatakan larangan "memakan" harta orang lain secara batil, baik dari Al-Qur`an maupun hadits. Di antaranya adalah ayat,

"Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang bathil."[1341]

"dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas."[1342]

Rasulullah saw. bersabda,

"Tidak halal harta seorang Muslim kecuali dengan kerelaan hatinya."

Dalam sebuah hadits Abu Hurairah r.a. disebutkan, bahwasanya Rasulullah saw. bersabda,

"Luqathah tidak halal, maka barangsiapa menemukan dan memungut suatu luqathah, maka hendaklah ia mengumumkannya selama satu tahun. Apabila pemiliknya datang, maka serahkan kepadanya. Namun jika tidak, maka hendaklah ia mensedekahkannya."[1343]

Dalam hadits 'Iyadh Ibnu Himar Al-Mujasyi'i disebutkan,

"Barangsiapa menemukan luqathah (barang temuan), maka hendaklah ia mempersaksikannya kepada dua orang yang adil. Janganlah ia menyembunyikan dan menutup-nutupinya. Apabila ia menemukan pemiliknya, maka hendaklah ia menyerahkan kepadanya. Namun jika ia tidak menemukan pemiliknya, maka itu adalah harta Allah SWT yang Dia berikan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya."

Adapun jika *multaqith* adalah orang miskin, maka ia boleh memanfaatkan dan menggunakannya atas nama sedekah. Hal ini berdasarkan hadits, *"maka, hendaklah ia menyedekahkannya."*

Apabila pemilik *luqathah* diketahui, namun *luqathah* itu sudah terlanjur disedekahkan atau dimanfaatkan, maka pemilik *luqathah* itu bisa memilih salah satu dari beberapa opsi berikut. *Pertama*, ia mengesahkan penyedekah-

1340 *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 432; *Al-Badaa`i',* juz 6, hlm. 202; *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 432 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa`iq,* juz 3, hlm. 307; *Al-Mabsuuth,* juz 11, hlm. 4 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 3, hlm. 351.

1341 Al-Baqarah: 188.

1342 Al-Maa`idah: 87.

1343 HR. Al-Bazzar dan Ad-Daraquthni dari Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nashbur Raayah,* juz 3, hlm. 466. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dari hadits Ya'la Ibnu Murrah r.a dalam bentuk riwayat *marfuu'* dengan redaksi, *"Apabila pemiliknya datang, maka serahkan kepadanya. Namun jika tidak, maka hendaklah ia mensedekahkannya."* Lihat, *Nailul Awthaar,* juz 5, hlm. 337.

an itu dan baginya pahala sedekah itu. *Kedua*, meminta ganti kepada *multaqith*. *Ketiga*, mengambil kembali *luqathah* itu dari tangan si miskin yang disedekahi apabila barangnya masih ada. Apabila pemilik *luqathah* menuntut ganti kepada *multaqith*, maka *multaqith* tidak berhak meminta ganti kepada si miskin yang disedekahi itu. Begitu juga, apabila pemilik *luqathah* itu mengambil kembali *luqathah* itu dari tangan si miskin, maka ia (si miskin) tidak berhak meminta ganti kepada *multaqith*.

Sementara itu, jumhur fuqaha berpendapat, bahwa *multaqith* boleh memiliki *luqathah* yang ditemukan dan dipungutnya, dan statusnya sudah menjadi seperti harta miliknya yang lain, baik apakah ia orang kaya maupun orang miskin. Karena hal ini diriwayatkan dari sejumlah sahabat, seperti Umar Ibnul Khaththab r.a., Abdullah Ibnu Mas'ud r.a., Aisyah r.a. dan Abdullah Ibnu Umar r.a.. Hal ini juga tertetapkan berdasarkan sabda Rasulullah saw. dalam hadits Zaid Ibnu Khalid r.a., *"Apabila setelah diumumkan selama satu tahun, pemiliknya tidak diketahui juga, maka gunakanlah luqathah itu."* Dalam sebuah redaksi disebutkan, *"maka, itu adalah sebagai jalan hartamu."* Dalam sebuah redaksi disebutkan, *"maka, makanlah."* Dalam sebuah redaksi yang lain lagi disebutkan, *"maka, manfaatkanlah."* Dalam sebuah redaksi disebutkan, *"maka, terserah kamu."* Dalam hadits Ubaiy Ibnu Ka'b r.a. disebutkan, *"maka, gunakanlah."* Dalam sebuah redaksi disebutkan, *"fa istamti' bihaa (maka, gunakanlah)."* Ini adalah hadits shahih.

Sementara hadits Abu Hurairah r.a. yang dijadikan landasan oleh ulama Hanafiyyah di atas adalah tidak kuat, juga tidak dikutip dalam kitab yang dipercaya kredibilitasnya. Sedangkan argumentasi mereka berkenaan dengan hadits Iyadh Ibnu Himar r.a. (maka itu adalah harta Allah SWT yang Dia berikan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya), bahwa harta yang disandarkan kepada Allah SWT tidak bisa dimiliki kecuali oleh orang yang berhak menerima zakat, adalah argumentasi yang tidak memiliki dasar pijakan dan kekeliruannya tampak jelas. Karena segala sesuatu pada hakikatnya memang disandarkan kepada Allah SWT baik penciptaannya maupun pemilikannya (maksudnya segala sesuatu memang diciptakan oleh Allah SWT dan segala sesuatu pada hakikatnya adalah milik-Nya). Allah SWT berfirman, *"dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu."*[1344]

Adapun jalur atau cara supaya *luqathah* itu bisa menjadi milik *multaqith* menurut jumhur, maka di sini terdapat perbedaan pendapat. Ulama Hanabilah mengatakan, *luqathah* itu secara hukum masuk ke dalam kepemilikan *multaqith* dengan sendirinya setelah selesai diumumkan selama satu tahun dan pemiliknya belum diketahui juga, sama seperti hak waris. Hal ini berdasarkan hadits, *"apabila pemiliknya datang, maka serahkanlah kepadanya. Jika tidak, maka itu adalah jalan luqathah tersebut menjadi milikmu."* Juga berdasarkan hadits, *"maka, gunakanlah."* Seandainya kepemilikan atas *luqathah* itu tergantung kepada keinginan *multaqith* untuk memilikinya, maka tentunya Rasulullah saw. akan menjelaskannya.

Sementara itu, ulama Malikiyyah berpendapat, *luqathah* itu bisa menjadi milik *multaqith* dengan syarat ia memperbarui keinginan dan maksudnya untuk memilikinya, karena tidak adanya ijab dari orang lain.

Sedangkan ulama Syafi'iyyah mengatakan, *luqathah* itu menjadi milik *multaqith* jika ia berkeinginan memilih untuk memilikinya dengan mengucapkan suatu perkataan yang menunjukkan hal itu, seperti, "Aku ingin memiliki *luqathah* yang aku temukan dan pungut ini."

1344 An-Nuur: 33.

Alasannya adalah, karena kepemilikan atas *luqathah* itu adalah bentuk pemilikan dengan adanya ganti, maka di sini dibutuhkan adanya keinginan memilih untuk memilikinya, sama seperti yang berlaku dalam kasus *syafii'* memiliki *al-Masyfuu' fiihi* dengan berdasarkan hak *syuf'ah*.

Ulama sepakat kecuali ulama madzhab Azh-Zhahiri, bahwa apabila *multaqith* memakan (menggunakan, mengkonsumsi) *luqathah* yang dipungutnya, maka ia menanggung untuk menggantinya.[1345]

g. Luqathah tanah haram dan luqathah selain tanah haram

Jumhur fuqaha berpendapat bahwa hukum-hukum yang disebutkan dalam masalah mengumumkan *luqathah* berlaku umum, baik *luqathah* tanah haram Makkah maupun *luqathah* kawasan lainnya. Karena *luqathah* statusnya adalah amanat, sehingga oleh karena itu hukumnya sama, baik *luqathah* tanah haram maupun *luqathah* kawasan lainnya, sama seperti barang titipan. Juga karena hadits-hadits yang berkenaan dengan *luqathah* tidak membedakan antara *luqathah* tanah haram dengan *luqathah* kawasan lain. Seperti hadits, *"kenalilah kantongnya dan tali pengikatnya, kemudian umumkanlah selama satu tahun,"* dan hadits-hadits lainnya.

Adapun hadits yang secara khusus menyebutkan perintah untuk mengumumkan *luqathah* tanah haram Makkah (seperti hadits, *"Barang temuan di tanah Haram tidak boleh dipungut kecuali bagi orang yang mengambilnya karena ingin mengumukannya dan mengembalikan kepada pemiliknya"*), maka maksud hadits ini adalah bertujuan untuk mengantisipasi adanya persepsi keliru sebagian orang bahwa *luqathah* tanah haram Makkah tidak perlu diumumkan, karena tidak ada gunanya, sebab ada anggapan bahwa tanah Makkah adalah tempat orang-orang asing atau pendatang (maksudnya, kebanyakan orang yang datang berkunjung ke Makkah adalah orang asing, bukan penduduk setempat).[1346]

Ulama Syafi'iyyah, berdasarkan pendapat yang shahih menurut mereka, mengatakan, bahwa *luqathah* tanah haram Makkah wajib diumumkan selamanya, karena *luqathah* tanah Haram Makkah tidak halal untuk dimiliki, akan tetapi harus dijaga selamanya. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, *"Sesungguhnya tanah ini adalah hurmatullaah (tanah yang terhormat di sisi-Nya), luqathahnya tidak boleh dipungut kecuali oleh orang yang ingin mengumumkannya."*

Dalam sebuah riwayat al-Bukhari disebutkan, *"Barang temuan tanah Haram tidak boleh dipungut kecuali bagi al-Munsyid."* Imam Asy-Syafi'i mengatakan, maksudnya adalah, orang yang mengambilnya karena ingin mengumumkannya dan mengembalikan kepada pemiliknya. Di sini, Rasulullah saw. membedakan antara *luqathah* tanah Haram dengan *luqathah* kawasan lainnya. Beliau memberitahukan bahwa *luqathah* tanah Haram tidak halal dipungut kecuali untuk diumumkan dan di sini beliau tidak membatasi jangka waktu mengumumkannya selama satu tahun seperti *luqathah* yang lainnya. Maka ini menunjukkan, bahwa yang beliau maksudkan adalah, bahwa *luqathah* tanah Haram Makkah harus diumumkan selamanya. Karena jika seandainya tidak dipahami seperti ini, maka tentunya pengistimewaan ini tidak ada gunanya. Jadi, makna yang terkandung di dalamnya adalah

1345 *Asy-Syarhul Kabiir wa Haasyiyah Ad-Dasuqi 'alaihi*, juz 4, hlm. 121; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 301; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 415; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 430; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 636 dan halaman berikutnya.

1346 *Asy-Syarhul Kabiir wa Haasyiyah Ad-Dasuqi 'alaihi*, juz 4, hlm. 121; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 301; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 415; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 430; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 636 dan halaman berikutnya.

bahwa tanah Haram Makkah dimuliakan dan diistimewakan oleh Allah SWT sebagai tempat yang selalu ingin dikunjungi oleh orang-orang. Maka barangkali pemilik *luqathah* itu kembali berkunjung ke Makkah untuk mencari *luqathah* itu atau mengutus seseorang untuk mencarinya. Sehingga dengan begitu, seakan-akan hartanya yang hilang itu selalu terjaga untuknya, sebagaimana diyat tanah Haram juga diperberat.

ORANG HILANG (AL-MAFQUUD)

Di sini, kami akan mengkaji tentang makna *al-Mafquud* (orang hilang yang tidak diketahui rimba dan nasibnya, apakah ia masih hidup ataukah sudah mati), bagaimana menetapkan statusnya, langkah apa yang diambil oleh hakim berkenaan dengan harta dan keluarganya, kapan statusnya dianggap sudah mati dan dampak atau konsekuensi hukumnya.[1347]

A. SIAPAKAH AL-MAFQUUD ITU

Al-Mafquud adalah, orang yang menghilang dari kampung halamannya tanpa diketahui jejaknya dan di mana rimbanya dalam jangka waktu yang sekiranya menjadikan nasibnya tidak diketahui lagi apakah masih hidup ataukah sudah mati.

B. BAGAIMANAKAH STATUS AL-MAFQUUD?

Status *al-Mafquud* dianggap masih hidup dalam kaitannya dengan hak pribadinya dan dianggap sudah mati dalam kaitannya dengan hak orang lain. Maka oleh karena itu, menurut ulama Hanafiyyah, hak-hak yang berlaku bagi *al-Mafquud* adalah hak-hak yang bersifat negatif, bukan hak-hak yang bersifat positif. Sehingga apabila berkaitan dengan dirinya, harta miliknya belum bisa diwaris dan isterinya tetap tidak terpisah darinya, seakan-akan ia masih hidup. Sedangkan berkaitan dengan orang lain, maka *al-Mafquud* tidak bisa mewaris siapa pun dari kerabatnya, seakan-akan ia sudah mati. Begitu juga, seandainya ada seseorang berwasiat untuk *al-Mafquud*, maka ketika orang yang berwasiat itu meninggal dunia, *al-Mafquud* tidak berhak atas sesuatu yang diwasiatkan untuknya itu. Akan tetapi bagian haknya dari harta warisan atau sesuatu yang diwasiatkan untuknya ditangguhkan sampai diketahui secara jelas keadaannya, apakah ia masih hidup ataukah sudah mati. Dalam masalah status hukum pernikahan *al-Mafquud*, ulama Syafi'iyyah sependapat dengan ulama Hanafiyyah, yaitu si isteri tidak berhak membatalkan (memfasakh) akad nikah yang ada, akan tetapi ia harus menunggu sampai diketahui bahwa suaminya yang hilang itu memang sudah mati.

Sementara itu, Imam Malik dan Imam Ahmad mengatakan, apabila lama waktu menghilangnya *al-Mafquud* sudah empat tahun, maka hakim memisahkan antara *al-Mafquud* dengan isterinya dan masa 'iddah yang dijalani si isteri adalah 'iddah isteri yang ditinggal mati suami. Kemudian apabila masa 'iddahnya sudah habis, maka ia boleh menikah lagi. Hal ini sebagaimana yang pernah diputuskan oleh Umar Ibnul Khaththab r.a..

C. BERBAGAI BENTUK KEWENANGAN HAKIM TERHADAP HARTA AL-MAFQUUD DAN KELUARGANYA

Menurut ulama Hanafiyyah, berbagai kewenangan yang dimiliki oleh hakim atas harta dan keluarga *al-Mafquud* adalah seperti berikut,

---

1347 *Al-Badaa'i',* juz 6, hlm. 196; *Fathul Qadiir,* juz 4, hlm. 440; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 3, hlm. 310; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 3, hlm. 360; *Asy-Syarhush Shaghiir,* juz 2, hlm. 694 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab,* juz 2, hlm. 146; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 5, hlm. 487 dan halaman berikutnya.

1. Hakim menunjuk seseorang untuk menjaga harta dan aset-aset kekayaan *al-Mafquud*, bertanggungjawab untuk mengurusi, mengelola dan menginvestasikannya, serta mengambil hak-hak yang berhak didapatkannya, sama seperti status orang yang ditugasi menjaga dan mengelola (*al-Qayyim*) harta anak kecil atau orang gila.
2. Menjual jenis-jenis harta *al-Mafquud* yang mudah rusak atau busuk dan menyimpan hasil penjualannya. Karena hal ini salah satu bentuk atau langkah yang harus ditempuh dalam rangka menjaga harta kekayaan *al-Mafquud*. Apabila *al-Mafquud* memiliki barang yang dititipkan, maka barang itu tetap dibiarkan di tangan orang yang dititipi untuk dijaganya, karena statusnya adalah sebagai wakil *al-Mafquud* dalam menjaga barang itu.
3. Biaya hidup anak-anaknya yang masih kecil dan isterinya diambilkan dari harta *al-Mafquud*, begitu juga biaya hidup anak-anaknya yang miskin dan tidak mampu bekerja.

Apabila *al-Mafquud* tidak memiliki harta, namun ia memiliki harta yang dititipkan, maka biaya hidup keluarganya itu diambilkan dari harta yang dititipkan itu, apabila harta itu berupa makanan, pakaian dan uang.

Apabila harta kekayaan *al-Mafquud* tidak dalam bentuk uang, makanan, atau pakaian, seperti apabila harta kekayaannya berbentuk barang komoditas (barang dagangan) atau harta tidak bergerak (seperti tanah, rumah), maka hakim tidak bisa menggunakannya untuk memberi nafkah keluarganya. Karena hal itu tidak bisa dilakukan kecuali harus dengan menjualnya terlebih dahulu, sementara hakim tidak memiliki kewenangan untuk menjual harta tidak bergerak dan barang dagangan milik *al-Mafquud*. Akan tetapi, seorang ayah boleh menjual harta anaknya yang hilang yang berbentuk barang dagangan untuk kebutuhan nafkahnya. Karena secara garis besar, seorang ayah memiliki kewenangan untuk melakukan pentasharufan terhadap harta anaknya, berbeda dengan hakim. Adapun harta yang berbentuk harta tidak bergerak, maka seorang ayah tidak boleh menjualnya kecuali atas ijin hakim.

D. KAPAN STATUS AL-MAFQUUD DITETAPKAN ATAU DIANGGAP SUDAH MATI DAN APA DAMPAK ATAU KONSEKUENSI HUKUMNYA?

Apabila masa hilangnya *al-Mafquud* sudah sangat lama yang jika dihitung-hitung, maka usianya sudah mencapai angka tertentu yang orang sepertinya diyakini atau biasanya tidak hidup sampai usia tersebut, maka ditetapkan bahwa ia dianggap sudah mati, sehingga secara otomatis isterinya terpisah darinya, hartanya dibagi diantara para ahli warisnya dan ia tidak berhak mendapatkan bagian warisan dari siapa pun.

Zhahir riwayat yang ada tidak menjelaskan tentang patokan usia tertentu untuk menetapkan status *al-Mafquud* apakah dianggap masih hidup atau sudah mati. Akan tetapi, patokannya adalah dengan melihat orang-orang yang seusia dengannya. Al-Hasan Ibnu Ziyad meriwayatkan dari Imam Abu Hanifah bahwa ia menetapkan patokan usia seratus dua puluh tahun. Namun yang lebih proporsional adalah sembilan puluh tahun. Jadi misalnya ada seseorang menghilang pada usia empat puluh tahun, jika selama jangka waktu lima puluh tahun, ia tetap belum diketahui rimbanya dan keadaannya, maka ia dianggap sudah mati. Atau dengan kata lain, seandainya ada seseorang sudah menghilang sejak lima puluh tahun silam tanpa diketahui di mana rimbanya dan bagaimana keadaannya, sementara ketika menghilang, dirinya berusia empat puluh tahun, maka statusnya ditetapkan sudah mati.

PERLOMBAAN (AS-SABQU, AL-MUSAABAQAH, AL-MUNAADHALAH)

A. AL-MUSAABAQAH

Pada Bab ini, kami akan mengkaji tentang *as-Sabqu*[1348] atau *al-Musaabaqah* (perlombaan) atau *ar-Rihaan* (taruhan) dalam dua bagian,

1. Definisi *al-Musaabaqah* dan pensyariatannya.
2. Syarat-syarat suatu perlombaan hukumnya boleh.

1. DEFINISI AL-MUSAABAQAH DAN PENSYARIATANNYA

Kata, *"as-Sabqu,"* dengan huruf ba` dibaca sukun adalah *mashdar* dari kata kerja, *"sabaqa,"* yang artinya adalah dahulu. Sedangkan jika dengan huruf ba` dibaca fathah, *"as-Sabaq,"* maka artinya adalah, hadiah untuk suatu perlombaan, atau menurut istilah orang-orang dahulu disebut dengan *"al-Khathar,"* yaitu sesuatu yang ingin diraih oleh para peserta perlombaan, sehingga barangsiapa di antara mereka yang berhasil menjadi juara, maka ia berhak mendapatkan sesuatu itu.

Sedangkan *as-Sibaaq* atau *al-Musaabaqah* adalah, perlombaan untuk menjadi yang tercepat dan terbaik dalam pacuan kuda, pacuan unta dan lain sebagainya.

Al-Musaabaqah atau perlombaan hukumnya adalah boleh berdasarkan hadits dan ijma'. Hadits yang menjadi landasan dalil tentang hukum bolehnya *al-Musaabaqah* atau perlombaan adalah, *"Bahwasanya Rasulullah saw. mengadu kecepatan lari di antara kuda-kuda mudhammarah (yang dilatih ketangkasan supaya otot-ototnya menjadi kuat dan keras, tidak gembur, sehingga bisa lari dengan kencang) dan di antara kuda-kuda ghairu mudhammarah (kuda yang tidak ditangkaskan)."*[1349]

Kaum Muslimin berijma' bahwa *al-Musaabaqah* hukumnya adalah boleh.

Al-Musaabaqah terkecualikan dari tiga hal yang terlarang, yaitu, taruhan, menyiksa binatang untuk selain tujuan dimakan, dan yang ketiga adalah, kondisi di mana sesuatu yang menjadi ganti (*'iwadh*) dan sesuatu yang diganti (*al-Mu'awwad 'anhu*) jatuh ke tangan satu orang, yaitu apabila dua orang yang berlomba misalnya masing-masing menyerahkan ganti (baca: taruhan, hadiah) dan siapa di antara keduanya yang menang, maka ganti itu berhak ia dapatkan, atau dengan kata lain *al-Musaabaqah* yang hadiahnya dari para peserta *al-Musaabaqah* itu sendiri (misalnya, si A dan si B melakukan perlombaan pacuan kuda dengan hadiah uang seribu yang dikumpulkan secara patungan di antara keduanya, yaitu si A menyiapkan lima ratus dan si B menyiapkan lima ratus misalnya, dan siapa di antara keduanya yang menang, maka ia berhak mendapatkan uang seribu itu. Ini adalah bentuk perlombaan yang dilarang).[1350]

Al-Musaabaqah ada dua macam. Pertama, *al-Musaabaqah* tanpa *'iwadh* (baca: hadiah). Kedua, *al-Musaabaqah* dengan *'iwadh*.

a. Al-Musaabaqah atau perlombaan tanpa 'iwadh

Hukumnya adalah boleh secara mutlak, tanpa dibatasi dengan suatu sarana tertentu, seperti perlombaan lari, perlombaan perahu atau kapal, perlombaan burung, pacuan kuda, pacuan keledai, pacuan gajah dan lain sebagainya. Begitu juga, boleh melakukan perlombaan atau *al-Musaabaqah* tanpa *'iwadh* dalam

---

1348 Kata *as-Sabqu* dengan huruf ba` dibaca sukun, artinya adalah *al-Musaabaqah* atau perlombaan. Sedangkan kata *as-Sabaq* dengan huruf ba` dibaca fathah, artinya adalah hadiah yang disediakan dalam suatu perlombaan.

1349 HR. Al-Bukhari dan Muslim dari Abdullah Ibnu Umar r.a. Lihat, *Subulus Salaam,* juz 4, hlm. 70; *Al-Ilmaam,* hlm. 358.

1350 Ad-Dasuqi, juz 2, hlm. 209.

bentuk perlombaan gulat dan angkat beban untuk mengetahui siapa yang paling kuat. Hal ini berdasarkan hadits 'Aisyah r.a., ia berkata, "Suatu ketika, aku melakukan perlombaan lari dengan Rasulullah saw. dan aku pun menang dan berhasil mendahului beliau. Namun beberapa waktu setelah itu, tatkala berat tubuhku mulai bertambah karena banyaknya lemak, kami mengadakan perlombaan lari lagi, dan beliau pun menang dan berhasil mendahuluiku. Lalu beliau bersabda, *"Kita impas."*[1351]

Salamah Ibnul Akwa' r.a. melakukan lomba lari dengan seorang laki-laki dari Anshar di hadapan Rasulullah saw. dan Salamah r.a. menang dan berhasil mendahuluinya.[1352]

Diriwayatkan bahwa Rasulullah saw. bergulat dengan seorang laki-laki yang terkenal kuat, yaitu Rukanah dan Rasulullah saw. berhasil mengalahkannya.[1353]

Diriwayatkan bahwa pada suatu ketika, Rasulullah saw. berpapasan dengan beberapa orang yang melakukan perlombaan mengangkat batu untuk mengetahui siapa di antara mereka yang paling kuat. Ketika itu, Rasulullah saw. tidak mengingkari apa yang mereka lakukan tersebut.

Bentuk-bentuk perlombaan yang lain diqiyaskan dengan bentuk-bentuk perlombaan yang disebutkan dalam hadits-hadits di atas.

b. Al-Musaabaqah atau perlombaan dengan 'iwadh

Menurut ulama Hanafiyyah, *al-Musaabaqah* atau perlombaan dengan *'iwadh* tidak boleh kecuali empat hal. *Pertama,* perlombaan memanah atau menombak. *Kedua,* perlombaan pacuan kuda, keledai dan bighal. *Ketiga,* perlombaan pacuan unta, sapi dan binatang sejenis. *Keempat,* perlombaan lari. Karena tiga perlombaan yang pertama, menggunakan sarana yang merupakan alat dan perlengkapan perang yang memang diperintahkan untuk mempelajarinya, berdasarkan ayat, *"Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi."*[1354] Rasulullah saw. menafsiri kekuatan dalam ayat ini dengan keahlian memanah.[1355] Dalam sebuah hadits, Rasulullah saw. bersabda, *"Ada tiga hal yang tidak termasuk kategori al-Lahwu* (permainan yang sia-sia), *yaitu, melatih kuda, bercanda ria dengan keluarga, dan memanah. Ketiga hal ini termasuk sesuatu yang haq* (benar, bukan termasuk sesuatu yang batil)."[1356]

Sedangkan dalil tentang bolehnya perlombaan lari dan gulat adalah, hadits Aisyah r.a. dan hadits Rukanah r.a. di atas. Juga karena kecepatan berlari dan bergulat termasuk keahlian yang dibutuhkan untuk melakukan penyerangan, menghindar dan memukul musuh dalam jihad.

Sementara itu, jumhur selain ulama Hanafiyyah mengatakan, perlombaan dengan *'iwadh* (baca: hadiah) tidak boleh kecuali dalam tiga hal. *Pertama,* perlombaan memanah atau menombak. *Kedua,* perlombaan pacuan kuda, keledai dan bighal. Ketiga, perlombaan pacuan unta, sapi dan binatang sejenis. Atau dengan kata lain, perlombaan yang berfungsi mengasah keterampilan menggunakan senjata dan kepandaian mengendarai. Hal ini berdasarkan hadits, *"Tidak ada as-Sabaq kecuali dalam perlombaan pacuan unta (dan binatang sejenis),*

1351 HR. Ahmad, Abu Dawud, Asy-Syafi'i, An-Nasa'i, Ibnu Majah, Ibnu Hibban dan Al-Baihaqi dari Urwah dari ayahnya dari Aisyah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar,* juz 8, hlm. 91 dan halaman berikutnya.

1352 HR. Ahmad dan Muslim dari Salamah Ibnul Akwa' r.a. Lihat, *Nailul Awthaar,* juz 8, hlm. 91.

1353 HR. Abu Dawud dari Muhammad Ibnu Ali Ibnu Rukanah. Lihat, *Nailul Awthaar,* juz 8, hlm. 91.

1354 Al-Anfaal: 60.

1355 HR. Muslim dan Ahmad dari Uqbah Ibnu Amir r.a. Lihat, *Nailul Awthaar,* juz 8, hlm. 85; *Subulus Salaam,* juz 4, hlm. 71.

1356 HR. Abu Dawud dan At-Tirmidzi dari Uqbah Ibnu Amir r.a. Lihat, *Takhriij* hadits-hadits yang terdapat dalam kitab, *"Tuhfatul Fuqaha',"* karya Prof. Dr. Wahbah Az-Zuhaili dan Prof. Al-Kattani, juz 3, hlm. 500.

perlombaan pacuan kuda (dan binatang sejenis), atau perlombaan memanah."[1357] Kata, *"as-Sabaq,"* dengan huruf sin dan ba` dibaca fathah, adalah bonus atau hadiah bagi peserta lomba yang berhasil menjadi juara.

Adapun perlombaan lari dan gulat, maka tidak boleh dilakukan dengan *'iwadh*. Karena perlombaan seperti ini tidak bermanfaat dalam perang. Rasulullah saw. melakukan gulat dengan Rukanah adalah dengan hadiah berupa sejumlah kambing, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam, *"al-Maraasiil."* Atau tujuan Rasulullah saw. meladeni tantangan bergulat yang diajukan oleh Rukanah adalah untuk memperlihatkan dan membuktikan kekuatan beliau, supaya Rukanah tertarik untuk masuk Islam, dan ternyata memang benar, akhirnya Rukanah pun masuk Islam.[1358]

Apabila perlombaan dilakukan tanpa *iwadh*, maka hukumnya boleh secara mutlak, baik perlombaan berupa pacuan kuda dan binatang sejenis, perlombaan perahu, perlombaan pacuan burung untuk mengantar surat dengan cepat. Perlombaan tanpa *'iwadh* juga boleh untuk perlombaan lari, melempar batu dan gulat.

2. SYARAT-SYARAT SUATU PERLOMBAAN HUKUMNYA BOLEH

Supaya *al-Musaabaqah* dengan *'iwadh* hukumnya boleh, maka harus memenuhi sejumlah syarat, dan di antara syarat-syarat yang terpenting adalah seperti berikut,

1. Perlombaan atau *al-Musaabaqah* itu harus berupa bentuk-bentuk *al-Musaabaqah* yang sangat membantu kepentingan jihad. Dan menurut ulama Hanafiyyah, bentuk-bentuk *al-Musaabaqah* tersebut ada empat, yaitu, perlombaan *an-Nashl* (memanah dan ketangkasan menggunakan senjata), *al-Khuff* (keterampilan dan ketangkasan menaiki unta dan binatang sejenis), *al-Haafir* (ketangkasan menaiki kuda dan binatang sejenis), dan yang keempat adalah, *al-Qadam* (ketangkasan dan kemampuan berlari dan bergulat). Sedangkan menurut jumhur hanyalah tiga yang pertama (*an-Nashl, al-Khuff* dan *al-Haafir*).
2. *'Iwadh* (baca: hadiah) harus hanya dari salah satu pihak peserta lomba, atau dari pihak ketiga. Seperti si A berkata kepada si B, "Mari kita berlomba, apabila kamu menang, maka aku akan memberimu hadiah sekian. Namun jika aku menang, maka kamu tidak usah memberiku hadiah apa pun." Atau si C berkata kepada si A dan si B, "Berlombalah kamu berdua, barangsiapa di antara kamu berdua yang menang, maka aku akan memberi hadiah sekian misalnya." Karena dengan cara seperti ini, berarti di dalamnya tidak mengandung unsur taruhan yang diharamkan. Akan tetapi, pemberian hadiah tersebut hanya sebagai bentuk bonus dan dorongan untuk melatih diri menguasai berbagai seni dan ketrampilan yang dibutuhkan dalam jihad.

Apabila *'iwadh* tersebut dari kedua belah pihak atau dari pihak-pihak yang ikut lomba, maka itu termasuk bentuk taruhan, dan taruhan hukumnya tidak boleh kecuali jika ada sesuatu (*muhallil*) yang mengeluarkannya dari bentuk taruhan

1357 HR. Abu Dawud, At-Tirmidzi, An-Nasa`i, Asy-Syafi'i, Al-Hakim, Ibnu Majah, Ahmad dan Ibnu Hibban dari Abu Hurairah r.a.. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits *hasan* oleh At-Tirmidzi, dan dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh Ibnu Hibban, Ibnul Qaththan dan Ibnu Daqiqil 'Id. Lihat, *Takhriij* hadits-hadits dalam kitab, *"Tuhfatul Fuqaha,"* juz 3, hlm. 500; *Nailul Awthaar*, juz 8, hlm. 77; *Subulus Salaam*, juz 4, hlm. 71; *Majma' Az-Zawaa'id*, juz 5, hlm. 263.

1358 *Al-Badaa'i',* juz 6, hlm. 206; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 412 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 311 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 651 dan halaman berikutnya; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 2, hlm. 209; *Syarh Ar-Risaalah*, juz 2, hlm. 417.

yang diharamkan dan menjadikannya boleh. Seperti si A dan si B patungan dengan masing-masing menyerahkan uang sebanyak sepuluh lira, atau salah satunya menyerahkan sepuluh lira dan yang satunya lagi menyerahkan delapan lira. Lalu mereka berdua berkata kepada si C, "Mari kita berlomba pacuan kuda misalnya. Apabila kudamu berhasil mengalahkan kuda kami berdua, maka kamu berhak mendapatkan hadiah berupa uang sebanyak dua puluh lira ini. Namun apabila yang menang adalah salah satu dari kuda kami berdua, maka kamu tidak usah memberi hadiah apa pun dan tidak ada seorang pun dari kami berdua yang berhak mendapatkan hadiah." Hal ini berdasarkan hadits, bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, *"Barangsiapa memperlombakan seekor kuda melawan dua ekor kuda dan kemungkinan seekor kuda itu menang tidak begitu dominan (seimbang), maka itu tidak termasuk bentuk taruhan. Barangsiapa memperlombakan seekor kuda melawan dua ekor kuda dan kemungkinan seekor kuda itu menang begitu dominan, maka itu termasuk bentuk taruhan."*[1359] Maksudnya adalah, kuda yang dijadikan sebagai *muhallil* di sini harus sepadan dan seimbang dengan dua ekor kuda yang menjadi lawannya milik dua orang yang menyediakan hadiah tersebut (dalam contoh di atas adalah, kuda *muhallil* adalah kuda milik si C, sedangkan dua kuda yang menjadi lawannya adalah dua kuda milik si A dan si B yang menyediakan hadiah). Apabila kuda *muhallil* itu lebih lemah atau lebih kuat dibanding dua kuda yang menjadi lawannya, maka itu tidak sah. Karena dari hadits di atas nampak jelas, bahwa apabila potensi kuda *muhallil* untuk menang adalah sangat besar, maka itu masuk kategori taruhan. Namun jika seimbang, maka itu tidak disebut taruhan.

Adapun apabila *'iwadh* atau hadiah tersebut dari kedua belah pihak saja tanpa ada kuda ketiga yang menjadi *muhallil*, maka perlombaan itu hukumnya haram. Seperti si A dan si B sepakat untuk melakukan perlombaan pacuan kuda di antara mereka berdua. Barangsiapa di antara mereka berdua yang menang, maka pihak yang kalah harus menyerahkan hadiah sekian misalnya. Ini adalah tidak boleh, karena masuk kategori taruhan yang diharamkan

Dengan begitu, maka bisa diambil kesimpulan, bahwa bentuk-bentuk perlombaan ada empat. Tiga di antaranya adalah halal, sedangkan yang satunya adalah haram. Adapun tiga bentuk *al-Musaabaqah* atau perlombaan yang halal adalah seperti berikut,

a. *'Iwadh* atau hadiahnya dipersiapkan oleh pihak ketiga yang tidak ikut lomba, seperti perlombaan yang hadiahnya dipersiapkan oleh sultan, penguasa, atau pihak ketiga lainnya yang tidak ikut dalam lomba. Ini adalah boleh berdasarkan kesepakatan ulama.
b. *'Iwadh* atau hadiahnya dipersiapkan oleh salah satu pihak peserta lomba. Apabila lawannya menang, maka ia bersedia memberinya hadiah sekian misalnya. Namun jika ia yang menang, maka lawannya tidak memberinya hadiah apa-apa. Ini juga boleh berdasarkan kesepakatan ulama.

1359 HR. Abu Ahmad dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah r.a. Sanad hadits ini *dha'iif.* Para pakar hadits memiliki banyak komentar seputar keshahihan sanad hadits ini sampai kepada Abu Hurairah r.a. Lihat, *Nailul Awthaar*, juz 8, hlm. 80; *Subulus Salaam*, juz 4, hlm. 71; *Al-Ilmaam*, hlm. 360.

c. *'Iwadh* atau hadiahnya dipersiapkan oleh sekelompok orang yang ikut lomba pacuan kuda misalnya, dan dalam perlombaan itu, kuda-kuda mereka melawan seekor kuda *muhallil*. Apabila kuda *muhallil* itu menang, maka pemiliknya berhak mendapatkan hadiah yang dipersiapkan oleh mereka. Namun apabila yang menang adalah kuda milik salah satu di antara mereka, maka pemilik kuda *muhallil* tidak usah memberi hadiah apa pun dan pemilik kuda yang menang itu pun tidak mendapatkan hadiah apa pun dari rekan-rekannya yang lain. Karena di sini tidak ada maksud taruhan, akan tetapi hanya bertujuan untuk menguji kekuatan dan ketangkasan. Ini adalah boleh menurut jumhur ulama. Sedangkan Imam Malik berpendapat tidak boleh, dengan alasan, hadiah yang telah mereka siapkan, akan kembali ke tangan mereka lagi apabila kuda *muhallil* kalah.

Adapun bentuk perlombaan yang haram berdasarkan kesepakatan ulama adalah, perlombaan dengan masing-masing peserta menyiapkan hadiah. Siapa di antara mereka yang menang, maka ia berhak mendapatkan hadiah itu. Karena ini adalah bentuk taruhan.

3. *Al-Musaabaqah* atau perlombaan yang dilakukan harus seimbang. Dengan kata lain, potensi untuk menang dan kalah adalah seimbang di antara para peserta. Jika tidak seimbang, sekiranya potensi salah satu peserta untuk menang adalah sangat besar dibandingkan peserta lainnya, maka itu tidak boleh. Karena jika kondisinya seperti itu, maka maksud dan tujuan dari diadakannya perlombaan tidak tercapai, yaitu dorongan dan motivasi untuk menang, sebab kekuatan yang ada tidak seimbang. Sehingga jika begitu, perlombaan itu tidak ada artinya apa-apa, dan seakan-akan hanya seperti memberikan hadiah secara cuma-cuma kepada salah satu peserta yang potensi menangnya sangat besar.
4. Hadiah yang dipersiapkan dan dijanjikan untuk peserta lomba yang menang harus jelas dan pasti, garis start dan finish harus jelas, kuda peserta lomba pacuan misalnya harus ditentukan dan pasti, sebagaimana yang ditetapkan oleh ulama Syafi'iyyah.[1360]

Dengan begitu, bisa diketahui bahwa perlombaan yang berlaku pada masa sekarang yang hadiahnya dipungut dari para peserta lomba, tidak dari pihak ketiga yang netral, adalah haram, karena itu adalah bentuk taruhan.

B. AL-MUNAADHALAH

Definisi *al-Munaadhalah*, macam-macamnya, statusnya, hukumnya dan syarat-syaratnya.

1. DEFINISI AL-MUNAADHALAH DAN PENSYARIATANNYA

Al-Munaadhalah secara bahasa artinya adalah *al-Mughaalabah* (berusaha untuk saling mengalahkan). Al-Azhari mengatakan, kata *an-Nidhaal* adalah sebutan untuk perlombaan memanah dan menombak (kemahiran menggunakan senjata tajam), kata *ar-Rihaan* sebutan untuk perlombaan pacuan kuda, sedangkan kata *as-Sibaaq* sifatnya lebih umum mencakup perlombaan pacuan kuda maupun perlombaan memanah dan menombak. Hal ini sebagai-

1360 *Al-Badaa'i'*, juz 6, hlm. 206; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 415 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 4, hlm. 313 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii*, juz 8, hlm. 654 dan halaman berikutnya; *Asy-Syarhul Kabiir ma'a Ad-Dasuqi*, juz 2, hlm. 208-211; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 157 dan halaman berikutnya.

mana yang terdapat dalam ayat, *"innaa dzahabnaa nastabiqu,"* (sesungguhnya kami pergi berlomba-lomba).[1361]

Berdasarkan hal ini, maka kata *al-Musaabaqah* adalah sebutan untuk perlombaan pacuan kuda dan lain sebagainya berupa berbagai perlombaan kemahiran dalam menggunakan peralatan persenjataan.

Tema yang berkaitan dengan *al-Musaabaqah* dan *al-Munaadhalah* ini pertama kali dibahas dalam sebuah bab tersendiri oleh Imam Asy-Syafi'i dan belum pernah ada ulama sebelumnya yang melakukan hal itu, sebagaimana yang dikatakan oleh Al-Muzani.

Al-Munaadhalah adalah, latihan menggunakan senjata dan berlomba untuk menjadi orang yang paling tepat mengenai sasaran bidik dengan mendapatkan suatu harta (hadiah) bagi pemenangnya dengan beberapa syarat tertentu. Masing-masing dari *al-Musaabaqah* dan *al-Munaadhalah* bagi kaum laki-laki Muslim yang mampu melakukannya adalah suatu sunnah atau tradisi yang hukumnya adalah boleh berdasarkan ijma'. Juga berdasarkan ayat, *"Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi."*[1362]

Imam Muslim meriwayatkan dari Uqbah Ibnu Amir r.a. bahwasanya Rasulullah saw. menafsiri kata "kekuatan" di atas dengan *ar-Ramyu* (keahlian dan kemahiran memanah atau menggunakan senjata). Beliau bersabda, *"Ketahuilah bahwa kekuatan itu adalah ar-Ramyu, ketahuilah bahwa kekuatan itu adalah ar-Ramyu, ketahuilah bahwa kekuatan itu adalah ar-Ramyu."*

Rasulullah saw. memberikan dorongan dan motivasi untuk berlatih kemahiran memanah dan menggunakan senjata tajam. Imam Ahmad dan al-Bukhari meriwayatkan dari Salamah Ibnul Akwa' r.a., ia berkata,

"Suatu ketika, Rasulullah saw. berpapasan dengan sekelompok orang dari Aslam yang sedang melakukan perlombaan memanah di pasar. Melihat hal itu, Rasulullah saw. berkata kepada mereka, *"Tembakkanlah anak panah kalian wahai bani Ismail, karena sesungguhnya bapak kamu dulu adalah seorang pemanah profesional. Tembakkanlah anak panah kamu sekalian dan aku mendukung bani Fulan."* Salamah Ibnul Akwa' r.a. melanjutkan ceritanya, "Lalu salah satu dari dua kelompok yang melakukan perlombaan memanah itu tiba-tiba tidak menembakkan anak panah mereka. Melihat hal itu, Rasulullah saw. berkata kepada mereka, *"Kenapa kamu sekalian tidak menembakkan anak panah kamu?"* Mereka menjawab, "Bagaimana kami akan menembakkan anak panah kami, sementara Anda menjadi pendukung mereka?" Mendengar jawaban itu, Rasulullah saw. pun lantas bersabda, *"Tembakkanlah anak panah kamu sekalian, aku menjadi pendukung kamu sekalian."*

Imam Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Abu Dawud dan Ibnu Majah meriwayatkan dari Uqbah Ibnu Ami r.a. dari Rasulullah saw., beliau bersabda,

"Sesungguhnya Allah SWT memasukkan tiga orang ke dalam surga karena satu buah anak panah, yaitu orang yang membuatnya yang ia menginginkan kebaikan ketika membuatnya. Kedua, orang yang mempersiapkannya untuk berjuang di jalan Allah SWT. Ketiga, orang yang menembakkannya dalam jihad di jalan Allah SWT" Rasulullah saw. bersabda, *"Berlatihlah kamu sekalian menembakkan anak panah dan menaiki kuda. Menembakkan anak panah lebih baik daripada naik kuda."* Rasulullah saw. juga bersabda, *"Setiap pemainan yang dilakukan oleh anak cucu Adam adalah batil kecuali tiga perkara, yaitu menembakkan anak panah, me-*

1361 Yuusuf: 17.
1362 Al-Anfaal: 60.

latih kuda, dan yang ketiga adalah bermain-main dan bercanda ria dengan keluarganya. Sesungguhnya ketiga hal ini adalah termasuk sesuatu yang haq."

2. MACAM-MACAM AL-MUNAADHALAH

Al-Munaadhalah boleh dilakukan dengan menggunakan sarana senjata panah, tombak, melempar atau menembak dengan batu baik dengan menggunakan alat ketapel maupun dengan tangan kosong, menembak dengan alat manjanik dan setiap keahlian menembak yang bermanfaat dalam perang, seperti menembak dengan *misallah* (senjata panjang yang lancip), menembakkan jarum dengan menggunakan semacam pipa kecil (ketulup), memainkan pedang dan tombak.

Al-Musaabaqah atau perlombaan dengan *iwadh* (hadiah) dengan menggunakan sarana bola dengan berbagai macamnya adalah tidak boleh, begitu pula halnya dengan menggunakan sarana semacam buah kemiri dengan cara dilemparkan ke sebuah lubang dan lain sebagainya.[1363] Begitu juga, *al-Musaabaqah* atau perlombaan dengan *iwadh* (hadiah) tidak boleh dilakukan dalam perlombaan renang, main catur, cincin, adu kekuatan berdiri di atas satu kaki, permainan menebak apa yang berada dalam genggaman apakah ganjil ataukah genap, juga berbagai macam permainan seperti lari dan perlombaan dayung. Alasannya adalah, karena semua bentuk permainan itu tidak bermanfaat dalam perang.

Itu semua jika dilakukan dengan *'iwadh*, adapun jika dilakukan dengan tanpa *'iwadh*, maka hukumnya boleh sebagaimana pendapat ulama Syafi'iyyah. Al-Qurthubi mengatakan, tidak diperselisihkan lagi bahwa melakukan *al-Musaabaqah* atau perlombaan pacuan kuda dan berbagai binatang lainnya adalah boleh. Begitu juga halnya dengan perlombaan lari, memanah dan perlombaan adu kemahiran dalam menggunakan senjata, karena semua itu melatih kemahiran dan ketangkasan berlari. Dalilnya adalah, hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Abu Dawud, *"Bahwasanya Rasulullah saw. lomba lari dengan Aisyah r.a."* Imam Ahmad, al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan, "Bahwasanya sejumlah orang Habasyi bermain-main dengan belati di dalam masjid di hadapan Rasulullah saw."

3. SIFAT AKAD AL-MUSAABAQAH DAN AL-MUNAADHALAH

Pendapat yang *azhhar* menurut ulama Syafi'iyyah adalah, bahwa masing-masing dari kedua akad ini (akad *al-Musaabaqah* dan *al-Munaadhalah*) ketika dilakukan atas suatu harta yang disyaratkan di dalamnya, sifatnya adalah berlaku mengikat (*laazim*). Maka oleh karena itu, apabila kedua belah pihak telah memberikan komitmen untuk menyerahkan sejumlah harta dan perlombaan yang dilakukan adalah dengan adanya *muhallil*, maka tidak boleh ada di antara keduanya yang membatalkan dan menganulir akad tersebut, sebagaimana akad-akad yang berlaku mengikat (*laazim*) lainnya. Masing-masing dari kedua belah pihak tersebut juga tidak boleh bersikap enggan untuk melakukan atau melanjutkan perlombaan yang ada, baik sebelum dimulainya perlombaan maupun di tengah-tengah berlangsungnya perlombaan tersebut. Kecuali jika mereka berdua sepakat untuk membatalkan dan menganulir akad tersebut dan membentuk akad yang baru lagi jika memang pihak *muhallil* menyetujuinya.

4. HUKUM AL-MUNAADHALAH

Hukum akad *al-Munaadhalah* dan *al-Musaabaqah* adalah sama, yaitu tiga bentuk di

1363 Al-Mawardi dalam kitab, *"Al-Haawii,"* menyebutkan pendapat yang menyatakan boleh, berbeda dengan apa yang ditegaskan oleh An-Nawawi dalam kitab, *"Ar-Raudhah."*

antaranya adalah halal, dan satu bentuk lagi hukumnya haram, sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian terdahulu. Karena bentuk yang terakhir itu masuk kategori judi atau taruhan yang diharamkan, yaitu kedua belah pihak yang melakukan *al-Munaadhalah* melakukan taruhan barangsiapa yang kalah dan bidikannya tidak tepat sasaran di antara mereka berdua, maka ia harus menyerahkan suatu hadiah tertentu kepada pihak yang menang dan bidikannya tepat. Namun apabila hadiah itu adalah dari pihak ketiga yang tidak ikut lomba, seperti dari seorang pemimpin yang diambilkan dari baitul mal, atau dari salah seorang anggota masyarakat yang kaya, atau hanya dari salah satu pihak yang melakukan lomba *al-Munaadhalah* saja, maka itu hukumnya boleh. Misalnya, seorang pemimpin berkata kepada dua orang, "Lakukanlah perlombaan memanah di antara kamu berdua. Barangsiapa di antara kamu berdua yang bidikannya tepat pada sasaran ini, maka ia berhak mendapatkan hadiah sejumlah harta dari baitul mal, atau aku akan memberinya hadiah." Atau ada dua orang sebut saja si A dan si B melakukan perlombaan memanah, si A berkata kepada si B, "Mari kita berlomba membidik sasaran ini, jika bidikan kamu tepat mengenai sasaran, maka aku akan memberimu hadiah. Namun jika bidikanku yang mengenai sasaran itu, maka kamu tidak usah memberiku hadiah apa-apa."

Adapun apabila masing-masing dari kedua pihak mensyaratkan pihak yang kalah harus memberi hadiah kepada pihak yang menang, maka *al-Munaadhalah* yang mereka berdua lakukan itu tidak sah kecuali dengan adanya *muhallil*, yakni pihak ketiga yang ikut dalam perlombaan *al-Munaadhalah* itu yang kemahiran memanahnya sebanding dengan kemahiran mereka berdua, begitu juga jumlah bidikannya sama dengan jumlah bidikan yang ditentukan, apabila pihak ketiga itu menang, maka ia berhak mendapatkan hadiah dari mereka berdua. Namun apabila ia kalah, maka ia tidak memberi hadiah apa pun kepada mereka berdua.

5. SYARAT-SYARAT SAH AL-MUNAADHALAH

Supaya *al-Munaadhalah* yang diadakan sah, maka harus memenuhi sejumlah syarat seperti berikut,

1. Menentukan siapa saja yang ikut, menentukan sasaran bidikannya, menentukan tempat di mana masing-masing peserta berdiri dan membidikkan panahnya, menentukan jarak sasaran, ukuran sasaran yaitu panjang, lebar, ketebalannya dan jaraknya dari tanah, menentukan berapa jumlah tembakan yang harus tepat pada sasaran bidikan atau berapa jumlah tembakan yang harus dilakukan. Karena *al-Munaadhalah* sama seperti lapangan yang digunakan dalam *al-Musaabaqah*. Di sini juga disyaratkan, bahwa syarat-syarat yang ditentukan harus proporsional, sekiranya tembakan yang dilakukan bisa tepat dan bisa meleset.
2. Jenis senjata yang digunakan harus sama, seperti apakah pistol, senjata laras panjang, busur dan lain sebagainya. Maka oleh karena itu, tidak sah apabila senjata yang digunakan berbeda jenisnya, meskipun kedua belah pihak yang melakukan *al-Munaadhalah* menyetujuinya.
3. Menjelaskan berapa kadar ukuran ketepatan bidikan dan bentuk tembakannya, apakah cukup hanya mengenai sasaran bidikannya meski tanpa menimbulkan goresan, atau harus sampai meninggalkan lubang meskipun anak panahnya misalnya tidak sampai menancap, atau harus anak panahnya menancap, ataukah harus sampai anak panahnya menembus bidikan dan keluar dari arah belakangnya. Apabila kedua belah pihak yang melakukan *al-Munaadhalah* tidak menyebutkan bentuk

tembakannya, maka perlombaan itu diberlakukan dengan tembakan yang hanya mengenai sasaran, meskipun tidak sampai meninggalkan bekas goresan.

4. Hadiahnya harus diketahui dan ditentukan kadarnya. Dan jika *al-Munaadhalah* itu dilakukan dengan cara yang diharamkan, maka supaya menjadi boleh, harus ada pihak ketiga yang menjadi *muhallil*.
5. Berdasarkan pendapat yang *azhhar*, di sini juga disyaratkan harus menjelaskan siapa yang lebih dulu melakukan bidikan, karena disyaratkan tembakan yang dilakukan harus bergantian secara urut demi menghindari terjadinya kekaburan dan ketidakjelaskan bidikan siapa yang tepat dan bidikan siapa yang meleset ketika mereka berdua melakukan penembakan secara bersamaan. Apabila kedua belah pihak tidak menjelaskan siapa yang lebih dulu melakukan bidikan, maka akad *al-Munaadhalah* itu tidak sah.

SYUF'AH (HAK SESEORANG UNTUK MENGAMBIL ALIH DAN MEMBELI SECARA PAKSA SESUATU MILIK SYARIIK-NYA YANG TELAH BERPINDAH KE TANGAN PIHAK KETIGA)

A. DEFINISI SYUF'AH, DALIL DAN HIKMAHNYA, RUKUN DAN ELEMENNYA, SEBABNYA, DAN HUKUM SERTA SIFAT ATAU STATUSNYA

1. DEFINISI SYUF'AH

Kata, *syuf'ah*, secara etimologi diambil dari kata, *"asy-Syaf'u,"* yang berarti *adh-Dhammu* (menggabungkan), atau menambah dan menguatkan. Diucapkan, *"Syafa'tu asy-Syai`a,"* yang artinya adalah, aku menggabungkan sesuatu. Kenapa disebut *syuf'ah*, karena *syafii'* atau orang yang memiliki hak *syuf'ah*, menggabungkan apa yang ia miliki berdasarkan hak *syuf'ah* tersebut ke dalam bagiannya atau sesuatu miliknya, sehingga menjadikan bagiannya atau sesuatu miliknya itu bertambah dan ia menjadi semakin "kuat." Juga karena dengan hak *syuf'ah* itu, *syafii'* menggabungkan *al-Masyfuu' fiihi* yang dibelinya itu ke dalam harta miliknya, sehingga berubah menjadi dua yang berarti genap (*asy-Syaf'u*), lawan dari ganjil.

Sedangkan secara terminologi fiqh, *syuf'ah* adalah hak untuk memiliki secara paksa harta tidak bergerak yang dijual, dengan cara mengganti harga pembayaran dan semua biaya yang telah dikeluarkan oleh pihak pembeli, dengan tujuan untuk menghindari kemudharatan berupa masuknya *syariik* baru atau tetangga baru.[1364] Ini adalah definisi *syuf'ah* menurut ulama Hanafiyyah.[1365] Karena menurut mereka, hak *syuf'ah* berlaku bagi *syariik* (pihak yang ikut memiliki bagian dari suatu harta milik bersama) dan *jaar* (tetangga, orang yang me-

1364 Gambarannya adalah seperti ada sebidang tanah milik dua orang, sebut saja si A dan si B, sementara bagian masing-masing keduanya dari tanah itu belum ditentukan batasnya (dengan kata lain, tanah milik bersama itu belum dibagi dan dipilah-pilah di antara mereka berdua, akan tetapi masih berbentuk global seperti seperempat, sepertiga, separuh), lalu si A menjual bagiannya kepada si C dengan harga 1000 misalnya, maka dalam hal ini si B berhak untuk membeli secara paksa bagian si A yang telah dibeli si C tersebut dengan cara memberi ganti si C uang 1000. Dalam hal ini, masing-masing dari si A dan si B adalah disebut syariik bagi yang lain, jadi si A adalah syariik bagi si B dan begitu juga sebaliknya, si B adalah syariik bagi si A.

Atau si A memiliki sebidang tanah atau rumah yang tepat berada di samping tanah atau rumah milik si B, lalu si A menjualnya kepada si C dengan harga 1000, maka menurut ulama Hanafiyyah, si B berhak untuk mengambil alih dan membeli tanah itu secara paksa dari si C. Dalam hal ini berarti si A adalah disebut jaar (tetangga) bagi si B, begitu juga si B adalah jaar bagi si A. Dalam kedua contoh kasus di atas, si B disebut syafii' atau pihak yang memiliki hak syuf'ah, bagian si A yang dijual itu disebut al-Masyfuu' fiihi, bagian si B disebut al-Masyfuu' bihi, sedangkan si C atau pihak ketiga yang membeli bagian si A disebut al-Masyfuu' 'alaihi. Penterj.

1365 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 152; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 406; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 239; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 106.

miliki harta tidak bergerak yang bersebelahan atau bertetangga dengan harta tidak bergerak yang menjadi *al-Masyfuu' fiihi*).

Sementara itu, jumhur selain ulama Hanafiyyah mendefinisikan *syuf'ah* seperti berikut, hak seseorang untuk mengambil alih sesuatu milik *syariik*-nya yang ditukarkan (*mu'aawadhah*) kepada orang lain (pihak ketiga), berupa harta tidak bergerak, dengan mengganti harga atau nilainya yang telah dibayarkan oleh pihak ketiga itu, dengan shighat. Dengan kata lain, *syuf'ah* adalah hak *syariik* lama untuk memiliki secara paksa atas apa yang dimiliki oleh *syariik* baru dengan ganti.[1366] Hal ini dikarenakan, menurut jumhur *syuf'ah* adalah hak yang hanya diperuntukkan bagi *syariik* saja, adapun *jaar* maka ia tidak berhak mendapatkan hak *syuf'ah*.

Bila dicermati, keempat madzhab yang ada membatasi pemberlakuan *syuf'ah* hanya pada harta tidak bergerak saja. Sedangkan madzhab azh-Zhahiri memperbolehkan pemberlakuan *syuf'ah* pada harta bergerak, seperti binatang dan lain sebagainya.[1367]

2. DALIL DAN HIKMAH DISYARIATKANNYA SYUF'AH

Dalil yang menunjukkan disyariatkannya *syuf'ah* adalah hadits dan ijma'.

Banyak hadits yang bisa dijadikan landasan dalil disyariatkannya *syuf'ah*, di antaranya adalah,

Hadits Jabir Ibnu Abdillah r.a., *"Rasulullah saw. memutuskan berlakunya syuf'ah pada sesuatu (milik bersama atau harta musytarak) yang belum dibagi. Apabila sudah dibagi dan ditetapkan batas-batasnya, maka tidak ada lagi syuf'ah."*[1368] Dalam sebuah riwayat disebutkan dengan redaksi, *"pada tanah, atau rumah, atau kebun."*

Di antaranya lagi adalah hadits Jabir Ibnu Abdillah r.a. yang lain, *"Seseorang adalah lebih berhak terhadap syuf'ah tetangganya, dan di sini harus ditunggu, meskipun ia sedang tidak ada. Hal ini jika memang jalan yang dilalui keduanya untuk keluar masuk ke kawasan rumah atau tanah tersebut adalah satu."*[1369]

Di antaranya lagi adalah, hadits Samurah Ibnu Jundub r.a., *"Tetangga rumah adalah pihak yang lebih berhak untuk membeli rumah itu daripada orang lain."*[1370]

Di antaranya lagi adalah, hadits Abu Rafi' r.a., *"Tetangga lebih berhak terhadap sesuatu yang ada di sampingnya."*[1371]

Adapun dalil ijma' adalah, seperti yang dikatakan oleh Ibnul Mundzir, bahwa ulama berijma' atas berlakunya hak *syuf'ah* bagi *syariik* yang belum melakukan pembagian, pada sesuatu yang dijual berupa tanah, rumah atau perkebunan. Dalam hal ini, kami tidak mengetahui ada yang berpendapat beda kecuali al-Asham yang berpendapat bahwa tidak ada yang namanya hak *syuf'ah*. Karena hal itu merugikan para pemilik harta. Karena pihak yang membeli, apabila ia tahu bahwa apa yang dibelinya itu akan diambil secara paksa dari tangannya, maka tentunya ia tidak akan membelinya, dan jika dibarengi dengan sikap *syariik* yang enggan membelinya, maka hal itu tentunya sangat merugikan si pemilik harta. Dengan kata lain,

---

1366 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 630; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 473; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 296; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 196; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 284.

1367 *Al-Muhallaa*, juz 9, hlm. 101; Jurnal Hukum materi nomor 1594.

1368 HR. Ahmad, Al-Bukhari, Abu Dawud dan Ibnu Majah. Ini adalah hadits shahih.

1369 HR. Ahmad, At-Tirmidzi, Abu Dawud dan Ibnu Majah.

1370 HR. Ahmad, Abu Dawud dan At-Tirmidzi. Hadits ini dimasukkan ke dalam kategori hadits shahih oleh At-Tirmidzi. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al-Baihaqi, Ath-Thabrani dan Adh-Dhiya'. Akan tetapi ada catatan dan kerancuan (*idhthiraab*) pada sanadnya.

1371 HR. Al-Bukhari. Lihat hadits-hadits tersebut pada kitab, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 172-175; *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 331-336.

syuf'ah bertentangan dengan prinsip kebebasan orang yang melakukan akad untuk melakukan pentasharufan. Alasan dan argumentasi ini disanggah, bahwa pendapatnya itu tidak berarti apa-apa, karena bertentangan dengan berbagai hadits yang kuat dan ijma' yang telah terbentuk sebelumnya.[1372]

Hikmah disyariatkannya syuf'ah

Yaitu menghindari dan mengantisipasi hal-hal tidak baik dari masuknya orang luar yang bersifat permanen, disebabkan interaksi dan sikap yang tidak baik dalam menggunakan atau membuat prasarana bersama, atau meninggikan tembok, menyalakan api, menghalangi masuknya cahaya, debu yang berterbangan, menghentikan atau memarkir binatang dan kegaduhan anak-anak, terlebih lagi apabila orang luar itu adalah rival atau orang yang membenci *syafii'*.

Ada'kalanya hikmah disyariatkannya *syuf'ah* adalah, menghindari beban biaya yang dibutuhkan dalam melakukan pembagian, sebagaimana yang dikatakan oleh ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah.

Semua yang disebutkan di atas adalah bentuk-bentuk kemudharatan, sementara prinsip yang ditetapkan dalam Islam adalah, *"laa dharara wa laa dhiraara,"* (tidak boleh ada kemudharatan dan tidak boleh menimbulkan kemudharatan).

Sebagaimana pula, hubungan interaksi yang baik menghendaki untuk menjaga dan melindungi kemashlahatan *syariik* atau *jaar*, sementara menjaga dan menjamin kemaslahatan juga adalah sesuatu yang diperintahkan secara syara'.[1373]

Hal-hal di atas, sebagaimana berpotensi terjadi di antara sesama dikarenakan oleh kondisi kepemilikan bersama atau percampuran dalam berbagai kemanfaatan, juga menurut ulama Hanafiyyah berpotensi terjadi di antara sesama dikarenakan oleh kondisi bersebelahan atau bertetangga. Dengan kata lain, hal-hal di atas sebagaimana berpotensi terjadi antara seseorang dengan orang asing yang masuk menjadi *syariik*-nya yang baru, juga menurut ulama Hanafiyyah berpotensi terjadi antara seseorang dengan orang asing yang masuk menjadi tetangga barunya.

3. RUKUN SYUF'AH, ELEMEN-ELEMEN DAN SEBABNYA

Ulama Hanafiyyah[1374] mengatakan, rukun *syuf'ah* adalah, pengambilalihan *syafii'* terhadap *al-Masyfuu' fiihi* dari salah satu dari dua orang yang melakukan akad ketika ditemukan sebab dan syarat *syuf'ah*. Harta tidak bergerak yang hak *syuf'ah* muncul karenanya, disebut *al-Masyfuu' bihi*. Sedangkan harta tidak bergerak yang diambil alih untuk dimiliki oleh *syafii'* disebut *al-Masyfuu' fiihi*. Orang luar yang membeli harta tidak bergerak itu disebut *al-Masyfuu' 'alaihi*. Sedangkan orang yang memiliki hak *syuf'ah* disebut *syafii'* (gambarannya adalah seperti ada sebidang tanah milik dua orang, sebut saja si A dan si B, sementara bagian masing-masing keduanya dari tanah itu belum ditentukan batasnya, lalu si A menjual bagiannya kepada si C dengan harga 1000 misalnya, maka dalam hal ini si B berhak untuk membeli secara paksa bagian si A yang telah dibeli si C tersebut dengan cara memberi ganti si C uang 1000 yang telah ia bayarkan kepada si A. Dalam hal ini, masing-masing dari si A dan si B adalah disebut *syariik* bagi yang lain, jadi si A adalah *syariik* bagi si B dan begitu juga sebaliknya, si B adalah *syariik* bagi si A. Di sini,

1372 *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 284.

1373 *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 239; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 296; *A'laam Al-Muwaqqi'iin*, juz 2, hlm. 120; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 284; *Haasyiyah Ad-Dasuqi 'alaa Ad-Dardir*, juz 3, hlm. 476.

1374 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 152 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 239.

si B disebut *syafii'*, bagian si B dari tanah tersebut yang karenanya ia memiliki hak *syuf'ah* disebut *al-Masyfuu' bihi*, bagian si A yang dijual kepada si C disebut *al-Masyfuu' fiihi*, dan si C disebut *al-Masyfuu' 'alaihi*).

Sebab munculnya syuf'ah

Yaitu harta milik *syafii'* tersambung atau menempel dengan sesuatu yang dibeli (*al-Masyfuu' fiihi*), karena adanya ikatan *syarikah* (kepemilikan bersama) atau *al-Jiwaar* (berdampingan, bertetangga).

Syarat syuf'ah

Yaitu sesuatu yang dijual yang menjadi objek *syuf'ah* adalah berupa harta tidak bergerak.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[1375] mengatakan, bahwa rukun *syuf'ah* ada empat, yaitu, *syafii', masyfuu' 'alaih, masyfuu' fiihi*, dan yang keempat adalah shighat yaitu sesuatu yang menunjukkan bahwa *syafii'* mengambil alih *masyfuu' fiihi*, baik dalam bentuk ucapan maupun yang lainnya.

Sedangkan ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1376] mengatakan, bahwa rukun *syuf'ah* ada tiga, yaitu, *syafii', masyfuu' 'alaihi*, dan yang ketiga adalah harta tidak bergerak yang menjadi objek *syuf'ah*. Adapun shighat, maka keberadaannya adalah dalam pemilikan (*at-Tamliik*), maka oleh karena itu, disyaratkan harus ada suatu pernyataan dari *syafii'*, seperti perkataan, "Aku ingin memilikinya," atau, "Aku mengambilnya berdasarkan hak *syuf'ah*."

4. HUKUM DAN SIFAT ATAU STATUS SYUF'AH

Pengambilan *masyfuu' fihi* oleh *syafii'* statusnya adalah seperti pembelian yang baru. Ulama Hanafiyyah[1377] mengatakan, hukum *syuf'ah* adalah boleh jika memang sebabnya terpenuhi, meskipun setelah beberapa tahun berlalu, yakni jika memang *syafii'* tidak mengetahuinya. Sedangkan sifat atau status *syuf'ah* adalah, bahwa pengambilan *masyfuu' fiihi* statusnya adalah seperti pembelian baru yang menjadi hak *syafii'* setelah adanya penjualan, sehingga di dalamnya juga berlaku hal-hal yang berlaku dalam pembelian, seperti hak mengembalikan berdasarkan *khiyaar ru'yah* (melihat) dan *khiyaar* cacat.

B. OBJEK SYUF'AH (AL-MASYFUU' FIIHI ATAU APA SAJA YANG DI DALAMNYA BERLAKU SYUF'AH DAN APA SAJA YANG DI DALAMNYA TIDAK BERLAKU SYUF'AH)

Kaum Muslimin sepakat bahwa *syuf'ah* berlaku pada harta tidak bergerak, berupa tanah, rumah, kebun, sumur, dan apa yang ada di atasnya berupa bangunan dan pohon. Namun mereka berbeda pendapat apakah *syuf'ah* juga berlaku pada selain harta tidak bergerak ataukah tidak?

Madzhab empat menetapkan bahwa *syuf'ah* tidak berlaku pada harta bergerak, seperti binatang, pakaian, dan barang komoditi, berdasarkan hadits di atas, "Rasulullah saw. memutuskan berlakunya syuf'ah pada harta berupa tanah, atau rumah, atau kebun." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim, an-Nasa'i dan Abu Dawud dengan redaksi, "Rasulullah saw. memutuskan berlakunya syuf'ah pada harta berupa rumah, tanah atau kebun milik bersama (musytarak) yang belum dibagi."

Juga karena *syuf'ah* disyariatkan dengan maksud untuk menghindari hal-hal yang mengganggu dan tidak baik akibat kondisi *syarikah* (kepemilikan bersama), atau juga karena kondisi *al-Jiwaar* (berdampingan) menurut ulama

1375 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 630 dan halaman berikutnya; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 253.

1376 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 296, 300; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 297; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 158.

1377 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 153 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 239.

Hanafiyyah, yang kondisi itu bersifat permanen, sementara harta bergerak sifatnya tidak permanen beda dengan harta tidak bergerak, sehingga apabila harta *musytarak* (milik bersama) itu berupa harta tidak bergerak, maka hal-hal yang tidak baik dan mengganggu yang terjadi di dalamnya sifatnya juga permanen. Juga karena *syuf'ah* adalah mengambil alih untuk dimiliki secara paksa, karena sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas, *syuf'ah* menurut selain ulama Hanafiyyah adalah, hak seorang *syariik* untuk mengambil alih secara paksa bagian *syariik*-nya dari tangan orang luar yang bagian *syariik*-nya itu berpindah dari tangannya ke tangan orang luar itu. Sehingga karena itu, sudah sesuai jika *syuf'ah* berlaku pada kondisi adanya *dharar* yang berat. Juga untuk memberikan kebebasan melakukan pentasharufan dan penjualan (bagi *syafii'*).[1378]

1. LANTAI ATAS DAN LANTAI BAWAH

Ulama Hanafiyyah juga memberlakukan *syuf'ah* pada sesuatu yang hukumnya sama seperti harta tidak bergerak, seperti rumah lantai atas, meskipun jalannya tidak melewati rumah lantai yang ada di bawahnya. Jadi, pemberlakuan *syuf'ah* pada harta tidak bergerak berupa rumah tidak membedakan antara rumah lantai atas dan rumah lantai bawah.[1379] Ini adalah pendapat yang masuk akal.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah berdasarkan pendapat yang lebih shahih dan ulama Hanabilah, tidak memberlakukan *syuf'ah* pada lantai atas. Karena bangunan rumah lantai atas berdiri di atas atap rumah yang ada di bawahnya, sementara atap rumah sifatnya tidak permanen, sehingga oleh karena itu, statusnya sama seperti harta bergerak.[1380]

Menurut ulama Hanafiyyah, *syuf'ah* berlaku pada harta tidak bergerak secara mutlak, baik apakah harta tidak bergerak itu memungkinkan untuk dibagi maupun tidak, seperti rumah yang berukuran kecil, tempat pemandian, dan sumur. Karena *'illat* atau alasan diberlakukannya *syuf'ah* menurut mereka adalah, menghindari dampak buruk kondisi *syarikah* (kepemilikan bersama) atau *al-Jiwaar* (berdampingan) secara mutlak, dan hal ini juga bisa terjadi pada harta tidak bergerak yang tidak memungkinkan untuk dibagi.

Sementara itu, jumhur selain ulama Hanafiyyah, berdasarkan pendapat yang masyhur menurut ulama Malikiyyah, berdasarkan zhahir pendapat madzhab Hanabilah, dan berdasarkan pendapat yang lebih shahih menurut ulama Hanafiyyah, harta tidak bergerak itu harus berupa harta tidak bergerak yang memungkinkan untuk dibagi. Hal ini berdasarkan pengertian hadits Jabir Ibnu Abdillah r.a. di atas, "Rasulullah saw. menetapkan pemberlakuan syuf'ah pada sesuatu yang belum dibagi." Hadits ini memberikan pengertian, bahwa *syuf'ah* berlaku pada harta tidak bergerak yang memungkinkan untuk dibagi selama harta tidak bergerak itu belum dibagi. Ulama *al-Amshaar* sepakat atas hal ini, meskipun mereka berselisih seputar keabsahan berdalil dengan cara seperti itu. Juga, karena illat atau alasan pensyariatan *syuf'ah* menurut mereka adalah, menghindari kemudharatan yang muncul dari pembagian, maka oleh karena itu, apabila harta tidak bergerak itu tidak memungkinkan untuk dibagi, maka tidak perlu diberlakukan *syuf'ah* di dalamnya.[1381]

1378 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 153; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 435; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 239; *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 12; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 109; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 254; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 482; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 634; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 296; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 376; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 287; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 153-155.

1379 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 153; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 435; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 109.

1380 *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 297; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 155.

1381 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 255; *Haasyiyah Ad-Dasuqi 'alaa Ad-Dardir*, juz 3, hlm. 476; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 634 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 297; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 377; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 289.

2. HAK AL-IRTIFAAQ

Menurut ulama Hanafiyyah[1382], *syuf'ah* juga berlaku pada hak *al-Irtifaaq*, seperti hak atas bagian air pengairan (hak *asy-Syirb*) khusus (terbatas pada beberapa orang saja) dan hak guna jalan khusus. Apabila tidak khusus, maka tidak ada *syuf'ah* di dalamnya. Jalan khusus adalah, jalan atau lorong buntu, apabila jalan itu tidak buntu atau tembus, maka itu tidak disebut jalan khusus.

Maka oleh karena itu, seandainya ada air irigasi dari parit kecil milik bersama beberapa orang yang mereka gunakan untuk mengairi lahan mereka, lalu ada sebagian dari lahan mereka itu dijual, maka para pemilik hak guna air irigasi itu memiliki hak *syuf'ah*. Adapun jika saluran irigasinya adalah saluran irigasi umum (dari sungai umum), maka hak *syuf'ah* hanya bagi pemilik tanah yang bersebelahan dengan tanah yang dijual itu. Hal yang sama juga berlaku pada jalan khusus, setiap pihak yang memiliki hak guna jalan khusus itu bisa menjadi *syafii'*.

Ulama Malikiyyah[1383] mengatakan, tidak ada *syuf'ah* pada jalan (yakni jalan gang yang digunakan untuk masuk ke halaman rumah), ketika bilik-bilik rumah milik bersama yang ikut memiliki hak guna gang itu dibagi di antara para *syariik*, jika memang gang itu tidak ikut dibagi dan masih tetap digunakan bersama. Karena jalan itu statusnya mengikuti sesuatu yang di dalamnya tidak lagi bisa diberlakukan *syuf'ah*, yaitu bilik-bilik yang telah dibagi (karena harta tidak bergerak milik bersama ketika telah dibagi, maka *syuf'ah* tidak berlaku lagi di dalamnya).

Begitu juga dengan *al-'Arshah* (pelataran rumah yang terletak di antara bilik-bilik rumah itu), di dalamnya tidak bisa berlaku *syuf'ah* apabila rumah yang ada telah dibagi, sama seperti hukum jalan (baca: gang, lorong) di atas.

Ulama Syafi'iyyah[1384] mengatakan, tidak ada *syuf'ah* pada lorong atau gang masuk ke rumah ketika rumah itu dijual, jika lorong itu adalah lorong tembus, karena lorong atau gang tembus statusnya tidak dimiliki. Adapun apabila gang itu tidak tembus, maka menurut pendapat yang shahih adalah di dalamnya berlaku *syuf'ah*, apabila pihak luar yang membelinya memiliki gang lain yang bisa ia gunakan untuk menuju ke rumahnya, atau memungkinkan bagi dirinya untuk menuju ke rumahnya melalui jalan lain tanpa harus mengeluarkan biaya dan ia tidak mengalami suatu kemudharatan, seperti dengan membuat pintu keluar ke jalan umum misalnya. Jika tidak, maka tidak ada *syuf'ah* pada gang atau lorong itu. Karena jika seandainya diberlakukan *syuf'ah* pada gang itu, maka akan menimbulkan kemudharatan bagi pihak pembeli tersebut, padahal *syuf'ah* disyariatkan dengan tujuan untuk menghindari kemudharatan, sementara suatu kemudharatan tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan yang lain.

Ulama Hanabilah berpendapat sama seperti ulama Syafi'iyyah. Mereka mengatakan,[1385] apabila ada sebuah rumah milik seseorang dijual, sementara rumah itu memiliki jalur masuk melalui jalan umum atau gang tembus, maka tidak ada *syuf'ah* pada rumah itu, tidak pula pada jalur masuknya. Karena baik rumah tersebut maupun jalannya memang tidak milik bersama (karena rumahnya adalah milik perseorangan, sedangkan jalannya adalah berstatus jalan umum).

1382 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 154; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 239 dan halaman berikutnya; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 106.

1383 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 255; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 482; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 640.

1384 *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4, hlm. 145; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 298.

1385 *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 154; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 290.

Apabila jalur masuk itu berada pada gang buntu, sementara rumah itu tidak memiliki jalur masuk yang lain, maka di sini juga tidak ada *syuf'ah*. Karena jika seandainya diberlakukan *syuf'ah*, maka akan menimbulkan mudharat bagi pihak luar yang membelinya, karena menyebabkan rumah itu tidak memiliki jalur masuk.

Apabila rumah itu memiliki pintu masuk lain, atau memungkinkan untuk membuat pintu masuk pada salah satu sisinya yang menuju ke gang tembus, maka kita lihat, jika gang yang terjual bersama rumah tersebut tidak memungkinkan untuk dibagi, maka tidak ada *syuf'ah* di dalamnya. Namun jika memungkinkan untuk dibagi, maka di dalamnya berlaku *syuf'ah*. Karena itu adalah tanah *musytarak* (hak bersama) yang memungkinkan untuk dibagi, maka oleh karena itu, di dalamnya berlaku *syuf'ah*.

3. SYUF'AH PADA HARTA BERUPA KAPAL

Menurut fuqaha madzhab-madzhab yang ada,[1386] *syuf'ah* tidak berlaku pada harta berupa kapal, karena statusnya sama seperti barang dagangan berupa harta bergerak, sementara *syuf'ah* disyariatkan pada harta tidak bergerak yang sifatnya permanen dan kemudharatan yang ditimbulkan juga bersifat permanen.

Al-Kasani[1387] menukil dari Imam Malik, bahwa ia (Imam Malik) berpendapat untuk memberlakukan *syuf'ah* pada harta berupa kapal. Alasannya, karena kapal juga termasuk rumah tempat tinggal, maka oleh karena itu, di dalamnya juga berlaku *syuf'ah*, sebagaimana rumah tempat tinggal yang lain (yaitu rumah yang ada di daratan). Akan tetapi sebenarnya Imam Malik tidak berpendapat seperti itu, sebagaimana hasil penelitian yang dilakukan oleh Ibnu Abdis Salam. Dengan begitu, maka jelas bahwa keempat madzhab yang ada sepakat bahwa *syuf'ah* tidak berlaku pada harta berupa kapal.

4. SYUF'AH PADA TANAMAN PERTANIAN, BUAH DAN POHON

Menurut jumhur (selain ulama Malikiyyah)[1388], *syuf'ah* tidak berlaku pada selain harta tidak bergerak, seperti bangunan dan pohon yang dijual secara tersendiri, tidak mengikuti penjualan tanah di mana bangunan atau pohon itu berdiri. Namun jika statusnya mengikuti tanahnya dalam penjualan, maka di dalamnya berlaku *syuf'ah*.[1389]

Menurut ulama Syafi'iyyah berdasarkan pendapat yang lebih shahih, di antara hal yang statusnya mengikuti tanah adalah, buah yang belum mengalami penyerbukan, karena statusnya mengikuti asalnya (tanah di mana pohonnya berada) dalam penjualan. Hal ini diqiyaskan kepada bangunan dan pohon.

Sementara itu, ulama Hanabilah membatasi sesuatu yang statusnya mengikuti tanah hanya pada bangunan dan pohon saja, karena keduanya ikut terambil mengikuti tanahnya. Sedangkan tanaman pertanian dan buah, menurut mereka statusnya tidak mengikuti tanah. Karena di antara syarat berlakunya *syuf'ah* adalah, sesuatu yang dijual harus berupa tanah.

1386 *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 109; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 376; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 296; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 155..

1387 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 12. Dalam kitab-kitab ulama Malikiyyah yang saya baca, saya tidak menemukan adanya keterangan yang jelas tentang berlakunya *syuf'ah* pada harta berupa kapal. Akan tetapi, mereka hanya memberlakukan *syuf'ah* pada harta tidak bergerak saja. Ibnu Abdis Salam, salah satu ulama Malikiyyah, mengatakan, bahwa apa yang dinukil oleh sebagian ulama Hanafiyyah dari Imam Malik tentang pemberlakuan *syuf'ah* pada kapal, adalah tidak benar. Lihat, *Syarh At-Tanukhi li Risaalah Al-Qairawani*, juz 2, hlm. 193.

1388 *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 435; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 296 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 155.

1389 Jurnal Hukum materi nomor 1019 menyebutkan, bahwa *syuf'ah* tidak berlaku pada pohon dan bangunan yang ada di atas tanah wakaf.

Sementara itu, ulama Malikiyyah[1390] memperbolehkan pemberlakuan *syuf'ah* pada bangunan dan pohon yang dijual secara tersendiri dan terpisah dari tanahnya. Karena bangunan dan pohon menurut mereka termasuk kategori harta tidak bergerak. Karena harta tidak bergerak menurut mereka adalah, tanah dan apa yang ada di atasnya berupa bangunan dan pohon. Maka oleh karena itu, *syuf'ah* tidak berlaku pada binatang atau barang komoditi kecuali jika binatang atau barang komoditi itu ikut terjual mengikuti penjualan tanah.

Misalnya adalah, pohon atau bangunan yang berada di atas tanah wakaf atau tanah yang dipinjamkan. Apabila kemaslahatan menghendaki tanah wakaf itu disewakan selama beberapa tahun, kemudian orang yang menyewanya membangun suatu bangunan atau menanam pohon di atasnya atas ijin pengelola wakaf, dan bangunan atau pohon itu adalah untuk pihak penyewa, maka apabila pihak penyewa terdiri dari beberapa orang, lalu ada salah satu di antara mereka yang menjualnya, maka anggota penyewa yang lain memiliki hak *syuf'ah* di dalamnya.

Ulama Malikiyyah juga memperbolehkan pemberlakuan *syuf'ah* pada buah-buahan dan sayur-sayuran, seperti mentimun, semangka, melon, terong, kacang hijau dan lain sebagainya berupa buah atau sayur yang memiliki pohon yang buahnya dipetik dan pohonnya tetap berada di atas tanah untuk beberapa waktu. Apabila salah satu *syariik* menjual bagiannya, meskipun secara tersendiri dan terpisah dari asalnya, maka pihak *syariik* yang lain berhak mengambil alih berdasarkan *syuf'ah*.

Dalam kaitannya dengan pemberlakuan *syuf'ah* pada buah, ulama Malikiyyah mensyaratkan, buah yang bersangkutan ada pada saat pembelian dengan syarat sudah mengalami penyerbukan.

Ulama Malikiyyah tidak memperbolehkan pemberlakuan *syuf'ah* pada tanaman pertanian seperti gandum, kapas dan birsin, juga tidak memperbolehkan pemberlakuan *syuf'ah* pada sayuran yang pemanenannya dengan cara dicabut batangnya, seperti bawang, lobak, wortel, ubi-ubian dan *muluukhiyyah* (jews mallow). Maka oleh karena itu, seandainya ada tanaman pertanian atau jenis sayuran seperti di atas dijual berikut ladangnya, maka tidak ada *syuf'ah* pada tanaman atau sayuran tersebut, akan tetapi *syuf'ah* hanya bisa berlaku pada ladangnya saja.

Sementara itu, ulama Zhahiriyyah memperluas cakupan pemberlakuan hak *syuf'ah* bagi *syafii'*. Mereka memperbolehkan pemberlakuan *syuf'ah* pada semua harta yang dijual, baik itu berupa harta tidak bergerak maupun harta bergerak, baik apakah harta bergerak itu menempel pada harta tidak bergerak maupun tidak, baik apakah harta itu memungkinkan untuk dibagi maupun tidak, seperti tanah, sebatang pohon atau lebih, pakaian, senjata, makanan, binatang, atau apa saja harta milik bersama yang dijual. Maka oleh karena itu, seandainya ada suatu harta milik bersama, lalu ada salah satu *syariik* yang ingin menjual bagiannya, maka ia tidak boleh menjualnya hingga terlebih dahulu ia menawarkannya kepada *syariik* yang lain.[1391]

C. SYAFII'

1. SIAPAKAH SYAFII' ITU

Ada dua pendapat berkenaan dengan siapakah yang memiliki hak *syuf'ah*. Ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa *syafii'* atau orang yang memiliki hak *syuf'ah* adalah, *syariik*

1390 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 479 dan halaman berikutnya; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 634, 638-639; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 254 dan halaman berikutnya; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 286; *Syarh Ar-Risaalah*, juz 2, hlm. 192.

1391 *Al-Muhallaa*, juz 9, hlm. 101; Jurnal Hukum materi nomor 1594.

(orang yang memiliki bagian pada suatu harta milik bersama dua orang atau lebih) atau *al-Jaar* (tetangga yang berdampingan atau bersebelahan). Sedangkan jumhur ulama berpendapat, bahwa *syafii'* atau orang yang memiliki hak *syuf'ah* hanyalah *syariik* saja.

Ulama Hanafiyyah[1392] mengatakan, hak *syuf'ah* tertetapkan untuk *syariik* (baca: *khaliith*, yaitu orang yang memiliki bagian dari harta milik bersama yang belum dibagi) pada barang yang dijual itu sendiri, atau pada salah satu hak *al-Irtifaaq* yang bersifat khusus, seperti hak atas bagian air pengairan yang bersifat khusus dan jalan khusus, sebagaimana pula *syuf'ah* juga tertetapkan untuk *al-Jaar* atau tetangga yang berdampingan dengan barang yang dijual, meskipun pintu rumahnya menghadap ke jalur gang yang lain. Dalam hal ini, tetangga yang berdampingan dari satu sisi, meskipun hanya sejengkal, sama seperti tetangga berdampingan dari ketiga sisi. Orang yang meletakkan kayu penyangga rumahnya pada tembok rumah sebelahnya, dan orang yang ikut memiliki bagian dari kayu penyangga yang ada di atas tembok, keduanya dianggap sebagai *al-Jaar*, bukan *syariik*. Karena hanya ikut meletakkan kayu penyangga di atas tembok rumah sebelahnya tidak lantas menjadikan orang yang bersangkutan adalah *syariik* atau orang yang memiliki bagian pada rumah tersebut. Sedangkan dalam kaitannya dengan orang yang ikut memiliki bagian dari kayu penyangga tetap dianggap sebagai *al-Jaar* adalah, karena *syuf'ah* berlaku pada harta tidak bergerak, bukan pada harta bergerak, sementara kayu balok termasuk harta bergerak. Dalam hal hak *syuf'ah*, tidak ada perbedaan antara Muslim dan kafir dzimmi, karena dalil-dali pensyariatan *syuf'ah* bersifat umum, juga status keduanya adalah sama dalam hal sebab dan hikmah pensyariatan *syuf'ah*, maka oleh karena itu, status mereka berdua juga sama dalam hal hak *syuf'ah*.

Dalil-dalil yang dijadikan landasan oleh ulama Hanafiyyah adalah, hadits-hadits yang telah disebutkan di atas yang menjelaskan tentang pensyariatan *syuf'ah*, yang di antaranya adalah, *"Tetangga rumah lebih berhak (untuk membeli) apa yang ada di dekatnya."* Juga hadits, *"Tetangga rumah lebih berhak (untuk membeli) rumah yang berdampingan dengan rumahnya."*[1393] Juga hadits, *"Tetangga rumah lebih berhak (untuk membeli) rumah tetangganya, dan tanahnya."*[1394] Juga hadits, *"Tetangga lebih berhak terhadap syuf'ah tetangganya."*[1395] Hal ini dikuatkan dengan kenyataan bahwa 'illat atau alasan diberlakukannya *syuf'ah* adalah, menghindari kemudharatan yang permanen yang bisa menimpa seseorang karena interaksi dan pergaulan yang tidak baik. Hal ini disamping bisa dialami oleh *syariik*, juga bisa dialami oleh tetangga, sehingga hikmah pensyariatan *syuf'ah* bisa ditemukan pada keduanya, yaitu menghindarkan mereka berdua dari kemudharatan.

Sementara itu, jumhur (selain ulama Hanafiyyah)[1396] mengatakan, bahwa *syuf'ah* ha-

---

1392 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 4; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 406, 414, 436; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 239-241; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 106; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 155.

1393 HR. Al-Bukhari dari Abu Rafi' r.a., *maulaa* (bekas budak yang dimerdekakan) Rasulullah saw. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 174.

1394 HR. Abu Dawud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, Ahmad dalam kitab Musnadnya, Ath-Thabrani dalam kitab Mu'jamnya, Ibnu Abi Syaibah dalam kitab Mushannafnya, Ibnu Hibban dalam kitab Shahihnya. At-Tirmidzi mengatakan, bahwa ini adalah hadits hasan shahih dari hadits Al-Hasan dari Samurah. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 172.

1395 Dari hadits Jabir Ibnu Abdillah r.a. yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi.

1396 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 253; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 473; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 631; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 297; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 377 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 285 dan halaman berikutnya, 357; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 149, 182; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 286; *Al-Muhallaa*, juz 9, hlm. 115; Jurnal Hukum materi nomor 1598.

nya berlaku untuk *syariik* pada barang milik bersama yang belum dibagi dan ditentukan batas bagian masing-masing. Maka oleh karena itu, menurut mereka, tidak ada *syuf'ah* bagi *syariik* yang bagiannya telah dibagi dan ditentukan batas bagian masing-masing, tidak pula bagi *syariik* pada hak *al-Irtifaaq* yang khusus untuk barang yang dijual, dan tidak pula bagi tetangga.

Menurut ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Zhahiriyyah, *syuf'ah* berlaku juga bagi orang kafir dzimmi atas seorang Muslim, sama seperti pendapat ulama Hanafiyyah.

Sedangkan menurut ulama Hanabilah, *syuf'ah* tidak berlaku bagi orang kafir dzimmi dalam harta tidak bergerak milik seorang Muslim yang dijual. Hal ini berdasarkan hadits, *"Tidak ada syuf'ah bagi seorang Nashrani."*[1397] Hadits ini membatasi keumuman hadits-hadits yang disebutkan di atas. Juga karena hak *syuf'ah* hanya berlaku pada harta tidak bergerak, sehingga mirip dengan bentuk penguasaan atas bangunan, sementara orang kafir tidak boleh menguasai bangunan milik seorang Muslim. Juga karena seorang kafir yang menjadi *syariik* bagi seorang Muslim, menimbulkan kemudharatan bagi si Muslim. Akan tetapi, pendapat jumhur dalam masalah ini adalah lebih *raajih*, dikarenakan hadits yang dijadikan landasan dalil oleh ulama Hanabilah di atas adalah hadits *dha'iif.*

Fuqaha selain ulama Hanabilah sepakat, bahwa *syuf'ah* tertetapkan atau berlaku bagi seorang kafir dzimmi atas seorang kafir dzimmi yang lain. Dengan kata lain, *syuf'ah* juga berlaku di antara sesama kafir dzimmi. Karena hadits-hadits yang menerangkan tentang masalah *syuf'ah* bersifat umum. Juga karena status orang kafir dzimmi terhadap orang kafir dzimmi yang lain adalah sama dalam hal agama dan kehormatannya, sehingga *syuf'ah* bisa berlaku di antara sesama mereka, sebagaimana berlakunya *syuf'ah* di antara sesama Muslim. Hak *syuf'ah* juga berlaku bagi anggota kelompok bid'ah yang kebid'ahan mereka tidak sampai menjadikan mereka dihukumi kafir, akan tetapi mereka tetap dihukumi sebagai kelompok Islam, karena keumuman dalil-dalil yang ada menghendaki berlakunya *syuf'ah* bagi setiap *syariik*. Adapun kelompok ahli bid'ah yang kebid'ahan mereka menjadikan mereka dihukumi kafir, maka menurut ulama Hanabilah, *syuf'ah* tidak berlaku bagi mereka atas orang Muslim. Sedangkan jumhur berpendapat sebaliknya.[1398]

Dalil-dalil yang dijadikan landasan oleh pendapat jumhur yang menyatakan bahwa *syuf'ah* hanya berlaku bagi *syariik* yang bagiannya belum dibagi dan ditentukan batas bagiannya adalah, hadits Jabir Ibnu Abdillah r.a. di atas, *"Rasulullah saw. menetapkan pemberlakuan syuf'ah pada setiap (harta milik bersama) yang belum dibagi. Apabila sudah dibagi dan ditentukan jalannya, maka syuf'ah tidak berlaku lagi."* Juga hadits Sa'id Ibnul Musayyab, *"Apabila suatu tanah milik bersama sudah dibagi dan ditentukan batas-batasnya, maka syuf'ah tidak berlaku lagi di dalamnya."*[1399] Hadits ini memberikan pengertian, bahwa *syuf'ah* tidak berlaku bagi *syariik* yang bagiannya sudah dibagi dan ditentukan batas-batasnya. Jika begitu, maka secara prioritas, tentunya *syuf'ah* juga tidak berlaku bagi tetangga. Karena *syariik* yang bagiannya sudah dibagi dan ditentukan batas bagiannya statusnya berubah menjadi tetangga, bukan *syariik* lagi. Juga, karena *syuf'ah* adalah hukum yang berlaku tidak sesuai dengan prin-

---

1397 HR. Ad-Daraquthni dalam kitab, *"Al-'Ilal,"* dengan sanadnya dari Anas r.a., dan Abu Bakar r.a. Akan tetapi, dalam sanadnya terdapat perawi bernama, Babil Ibnu Najij, ia dinilai sebagai perawi *dha'iif* oleh Ad-Daraquthni dan Ibnu Adi.

1398 *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 358 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 183.

1399 HR. Abu Dawud dan Imam Malik dalam bentuk hadits *mursal*, dari Abu Salamah Ibnu Abdirrahman.

sip asal, maka oleh karena itu, pemberlakuannya harus terbatas hanya pada apa yang disebutkan oleh nash dalil yang ada.

Adapun hadits Abu Rafi' r.a., *"Tetangga lebih berhak (untuk membeli) apa yang berada dekat di sampingnya (as-Saqab),"* maka hadits ini tidak secara jelas berkaitan dengan *syuf'ah*. Maka oleh karena itu, hadits ini mengandung kemungkinan bahwa yang dimaksud dengan *as-Saqab* adalah, kebaikan, kunjungan dan pertolongan tetangganya. Dengan kata lain, kemungkinan maksud hadits ini adalah, tetangga lebih berhak mendapatkan kebaikan dan pertolongan tetangganya. Sementara, hadits Jabir Ibnu Abdillah r.a. adalah dalil yang secara jelas menyatakan bahwa yang dimaksud adalah *syuf'ah* dan statusnya pun sebagai hadits shahih, maka oleh karena itu, ia dimenangkan atas hadits Abu Rafi' r.a. tersebut. Sedangkan hadits-hadits yang lain, sanad-sanadnya tidak lepas dari catatan dan komentar. Misalnya, hadits Samurah Ibnu Jundub r.a. diriwayatkan darinya oleh Al-Hasan, sementara Al-Hasan tidak mendengar hadits dari Samurah r.a. kecuali hanya hadits tentang aqiqah. Maka oleh karena itu, hadits-hadits yang menyebutkan tentang berlakunya *syuf'ah* bagi tetangga, harus dimaknai dan dipahami dalam konteks hadits-hadits yang menjelaskan tentang berlakunya *syuf'ah* bagi *syariik*. Sehingga, yang dimaksud dengan kata *al-Jaar* (tetangga) adalah *syariik*. Pendapat ini, menurut penilaian pribadi saya adalah lebih tepat. Karena di dalam *syuf'ah* ditemukan banyak problem dan kejanggalan, sementara prinsip asal yang ditetapkan dalam syariat adalah, setiap orang memiliki kebebasan untuk melakukan transaksi. Maka oleh karena itu, pemberlakuan *syuf'ah* hanya terbatas pada harta milik bersama (*musytarak*) yang belum dibagi-bagi dan ditentukan batas bagian masing-masing saja.

Ibnul Qayyim mencoba untuk menengahi dua pendapat di atas. Ia menetapkan pemberlakuan *syuf'ah* bagi tetangga apabila ia dan tetangganya terikat oleh salah satu hak *al-Irtifaaq* khusus, seperti hak guna atas jalan atau hak pengairan. Jika tidak, maka tidak ada *syuf'ah* di antara mereka berdua[1400] (misalnya, si A memiliki rumah yang berdampingan dengan rumah si B, sementara jalan masuk ke rumah mereka berdua adalah satu, maka di sini bisa berlaku *syuf'ah*).

Imam Asy-Syaukani dan sebagian ulama Syafi'iyyah memilih untuk mengambil solusi tengah ini, dengan berlandaskan pada redaksi hadits Jabir r.a. yang di dalamnya disebutkan, *"apabila jalan masuk mereka berdua adalah satu."*[1401]

2. TINGKATAN-TINGKATAN SYUF'AH DAN BAGAIMANA CARA MEMBAGI APABILA SYAFII' LEBIH DARI SATU

Ulama Hanafiyyah[1402] mengatakan, tingkatan-tingkatan *syuf'ah* adalah seperti berikut, apabila ada harta tidak bergerak milik bersama dua orang misalnya dan bagian masing-masing belum dibagi dan ditentukan batas-batasnya, lalu salah satunya ada yang menjual bagiannya, maka rekannya (yaitu, *syariik mukhaalith*) memiliki hak *syuf'ah* atas bagian yang dijual itu. Apabila harta itu tidak harta milik bersama, atau harta milik bersama, namun *syariik*-nya melepaskan hak *syuf'ah*-nya, maka *syuf'ah* di sini diberikan kepada *syariik* di dalam salah satu hak *al-Irtifaaq* (fasilitas atau prasarana bersama) yang khusus untuk harta tidak

1400 *A'laamul Muwaqqi'iin*, juz 2, hlm. 123-132.

1401 *Nailul Awthaar*, juz 5, hlm. 333.

1402 *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 406, 412 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 154 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 8-9; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 239; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 106 dan halaman berikutnya; Jurnal Hukum materi nomor 1008.

bergerak tersebut, seperti prasarana jalan atau prasarana pengairan yang bersifat khusus. Jika tidak ada, maka hak *syuf'ah* diberikan kepada tetangga yang berdampingan (*al-Jaar al-Mulaashiq*). Misalnya, ada sebuah rumah atau sebidang tanah milik bersama si A dan si B dan bagian masing-masing belum dibagi dan ditentukan batas bagian masing-masing, maka apabila si A menjual bagiannya misalnya, maka si B memiliki hak *syuf'ah* untuk membelinya. Apabila si B melepaskan hak *syuf'ah*-nya itu, maka apabila rumah atau tanah tersebut memiliki prasarana milik bersama khusus dengan rumah atau tanah si C misalnya, seperti gang jalan masuk atau pengairan khusus, maka hak *syuf'ah* di sini diberikan kepada si C (*syariik* di dalam salah satu hak *al-Irtifaaq* khusus). Kemudian jika tidak ada lagi pihak yang lebih berhak atas *syuf'ah*, maka diberikan kepada tetangga yang berdampingan (*al-Jaar al-Mulaashiq*). Jadi, tingkatan-tingkatan prioritas hak *syuf'ah* adalah seperti berikut, pertama, untuk *syariik mukhaalith*, kemudian jika tidak ada, maka untuk *syariik* di dalam prasarana khusus (hak *al-Irtifaaq* khusus), kemudian jika tidak ada, maka untuk *al-Jaar al-Mulaashiq*.

Di sini tidak ada perbedaan, antara apakah rumah atau tanah si C yang statusnya adalah *syariik* di dalam hak *al-Irtifaaq* atau prasarana khusus itu, letaknya berdampingan maupun agak jauh dari rumah atau tanah yang menjadi objek *syuf'ah*. Jadi, intinya adalah, sebab seseorang berhak atas *syuf'ah* adalah, status harta tidak bergerak miliknya memiliki hak guna bersama atas prasarana khusus, seperti jalan atau pengairan khusus.

Yang dimaksud dengan pengairan khusus menurut Imam Abu Hanifah dan Muhammad[1403] adalah, apabila saluran irigasinya berukuran kecil, yaitu yang tidak bisa dilewati perahu berukuran paling kecil. Sedangkan jika saluran irigasinya bisa digunakan untuk lewat perahu, maka itu dianggap sebagai saluran irigasi umum. Namun kebanyakan para *Masyaayikh* mengatakan, apabila jumlah pihak-pihak yang memiliki hak pengairan dari saluran irigasi atau sungai yang ada adalah sedikit atau terbatas, maka itu dianggap kecil. Jika jumlah mereka banyak atau tidak terbatas, maka dianggap besar. Batasan sedikit atau terbatas adalah, empat puluh orang. Ada yang mengatakan, lima ratus orang. Ada pendapat lain mengatakan, yang lebih tepat adalah diserahkan kepada pandangan dan kebijakan setiap mujtahid pada masanya.

Sedangkan yang dimaksud dengan jalan atau gang khusus adalah gang buntu. Maka setiap pihak yang memiliki hak pakai atas gang buntu itu, bisa menjadi *syafii'*. Apabila pengairan atau jalan itu sifatnya umum, maka tidak ada *syuf'ah*. Yang dimaksud dengan jalan atau gang buntu adalah, sekiranya para pemilik hak guna atas gang itu melarang orang lain memasukinya.

Gambaran *syuf'ah* berdasarkan sebab hak pengairan atau *asy-Syirb* adalah, misalnya ada sebidang tanah dijual, sementara tanah itu memiliki hak pengairan dari sebuah saluran irigasi khusus milik sekelompok orang tertentu yang tanah mereka juga memiliki hak pengairan dari saluran itu, maka mereka memiliki hak *syuf'ah* terhadap tanah yang dijual tersebut, baik apakah tanah mereka yang berdampingan dengan saluran irigasi itu letaknya agak jauh maupun dekat dengan tanah yang dijual tersebut.

Dalil yang dijadikan landasan oleh ulama Hanafiyyah dalam menetapkan urutan *syafii'* seperti di atas (yaitu *syariik* di dalam harta tidak bergerak yang dijual, kemudian *syariik* di

1403 Sementara itu, Abu Yusuf mengatakan, pengairan atau hak *asy-Syirb* khusus adalah, apabila saluran irigasinya digunakan untuk mengairi dua atau tiga *qaraah* (lahan pertanian yang di atasnya tidak ada bangunan dan pohon). Lihat, *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 107.

dalam prasarananya yang bersifat khusus, kemudian tetangga) adalah hadits, *"Syariik lebih berhak daripada khaliith, dan khaliith lebih berhak daripada syafii'."*[1404] Juga karena status tersambung dengan harta tidak bergerak yang dijual adalah lebih kuat daripada yang lainnya, dan status tersambung dengan hak *al-Irtifaaq* harta tidak bergerak yang dijual itu lebih kuat daripada yang hanya terikat sebagai tetangga harta tidak bergerak tersebut, karena statusnya adalah *syariik* di dalam prasarana harta tidak bergerak itu, sementara pemprioritasan didasarkan pada kuat dan lemahnya sebab. Juga karena menghindari kemudharatan berupa biaya proses pembagian, meskipun menurut ulama Hanafiyyah memang tidak layak dijadikan sebagai 'illat atau alasan seseorang berhak atas *syuf'ah*, namun paling tidak layak dijadikan sebagai dasar pemprioritasan ketika terjadi adanya kondisi di mana *syafii'* berjumlah lebih dari satu.

Cara atau prosedur pembagian ketika syafii' berjumlah lebih dari satu

Berdasarkan penjelasan di atas, maka bisa diketahui cara atau prosedur yang diambil ketika *syafii'* berjumlah lebih dari satu dan masing-masing menuntut hak *syuf'ah*.

1. Apabila mereka tidak sama tingkatannya, seperti jika salah satu di antara mereka statusnya adalah *syariik* di dalam harta tidak bergerak yang dijual, sedangkan yang lainnya ada yang berstatus sebagai *syariik* di dalam prasarana (hak *al-Irtifaaq*) tanah tidak bergerak itu, dan ada yang berstatus hanya sebagai tetangga yang berdampingan saja, maka di sini, yang diprioritaskan untuk mendapatkan hak *syuf'ah* adalah *syariik* di dalam harta tidak bergerak tersebut, kemudian *syariik* di dalam hak *al-Irtifaaq* harta tidak bergerak itu, kemudian baru tetangga yang berdampingan. Hal ini sebagaimana yang disebutkan dalam Jurnal Hukum materi nomor 1009.

   Seorang *syariik* di dalam tembok rumah, statusnya sama dengan *syariik* di dalam rumah itu sendiri. Adapun orang yang hanya ikut meletakkan kayu penyangganya di atas tembok rumah tetangganya, maka ia dianggap sebagai tetangga yang berdampingan (*jaar mulaashiq*), bukan *syariik* (Jurnal Hukum materi nomor 1012).

   Apabila ada rumah bertingkat, maka pemilik lantai atas adalah tetangga berdampingan (*jaar mulaashiq*) bagi pemilik lantai bawah, begitu juga sebaliknya (Jurnal Hukum materi nomor 1011). Orang yang statusnya sebagai *syariik* di dalam hak *al-Irtifaaq* berupa pengairan didahulukan atas orang yang statusnya sebagai *syariik* di dalam hak *al-Irtifaaq* berupa hak guna jalan (Jurnal Hukum materi nomor 1016). Apabila salah satu *syariik* di dalam hak pengairan atau hak guna jalan khusus, hanya menjual tanahnya saja, tanpa mengikutsertakan hak *al-Irtifaaq*-nya, maka para *syariik* di dalam hak *al-Irtifaaq* itu tidak memiliki hak *syuf'ah* atas tanah tersebut (Jurnal Hukum materi nomor 1015).

   Apabila ada dua kategori *syariik*, maka *syariik* yang statusnya lebih khusus dimenangkan atas *syariik* yang statusnya lebih umum. Maka oleh karena itu, seorang *syariik* di dalam air pengairan dari saluran irigasi cabang dari saluran irigasi utama dimenangkan atas *syariik* di dalam peng-

1404 Az-Zulai'i menilai bahwa hadits ini adalah hadits *ghariib*. Sementara Ibnul Jawzi mengatakan, bahwa ini adalah hadits yang tidak diketahui. Syuraih mengatakan, *khaliith* lebih berhak daripada tetangga, dan tetangga lebih berhak daripada yang lainnya. Ibrahim An-Nakha'i mengatakan, *syariik* lebih berhak terhadap *syuf'ah*. Jika tidak ada *syariik*, maka hak *syuf'ah* jatuh ke tangan tetangga, sementara *khaliith* lebih berhak daripada *syafii'*, dan *syafii'* lebih berhak daripada yang lainnya. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 176.

airan dari saluran irigasi utama (Jurnal Hukum materi nomor 1014).

2. Apabila para *syafii'* dari tingkatan yang sama, seperti jika mereka adalah para *syariik* di dalam harta yang dijual (*al-Masyfuu' bihi*), maka *al-Masyfuu' fiihi* yang ada menurut ulama Hanafiyyah[1405] dan ulama Zhahiriyyah[1406] dibagi di antara mereka yang menghendaki hak *syuf'ah*-nya secara sama rata, bukan disesuaikan dengan kadar bagian masing-masing, karena posisi mereka sama dan sejajar dalam hal berhak atas *syuf'ah*, yakni mereka sejajar dalam hal mereka sama-sama memiliki bagian.

Sementara itu, jumhur (selain ulama Hanafiyyah dan ulama Zhahiriyyah) mengatakan, bahwa harta tidak bergerak yang menjadi *al-Masyfuu' fiihi* itu dibagi di antara mereka sesuai dengan kadar bagian masing-masing dari harta tidak bergerak tersebut. Karena *syuf'ah* adalah hak yang muncul disebabkan oleh kepemilikan, maka *al-Masyfuu' fiihi* itu dibagi di antara mereka sesuai dengan kadar bagian milik masing-masing, seperti hasil pemasukan, buah dan biaya sewa yang didapatkan dari sesuatu yang dimiliki, juga seperti keuntungan dari modal bersama. Maka oleh karena itu, masing-masing dari *syariik* yang menjadi *syafii'* mengambil bagian dari *al-Masyfuu' fiihi* sesuai dengan kadar bagian masing-masing dari *al-Masyfuu' bihi*. Misalnya, seandainya ada tanah milik bersama tiga orang, sebut saja si A, si B dan si C. Bagian si A dari tanah itu adalah separohnya, bagian si B adalah sepertiganya dan bagian si C adalah seperenamnya. Lalu si A menjual bagiannya, yaitu separuh dari tanah itu, maka si B dan si C berhak atas *syuf'ah*. Sedangkan pembagiannya adalah dengan cara, bagian si A itu dijadikan tiga bagian, dua bagian untuk si B dan satu bagian untuk si C. Karena *syuf'ah* disyariatkan untuk menghindari kemudharatan, sementara kemudharatan itu menimpa setiap *syariik* sesuai dengan persentase bagian masing-masing, maka oleh karena itu, bagian yang mereka dapatkan dari *al-Masyfuu' fiihi* juga disesuaikan dengan bagian masing-masing dari *al-Masyfuu' bihi*.

Ketika *syariik* yang menjadi *syafii'* jumlahnya lebih dari satu, maka ulama Malikiyyah[1407] mengatakan, bahwa yang diprioritaskan untuk mendapatkan hak *syuf'ah* adalah, *syariik* yang kedudukannya lebih khusus dibandingkan *syariik* yang lain, yaitu *syariik* di dalam bagian *al-Furuudh*. Misalnya, seandainya si A meninggal dunia meninggalkan harta pusaka berupa harta tidak bergerak, sedangkan ahli warisnya terdiri dari dua nenek, dua isteri dan dua saudara perempuan, lalu ada salah satu di antara mereka yang menjual bagiannya, maka hak *syuf'ah* adalah untuk ahli waris yang menjadi *syariik*-nya di dalam bagian *al-Furuudh* (misalnya dua saudara perempuan tersebut bernama Salma dan Hindun. Lalu Salma menjual bagiannya dari harta pusaka itu, maka hak *syuf'ah* di sini adalah untuk ahli waris yang menjadi *syariik* si Salma dalam bagian *al-Furuudh*, yaitu dalam contoh di sini adalah si Hindun. Sedangkan ahli waris yang lain, yaitu dua nenek dan dua isteri tidak memiliki hak *syuf'ah*), meskipun ahli waris yang menjadi *syariik* dalam bagian *al-Furuudh* itu adalah saudara perempuan seayah dengan saudara sekandung, atau cucu perempuan dari anak laki-laki dengan anak perempuan. Maka oleh karena itu, apabila si saudara perempuan sekandung atau si anak perempuan itu men-

1405 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 6; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 241; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 116; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 154; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 414; Jurnal Hukum materi nomor 1013.

1406 *Al-Muhallaa*, juz 9, hlm. 120.

1407 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 492; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 650 dan halaman berikutnya.

jual bagiannya, maka yang berhak atas *syuf'ah* di sini adalah si saudara perempuan seayah, atau si cucu perempuan tersebut.

Sedangkan ahli waris yang memiliki bagian *al-Furuudh* yang statusnya lebih khusus (maksudnya lebih kuat dan lebih dekat kepada si mayat) tetap ikut berhak atas *syuf'ah* meskipun yang menjual bagiannya bukanlah *syariik*-nya dalam bagian *al-Furuudh*. Misalnya, ada seseorang sebut saja si A meninggal dunia, dengan meninggalkan ahli waris yang terdiri dari seorang anak perempuan atau lebih dan dua saudara laki-laki, sebut saja si B dan si C. Lalu salah satu dari kedua saudara laki-laki itu, misalnya si B menjual bagiannya, maka di sini anak perempuan juga tetap ikut berhak atas *syuf'ah*, tidak hanya terkhusus bagi saudara laki-laki yang satunya yang tidak menjual bagiannya (yaitu si C) saja. Misalnya lagi, si A meninggal dunia dengan meninggalkan ahli waris yang terdiri dari seorang anak perempuan atau lebih dan dua *'amm* (paman dari jalur ayah), sebut saja si B dan si C. Lalu salah satu dari kedua *'amm* itu, misalnya si B menjual bagiannya, maka di sini anak perempuan juga tetap ikut berhak atas *syuf'ah*, tidak hanya terkhusus bagi *'amm* yang satunya yang tidak menjual bagiannya (yaitu si C) saja. Misalnya lagi, si A meninggal dunia dengan meninggalkan ahli waris yang terdiri dari tiga anak perempuan, sebut saja si B, si C dan si D. Kemudian si B meninggal dunia dengan meninggalkan ahli waris yang terdiri dari dua anak perempuan misalnya. Lalu si D menjual bagiannya, maka hak *syuf'ah* di sini tidak hanya untuk si C saja, akan tetapi dua anak perempuan si B juga ikut berhak atas *syuf'ah* itu. Karena dua anak perempuan itu posisinya lebih dekat kepada mayat yang kedua, yaitu si B, sehingga mereka juga berhak atas *syuf'ah* yang ada.

Ahli waris yang mendapatkan bagian *al-Furuudh* atau ahli waris yang mendapatkan bagian ashabah, ikut berhak atas *syuf'ah* bersama dengan para pihak yang mendapatkan harta tidak bergerak berdasarkan wasiat (*al-Muushaa lahum*), ketika salah satu di antara mereka ada yang menjual bagiannya. Jadi, *syuf'ah* yang ada tidak hanya terkhusus bagi para pihak *al-Muushaa lahum* saja, akan tetapi ahli waris si mayat juga ikut berhak atas *syuf'ah* tersebut. Misalnya, si A meninggal dunia dan ia mewasiatkan sebagian harta tidak bergerak miliknya untuk si B, si C dan si D (*al-Muushaa lahum*) misalnya. Lalu si B menjual bagiannya dari harta tidak bergerak itu, maka di sini *syuf'ah* yang ada tidak hanya untuk si C dan si D saja, akan tetapi ahli waris si A juga ikut berhak atas *syuf'ah* tersebut.

Kemudian, jika yang ada hanya ahli waris saja, maka *syuf'ah* yang ada diprioritaskan untuk ahli waris tersebut daripada orang asing. Kemudian jika ahli waris mengugurkan hak *syuf'ah*-nya, maka *syuf'ah* itu diprioritaskan untuk orang asing tersebut.

3. SEBAGIAN SYAFII' SEDANG TIDAK ADA

Ulama Hanafiyyah[1408] mengatakan, seandainya pada saat terjadi penjualan *al-Masyfuu' fiihi* dan berlangsungnya tuntutan hak *syuf'ah*, ada sebagian *syafii'* sedang tidak ada, lalu *syafii'* yang ada menuntut hak *syuf'ah*, maka *syuf'ah* yang ada diberikan kepadanya. Karena statusnya sudah diyakini bahwa ia memang menuntut hak *syuf'ah*-nya. Sedangkan *syafii'* yang tidak ada, statusnya masih diragukan, apakah ia menuntut *syuf'ah*-nya ataukah tidak. Sesuatu yang sudah pasti tidak bisa dipersempit oleh sesuatu yang belum pasti dan masih bersifat spekulatif. Maka oleh karena itu, hak *syafii'* yang ada tidak bisa ditangguhkan hanya kare-

1408 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 6; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 156; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 242.

na ada sebagian *syafii'* yang sedang tidak ada. Karena kemungkinan saja *syafii'* yang sedang tidak ada itu tidak menuntut hak *syuf'ah*-nya.

Kemudian apabila *syafii'* yang sedang tidak ada itu ternyata datang dan ia menuntut hak *syuf'ah*-nya, sementara posisinya setingkat dengan *syafii'* yang ada, maka pembagian yang ada dibatalkan dan dilakukan pembagian ulang lagi.

Namun apabila *syafii'* yang baru datang itu posisinya tidak setingkat dengan *syafii'* yang sudah ada—dan ini tidak bisa dibayangkan akan terjadi kecuali menurut ulama Hanafiyyah—seperti *syariik* dengan *al-Jaar* (tetangga), maka apabila *syafii'* yang baru datang itu lebih tinggi posisinya daripada *syafii'* yang ada sejak awal, seperti posisinya adalah *syariik* sedangkan posisi *syafii'* yang ada sejak awal itu adalah *al-Jaar*, maka hak *syuf'ah* diberikan kepadanya secara keseluruhan, atau dengan kata lain, *al-Masyfuu' fiihi* yang ada semuanya adalah untuknya. Namun apabila posisinya lebih rendah, maka ia sama sekali tidak berhak terhadap *syuf'ah* yang ada.

Ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah, ulama Hanabilah dan ulama Zhahiriyyah[1409] sependapat dengan ulama Hanafiyyah, dalam hal bahwa *syafii'* yang sedang tidak ada tetap berhak atas *syuf'ah*. Hal ini berdasarkan keumuman hadits, *"Syuf'ah berlaku dalam sesuatu yang belum dibagi."* Juga, karena *syuf'ah* adalah hak kehartaan yang sebabnya ditemukan pada diri *syafii'* yang sedang tidak ada, maka oleh karena itu, hak *syuf'ah* tetap berlaku untuknya, sama seperti hak waris. Juga karena *syafii'* yang sedang tidak ada itu, posisinya adalah sebagai *syariik* yang tidak mengetahui bahwa harta yang ada telah dijual, sehingga ketika ia mengetahuinya, maka ia berhak atas *syuf'ah* yang ada, sama seperti *syafii'* yang hadir ketika penjualan yang terjadi dirahasiakan dari dirinya. Dan kemudharatan atau kerugian yang dialami oleh pihak pembeli yang berstatus sebagai *al-Masyfuu' 'alaih*, bisa tergantikan dengan memberinya ganti rugi nilai harga yang telah ia keluarkan.

4. SEBAGIAN SYAFII' MENGGUGURKAN HAK SYUF'AH-NYA

Ulama Hanafiyyah[1410] mengatakan, apabila ada sebagian *syafii'* menggugurkan hak *syuf'ah*-nya, maka,

1. Apabila pengguguran itu terjadi sebelum keluarnya keputusan bahwa hak *syuf'ah* untuk mereka, maka hak *syuf'ah* itu untuk para *syafii'* yang lain.
2. Namun apabila pengguguran itu terjadi setelah keluarnya keputusan, maka para *syafii'* yang lain tidak berhak mengambil bagian *syafii'* yang menggugurkan haknya itu. Karena dengan telah keluarnya keputusan tersebut, maka hak masing-masing telah tertetapkan dan terpisahkan.

Sementara itu, ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah berdasarkan pendapat yang lebih shahih, dan ulama Hanabilah,[1411] mengatakan, apabila ada sebagian *syafii'* menggugurkan hak *syuf'ah*-nya, maka menjadi gugurlah haknya, sama seperti hak-hak kehartaan lainnya, dan *syafii'* yang lain bebas memilih antara mengambil keseluruhan *al-Masyfuu' fiihi* secara keseluruhan atau tidak mengambilnya secara keseluruhan. Ia tidak boleh hanya mengambil haknya saja atau hanya mengambil bagiannya saja. Karena satu orang *syafii'*, apabila ia menggugurkan sebagian haknya, maka menjadi gugur keseluruhannya, sama seperti

1409 *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 3, hlm. 490; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2, hlm. 306; *Al-Mughnii,* juz 5, hlm. 305 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4, hlm. 164; *Al-Muhallaa,* juz 9, hlm. 115; *Asy-Syarhush Shaghiir,* juz 3, hlm. 644.

1410 *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5, hlm. 156; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5, hlm. 241; Jurnal Hukum materi nomor 1043.

1411 *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 3, hlm. 490; *Mughnil Muhtaaj,* juz 2, hlm. 306; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4, hlm. 164; *Al-Mughnii,* juz 5, hlm. 338.

qishash, supaya transaksi yang ada tidak terbagi-bagi. Ibnul Mundzir berkata, "Para ulama yang aku menghafal dan belajar dari mereka, sepakat atas hal ini. Karena jika yang diambil hanya sebagiannya saja, maka itu merugikan pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaih*), karena transaksi yang ada menjadi terbagi, sementara kemudharatan tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan yang lain.

D. HUKUM-HUKUM SYUF'AH

1. CARA ATAU PROSEDUR UNTUK MENGAMBIL ALIH DAN MEMILIKI AL-MASYFUU' FIIHI

Ulama Hanafiyyah mengatakan[1412], hak *syuf'ah* muncul dan menjadi tetap setelah terjadinya penjualan harta yang bersangkutan (*al-Masyfuu' fiihi*) meskipun akad penjualan itu *faasid* (rusak), dan hak untuk mem*faskh*-nya (menggagalkan dan membatalkan) sudah gugur karena suatu hal atau akad penjualan itu adalah akad penjualan yang di dalamnya berlaku *khiyaar* bagi pihak pembeli. *Syuf'ah* belum bisa muncul jika yang terjadi baru berupa pembelian yang rusak, karena pembelian yang rusak berhak untuk di*fasakh* (dibatalkan, digagalkan) secara syara'. Karena jika hak *syuf'ah* tetap dikukuhkan, sementara akad jual beli yang ada adalah rusak dan kesempatan atau hak untuk mem*fasakh* masih ada, maka itu berarti mengukuhkan dan melegitimasi sesuatu yang tidak sah, dan itu tidak boleh. Namun apabila akad jual beli yang ada tidak sah, namun kesempatan untuk memfasakhnya sudah gugur, seperti telah adanya bentuk pentasharufan terhadap sesuatu yang dibeli, atau telah didirikan bangunan di atasnya, maka hak *syuf'ah* bisa berlaku, karena tidak adanya alasan yang menghalangi untuk menetapkan dan memberlakukan *syuf'ah*. Begitu juga, hak *syuf'ah* tidak bisa muncul, apabila penjualan yang ada adalah penjualan yang di dalamnya berlaku *khiyaar* bagi pihak penjual, karena keberadaan *khiyaar* itu, menghalangi hilangnya kepemilikan dari tangan pihak penjual. Adapun jika *khiyaar* itu untuk pembeli, maka keberadaannya tidak menghalangi hilangnya kepemilikan dari tangan pihak penjual, sehingga hak *syuf'ah* tetap bisa muncul karenanya.

Di sini, disyaratkan harus adanya tuntutan hak *syuf'ah* dengan segera dari pihak *syafii'* dan keberadaan tuntutan *syuf'ah* itu menjadi semakin terkukuhkan dengan adanya penyaksian setelah itu, atau dengan kata lain tuntutan *syuf'ah* itu semakin terkukuhkan keberadaannya dengan pengajuan tuntutan yang kedua, yaitu tuntutan pengukuhan hak *syuf'ah* dan mengambil *al-Masyfuu' fiihi* untuk dimiliki berdasarkan persetujuan atau berdasarkan keputusan hakim.

Dengan kata lain, bahwa cara atau prosedur yang ditempuh oleh *syafii'* untuk mengambil alih dan memiliki *al-Masyfuu' fiihi* adalah dengan salah satu dari dua cara berikut, yaitu pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaih*) menyerahkan apa yang ia beli (*al-Masyfuu' fiihi*) kepada *syafii'* atas dasar suka sama suka. Atau kedua, dengan berdasarkan keputusan hakim. Karena harta yang bersangkutan telah menjadi milik pembeli, maka oleh karena itu, harta tersebut tidak bisa begitu saja berpindah ke tangan *syafii'* kecuali atas dasar saling setuju di antara kedua belah pihak, atau atas dasar keputusan hakim, sebagaimana yang berlaku dalam kasus mencabut kembali sesuatu yang telah dihibahkan. Karena hakim memiliki kewenangan umum, sehingga ia memiliki kapasitas untuk memutuskan suatu hukum dalam koridor kebenaran.

Hal ini berkonsekuensi, bahwa hukum-hukum kepemilikan atas harta yang bersang-

1412 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 23 dan halaman berikutnya; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 417; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 240, 254; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 154; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 107, 114; Jurnal Hukum materi nomor 1036, 1038.

kutan belum bisa dimiliki oleh *syafii'*, sebelum menempuh salah satu dari dua cara atau prosedur tersebut. Sehingga dalam kondisi seperti ini (*syafii'* belum menempuh salah satu dari dua prosedur di atas), menurut ulama Hanafiyyah apabila *syafii'* meninggal dunia, maka harta yang bersangkutan tidak bisa diwarisi. Dan hak *syuf'ah*-nya menjadi batal dan gugur apabila ketika masih dalam kondisi seperti itu, ia menjual rumahnya yang menjadi *al-Masyfuu' bihi*. Dalam kondisi seperti ini, seandainya rumah yang ada di samping rumah yang bersangkutan itu dijual, maka ia tidak berhak mengambilnya berdasarkan *syuf'ah*.

Dua cara atau prosedur di atas sudah menjadi kesepakatan di antara para ulama madzhab-madzhab yang ada.[1413] Akan tetapi, ulama Malikiyyah mengatakan, cara atau prosedur supaya *al-Masyfuu' fiihi* bisa menjadi milik *syafii'* ada tiga, yaitu, dengan berdasarkan keputusan hakim, atau dengan menyerahkan harga pengganti kepada pihak pembeli, atau dengan mempersaksikan bahwa ia mengambilnya berdasarkan *syuf'ah* meskipun tanpa kehadiran pihak pembeli.

Menurut selain ulama Hanafiyyah, *syuf'ah* tidak berlaku apabila penjualan yang ada adalah rusak, karena menurut mereka jual beli yang rusak adalah batal dan dianggap tidak ada secara syara'. Namun ulama Malikiyyah memberikan pengecualian, yaitu apabila pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaih*) dengan pembelian yang tidak sah itu telah melakukan pentasharufan terhadap harta yang ia beli (*al-Masyfuu' fiihi*) dengan bentuk pentasharufan berupa menjual kembali harta itu kepada orang lain dengan pembelian yang sah, maka dalam kasus seperti ini, *syafii'* berhak mengambil harta itu dari tangan pembeli kedua tersebut dengan memberinya ganti harga yang telah ia keluarkan. Apabila *al-Masyfuu' fiihi* yang dibeli oleh pihak pembeli dengan pembelian yang tidak sah itu, ketika berada di tangannya, *al-Masyfuu' fiihi* itu mengalami suatu hal yang mengubah bendanya, seperti roboh misalnya, maka *syafii'* bisa mengambilnya dengan memberi ganti kepadanya sesuai dengan nilainya apabila kerusakan yang ada disepakati, atau sesuai dengan harga yang telah ia keluarkan apabila kerusakan itu diperselisihkan.

Kepemilikan *syafii'* atas *al-Masyfuu' fiihi*, statusnya adalah seperti ia membelinya sejak awal dengan pembelian yang baru, sehingga ia memiliki hak-hak yang biasa dimiliki oleh seorang pembeli biasa, seperti hak mengembalikan atas dasar *khiyaar ru'yah* (*khiyaar* melihat barang yang dibeli) dan *khiyaar* cacat, sebagaimana yang berlaku dalam akad jual beli biasanya.[1414]

Sesuatu yang berhak dimiliki oleh *syafii'* berdasarkan *syuf'ah* adalah sesuai dengan apa yang dimiliki oleh pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaih*), sehingga harta bergerak yang statusnya mengikuti harta tidak bergerak yang menjadi *al-Masyfuu' fihi* juga ikut menjadi miliknya, apabila pada saat diambil untuk dimiliki berdasarkan hak *syuf'ah*, harta bergerak itu terhubung dengan harta tidak bergerak tersebut, seperti bangunan, pohon, tanaman dan buah. Ini adalah bentuk *al-Istihsaan* menurut ulama Hanafiyyah. Karena apabila hak yang ada tertetapkan atas harta tidak bergerak, maka harta bergerak yang statusnya mengikuti harta tidak bergerak itu dan terhubung dengannya juga masuk ke dalamnya. Karena sesuatu yang mengikuti status hukumnya sama seperti status hukum sesuatu yang diikuti.[1415]

1413 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 640, 647; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 300; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 177; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 346 dan halaman berikutnya; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 487.

1414 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 24; Jurnal Hukum materi nomor 1037; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 246 dan halaman berikutnya.

1415 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 27 dan halaman berikutnya.

2. APA YANG HARUS DISERAHKAN OLEH SYAFII' KEPADA AL-MASYFUU' 'ALAIHI

a. Harga yang harus dibayarkan

Fuqaha sepakat bahwa *syafii'* bisa mengambil alih dan memiliki *al-Masyfuu' fiihi* dengan harganya, atau dengan *'iwadh* (ganti) yang dikeluarkan oleh *al-Masyfuu' 'alaihi*, atau dengan harga yang serupa dengan yang dibayarkan oleh pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaih*), bukan dengan sesuatu yang serupa dengan *al-Masyfuu' fiihi*. Karena syara' menetapkan kewenangan untuk memiliki bagi *syafii'* atas *al-Masyfuu' 'alaih* terhadap *al-Masyfuu' fiihi* dengan menyerahkan kepada *al-Masyfuu' 'alaih* sesuai dengan sesuatu yang sebelumnya digunakan oleh *al-Masyfuu' 'alaihi* untuk memiliki *al-Masyfuu' fiihi*, baik besarannya maupun jenisnya.[1416] Hal ini berdasarkan hadits Jabir Ibnu Abdillah r.a., *"maka, ia lebih berhak terhadap harta itu (al-Masyfuu'. fiihi) dengan harganya."*[1417] Begitu juga, *syafii'* harus mengganti seluruh biaya yang sebelumnya dikeluarkan oleh *al-Masyfuu' 'alaih*, seperti upah perantara (makelar), upah juru tulis dan lain sebagainya. Apabila harga yang diserahkan oleh pihak pembeli berupa harta *mitsli*, seperti harta yang ditakar atau ditimbang, maka *syafii'* mengambil alih *al-Masyfuu' fiihi* dengan memberi ganti dengan harta yang sama dengan yang dibayarkan oleh pihak pembeli, karena harga yang ia bayarkan adalah harta *mitsli*. Namun apabila harga yang dibayarkan oleh pihak pembeli sebelumnya bukan termasuk harta *mitsli* (yaitu berupa harta *qiimi*), maka *syafii'* harus menggantinya dengan nilainya (maksudnya nilai harga yang dibayarkan oleh pihak pembeli), karena nilai itulah yang menjadi ganti dalam masalah pinjaman utang dan denda pengrusakan, sedangkan besaran nilainya disesuaikan dengan nilainya pada saat akad yang ada berlaku mengikat, karena pada saat itulah *syafii'* berhak mengambil alih *al-Masyfuu' fiihi*.

Apabila harta tidak bergerak yang ada (*al-Masyfuu' fiihi*) dijual secara barter dengan harta tidak bergerak juga, sementara *syafii'* untuk kedua harta tidak bergerak itu adalah satu individu, maka ia mengambil masing-masing dari kedua harta tidak bergerak itu dengan menyerahkan ganti berupa nilai harta tidak bergerak yang satunya. Namun apabila *syafii'* untuk kedua harta tidak bergerak itu adalah dua individu yang berbeda, maka masing-masing *syafii'* mengambil apa yang berhak ia ambil berdasarkan *syuf'ah* dengan menyerahkan nilai harta tidak bergerak yang menjadi hak rekannya.

Apabila ada seorang kafir dzimmi menjual sebuah rumah dibayar dengan khamar atau babi misalnya, sementara pihak *syafii'* juga orang kafir dzimmi, maka ia mengambil rumah itu dengan menyerahkan ganti kepada *al-Masyfuu' 'alaih* dengan khamar yang sepadan, atau dengan nilai harga babi. Namun apabila pihak *syafii'* adalah seorang Muslim, maka menurut selain ulama Hanabilah, ia mengambil rumah itu dengan menyerahkan ganti nilai khamr atau nilai babi. Karena babi memang harta *qiimiy*, sedangkan untuk khamr, meskipun khamr memang harta *mitsli*, namun karena orang Islam dilarang melakukan pentasharufan terhadap khamr, maka di sini khamr disamakan dengan harta *qiimi*.

Berdasarkan kesepakatan fuqaha, di sini nilai harta yang dijual (*al-Masyfuu' fiihi*) disesuaikan dengan nilainya pada waktu dijual, bukan pada waktu diambil alih oleh *syafii'*. Karena pada waktu dijual itulah *'iwadh* atau ganti ditetapkan dan munculnya hak *syuf'ah*.

1416 *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 427; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 249; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 114-115; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 635, 637; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 301; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 378 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 322; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 177; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 256.

1417 HR. Abu Ishaq Al-Jauzjani dalam, *"Al-Mutarjam."*

Sementara itu, ulama Hanabilah[1418] mengatakan, tidak ada *syuf'ah* di dalam apa yang dibeli oleh seorang kafir dzimmi dengan khamr atau babi, karena keduanya tidak masuk kategori harta.

b. Menurunkan atau menaikkan besaran harga

Ulama Hanafiyyah[1419] mengatakan, apabila pihak penjual menurunkan harga barang yang dijual, baik apakah penurunan harga itu sebelum adanya pengambilan alihan oleh *syafii'* maupun setelahnya, maka ganti yang harus diserahkan oleh *syafii'* kepada pihak pembeli adalah sesuai dengan harga yang terakhir setelah diturunkan. Karena penurunan harga itu masuk ke dalam bagian akad jual beli yang ada, dan harga yang dibayarkan oleh pihak pembeli adalah harga terkahir setelah diturunkan, maka ganti yang harus diserahkan oleh *syafii'* juga sesuai dengan harga terakhir setelah diturunkan tersebut.

Adapun apabila pihak penjual tidak hanya menurunkan harganya saja, akan tetapi menghapusnya secara keseluruhan, maka *syafii'* tetap harus memberi ganti kepada pihak pembeli. Karena akad yang ada telah keluar dari akad jual beli dan berubah menjadi hibah.

Apabila yang terjadi adalah sebaliknya, yaitu pihak pembeli memberikan harga yang lebih tinggi kepada pihak penjual, atau ia memperbarui akad jual beli yang ada dengan harga yang lebih tinggi dari harga pertama, maka *syafii'* tidak harus membayar ganti sesuai dengan harga yang lebih tinggi itu, akan tetapi tetap sesuai dengan harga yang pertama sebelum dinaikkan. Karena hal itu merugikan dirinya, padahal dirinya berhak mengambil barang yang ada sesuai dengan harga yang pertama. Berbeda dengan jika yang terjadi adalah penurunan harga, karena penurunan harga itu memberikan manfaat atau keuntungan baginya.

Kesimpulannya adalah, apabila yang terjadi adalah penurunan atau pengurangan harga, maka *syafii'* mengganti sesuai dengan harga terakhir setelah diturunkan tersebut. Namun apabila yang terjadi adalah penambahan atau dinaikkannya harga, maka *syafii'* tidak harus mengganti sesuai dengan harga yang telah dinaikkan tersebut, akan tetapi ia hanya mengganti sesuai dengan harga yang pertama sebelum dinaikkan.

Fuqaha yang lain sepakat dengan fuqaha Hanafiyyah, dalam hal bahwa apabila pihak penjual menghapus atau menggugurkan harga yang ada secara keseluruhan, maka tidak ada *syuf'ah* di dalamnya, karena dengan begitu berarti di dalamnya tidak ditemukan apa yang disebut akad jual beli.

Ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1420] mengatakan, apabila harga yang ada diturunkan atau dinaikkan sebelum akad jual beli yang ada berlaku mengikat, yakni masih dalam masa *khiyaar*, maka *syafii'* harus mengganti sesuai dengan harga yang terakhir setelah diturunkan atau dinaikkan. Karena hak *syafii'* muncul apabila akad jual beli yang ada telah sempurna dan berlaku mengikat serta habisnya masa *khiyaar*, sementara perubahan harga itu terjadi masih dalam akad. Adapun apabila masa *khiyaar* yang ada telah berakhir dan akad jual beli pun jadi dan berlaku mengikat, lalu setelah itu baru terjadi penurunan atau penaikan harga, maka perubahan harga ini berarti terjadi di luar akad. Karena dalam kondisi seperti ini, penurunan harga itu berarti sebuah ben-

1418 *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4, hlm. 152.

1419 *Al-Mabsuuth,* juz 14, hlm. 107; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab,* juz 2, hlm. 115 dan halaman berikutnya; *Takmilatul Fathi,* juz 7, hlm. 427; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5, hlm. 248 dan halaman berikutnya; *Al-Badaa'i',* juz 5, hlm. 27.

1420 *Nihaayatul Muhtaaj,* juz 4, hlm. 149; *Al-Mughnii,* juz 5, hlm. 322; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4, hlm. 177.

tuk *ibraa`* (membebaskan) yang berdiri sendiri, sedangkan adanya penambahan harga setelah masa *khiyaar* itu berarti sebuah hibah dari pihak pembeli kepada pihak penjual yang berdiri sendiri dan di dalamnya berlaku ketentuan dan syarat-syarat hibah, sehingga kedua hal itu (pengurangan atau penambahan harga setelah masa *khiyaar* berakhir dan akad jual beli yang ada pun jadi dan berlaku mengikat) adalah sesuatu yang berdiri sendiri dan tidak ada sangkut pautnya dengan *syafii'*.

c. Penangguhan pembayaran harga (pembayaran tidak secara tunai)

Ulama Hanafiyyah selain Zufar, dan ulama Syafi'iyyah berdasarkan pendapat yang *azhhar* dari *qaul jadiid* imam Asy-Syafi'i,[1421] mengatakan, apabila pembayaran harga ditangguhkan, baik keseluruhannya atau sebagiannya, maka *syafii'* tidak ikut menikmati masa atau tempo penangguhan yang diberikan kepada pihak pembeli ini. Akan tetapi, *syafii'* bisa memilih antara membayar ganti harga secara kontan dan langsung mengambil *al-Masyfuu' fiihi*, atau ia bersabar dan menunggu hingga masa penangguhan pembayaran itu berakhir dan jatuh tempo. Di sini, hak *syafii'* tidak gugur dengan mengakhirkannya sampai jatuh tempo tersebut, karena memang ada udzur atau alasan. Akan tetapi, ia harus mengutarakan tuntutan *syuf'ah* seketika itu juga. Jika tidak, maka haknya menjadi gugur, karena syarat munculnya hak *syuf'ah* di sini telah ada, yaitu akad jual beli.

Sebab kenapa *syafii'* tidak ikut menikmati masa atau tempo penangguhan itu adalah, bahwa *syuf'ah* bukanlah memindahkan transaksi kepada *syafii'* dari pihak pembeli, akan tetapi *syuf'ah* adalah membatalkan akad jual beli yang telah terjadi antara pihak penjual dan pihak pembeli, kemudian terbentuknya akad jual beli yang baru lagi antara *syafii'* dengan pihak pembeli tersebut (*al-Masyfuu' alaihi*).

Sementara itu, Zufar mengatakan, bahwa *syafii'* bisa ikut menikmati penangguhan tersebut. Karena penangguhan adalah sifat harga, sementara mengambil *al-Masyfuu' fiihi* adalah dengan mengganti harganya, maka oleh karena itu, *syafii'* mengambil *al-Masyfuu' fiihi* sesuai dengan mengganti harga yang dibayarkan oleh *al-Masyfuu' 'alaihi*, baik kadarnya maupun sifatnya.

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah[1422] mengatakan, bahwa *syafii'* bisa ikut menikmati penangguhan pembayaran itu, apabila ia adalah orang mampu dan tepercaya, atau ada pihak ketiga yang mampu dan tepercaya yang bersedia menjaminnya. Apabila tidak, maksudnya ia bukan orang mampu atau tidak ada orang mampu yang bersedia menjaminnya, maka ia wajib menyerahkan harga pengganti secara tunai, demi menjaga dan melindungi kemaslahatan pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*). Ini adalah pendapat yang lebih tepat untuk diikuti, demi menjamin kemaslahatan pihak pembeli yang telah kehilangan transaksi yang ada akibat adanya *syuf'ah*.

d. Apakah keputusan penetapan syuf'ah tergantung kepada adanya pembayaran harga pengganti oleh syafii'?

Ulama Hanafiyyah berdasarkan zhahir riwayat, ulama Syafi'iyyah, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah[1423] mengatakan, bahwa

1421 *Al-Mabsuuth*, juz 14, hlm. 103; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 428; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5, hlm. 249; *Al-Badaa`i'*, juz 5, hlm. 24, 27; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4, hlm. 150; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 301; *Al-Ifshaah* karya Ibnu Hubairah, hlm. 277.

1422 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 637; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 256; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 323; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 179.

1423 *Al-Mabsuuth*, juz 14, hlm. 119; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 422; *Tabyiinul Haqaa`iq*, juz 5, hlm. 245; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 112; *Al-Badaa`i'*, juz 5, hlm. 24 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 300; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 647-649; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 177.

mengambil alih dan memiliki *al-Masyfuu' fiihi* oleh *syafii'* tidak disyaratkan harus berdasarkan keputusan hakim, tidak pula disyaratkan harus menghadirkan harga pengganti, dan tidak pula disyaratkan hadirnya pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*). Maka oleh karena itu, keluarnya keputusan hukum pengadilan tentang penetapan hak *syuf'ah* tidak tergantung kepada penghadiran harga pengganti ke majlis pengadilan oleh pihak *syafii'*. Karena *syuf'ah* adalah hak *syafii'* yang secara otomatis sudah muncul dan berlaku dengan sendirinya bersamaan dengan adanya penjualan kepada pihak luar, demi menghindarkan dirinya dari kemudharatan. Sehingga karena itu, kondisinya sama seperti seandainya *syafii'* membelinya langsung dari pihak penjual sejak awal. Atau karena *al-Masyfuu' fiihi* menjadi milik *syafii'* berdasarkan keputusan hukum adanya hak *syuf'ah* untuknya, sehingga seakan-akan dirinya membelinya secara langsung dari pihak penjual. Sementara berubahnya status sesuatu yang dibeli menjadi milik pihak pembeli tidak tergantung pada penghadiran harga oleh pihak pembeli, sama seperti pembelian atau penjualan yang baru, karena di antara keduanya (pemilikan berdasarkan hak *syuf'ah* dan pemilikan berdasarkan jual beli biasa) memiliki kesamaan, yaitu sama-sama bentuk memiliki dengan menyerahkan *iwadh* atau ganti.

Akan tetapi, ulama Malikiyyah mengatakan, apabila *syafii'* berkata, "Aku mengambil *syuf'ah*," maka ia diberi jangka waktu tiga hari untuk menghadirkan harga penggantinya. Apabila dalam jangka waktu tiga hari itu, ia datang membawa harga penggantinya, maka ia berhak atas *syuf'ah* yang ada. Jika tidak, maka gugurlah hak *syuf'ah*-nya.

Muhammad Ibnul Hasan mengatakan, hakim tidak memutuskan adanya *syuf'ah* hingga pihak *syafii'* menghadirkan harga penggantinya. Hal ini demi menjaga dan mengantisipasi hal-hal yang tidak baik yang mungkin menimpa pihak pembeli. Karena bisa saja *syafii'* adalah orang yang mengalami kepailitan. Maka oleh karena itu, keputusan hukum adanya *syuf'ah* itu tergantung kepada penghadiran harga pengganti oleh *syafii'*. Dan di sini, hakim memberi kesempatan dua atau tiga hari kepada *syafii'* untuk menyerahkan harga pengganti secara kontan. Karena tidak boleh menghindarkan *syafii'* dari kemudharatan dengan mengorbankan orang lain (pihak pembeli, *al-Masyfuu' 'alaih*).

Akan tetapi, apa yang dikhawatirkan oleh Muhammad Ibnul Hasan tersebut mungkin untuk dihindari dan diantisipasi, sebagaimana yang dikatakan oleh Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, yaitu bahwa pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaih*) berhak menahan barang yang ada (*al-Masyfuu' fiihi*) hingga pihak *syafii'* menyerahkan harga pengganti.

Al-Kasani berusaha mengkompromikan dua pendapat di atas. Ia berkata, "Pada hakekatnya, hal ini menurutku bukanlah sebuah perbedaan pendapat, dan tanpa diperselisihkan lagi, bahwa hakim bisa memutuskan adanya *syuf'ah* sebelum harga pengganti dihadirkan. Karena redaksi pernyataan Muhammad Ibnul Hasan, "Tidak seyogyanya hakim memutuskan adanya *syuf'ah* hingga pihak *syafii'* menghadirkan harga pengganti," tidak menunjukkan bahwa hakim tidak boleh memutuskan adanya *syuf'ah* hingga pihak *syafii'* menghadirkan harga pengganti. Akan tetapi, pernyataan Muhammad Ibnul Hasan itu hanya mengisyaratkan kepada bentuk langkah antisipatif dan hati-hati. Oleh karena itu, seandainya hakim memutuskan adanya *syuf'ah* sebelum pihak *syafii'* menghadirkan harga penggantinya, maka itu tetap boleh dan keputusan itu pun berlaku efektif. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Muhammad Ibnul Hasan."

e. Al-Masyfuu' fiihi ternyata hak milik orang lain (mustahaqq)

Apabila ternyata *al-Masyfuu' fiihi* adalah hak milik orang lain (*mustahaqq*, terjadi kasus *al-Istihqaaq* pada *al-Masyfuu' fiihi*), maka siapakah yang harus bertanggung jawab dan menanggung harga *al-Masyfuu' fiihi*? Dalam hal ini ada dua pendapat. Yang dimaksud dengan *al-'Uhdah* adalah, hak meminta ganti oleh orang yang kepemilikan barang yang ada berpindah ke tangannya, yaitu *syafii'*, meminta ganti kepada orang yang kepemilikan barang yang ada berpindah dari tangannya, yaitu pihak penjual atau pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*), meminta ganti berupa harganya ketika *al-Masyfuu' fiihi* ternyata hak milik orang lain (*mustahaqq*), atau meminta ganti rugi ketika ternyata *al-Masyfuu' fiihi* cacat.

Ulama Hanafiyyah[1424] mengatakan, apabila terjadi kasus *al-Istihqaaq* (yaitu, *al-Masyfuu' fiihi* ternyata hak milik orang lain), maka yang harus menanggung untuk mengganti harganya adalah pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaih*), apabila *syafii'* mengambil *al-Masyfuu' fiihi* darinya dan membayar harga pengganti kepadanya secara kontan. Karena di sini, pihak pembelilah yang menerima dan memegang harga penggantinya. Juga karena *al-Masyfuu' fiihi* berpindah dari tangannya ke tangan *syafii'*, dan ini adalah yang biasanya terjadi.

Terkadang, bisa saja yang menanggung adalah pihak penjual, apabila *syafii'* mengambil *al-Masyfuu' fiihi* langsung darinya sebelum *al-Masyfuu' fiihi* itu diserahkan kepada pihak pembeli. Karena di sini, berarti yang memegang dan menerima harga pembayarannya adalah pihak penjual dan *al-Masyfuu' fiihi* yang ada berpindah dari tangannya langsung ke tangan *syafii'*.

Sementara itu, jumhur (ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah)[1425] mengatakan, ketika *syafii'* mengambil *al-Masyfuu' fiihi*, lalu ternyata *al-Masyfuu' fiihi* itu hak milik orang lain (*mustahaqq*) atau cacat, maka *syafii'* meminta kembali harganya atau *al-Ursy* (*at-Ta'wiidh*, kompensasi atau ganti rugi kecacatan) kepada pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaih*), dan pihak pembeli meminta ganti kepada pihak penjual. Karena *syafii'* mengambil *al-Masyfuu' fiihi* dari tangan pihak pembeli, maka ia meminta *al-'Uhdah* kepadanya, seperti jika seandainya ia membeli barang yang ada darinya sejak awal.

f. Pihak syafii' dan pihak pembeli (al-Masyfuu' 'alaihi) berselisih tentang kadar atau besaran harga al-Masyfuu' fiihi

Apabila pihak *syafii'* dan pihak pembeli berselisih seputar kadar atau besaran harga *al-Masyfuu' fiihi*, yaitu pihak pembeli—tentunya—mengklaim harga lebih tinggi, sedangkan pihak *syafii'* mengklaim harga lebih rendah, maka klaim atau pernyataan siapakah yang diterima dan dibenarkan di sini?

Jumhur fuqaha madzhab empat dan yang lainnya[1426] mengatakan, bahwa pihak *syafii'* dan pihak pembeli apabila mereka berdua berselisih seputar kadar atau besaran harga *al-Masyfuu' fiihi*, seperti pihak pembeli berkata, "Aku membelinya dengan harga seratus," sementara pihak *syafii'* berkata, "Tidak, akan tetapi dengan harga lima puluh," maka yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan pihak pembeli disertai dengan sumpahnya.

1424 *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 433; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 160; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 119; *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 30.

1425 *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 493; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 383; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 344 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 182.

1426 *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 424; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 115; *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 30-32; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 656; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 261; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 328, 333; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 304.

Karena pihak pembeli lah yang lebih tahu tentang harga yang ia bayarkan daripada pihak *syafii'*. Juga karena *syafii'* adalah pihak yang mengklaim dan menuntut harga lebih rendah, dan di sini pembali (*al-Masyfuu' 'alaih*) adalah pihak yang dituntut dan ia menyangkal tuntutan itu, dan pernyataan yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan pihak yang dituntut yang mengingkari tuntutan itu disertai dengan sumpahnya.

Hanya saja, dalam hal ini ulama Malikiyyah memberikan semacam syarat, yaitu bahwa yang diterima adalah pengakuan dan pernyataan pihak pembeli, apabila memang harga yang ia klaim masuk akal dan menyerupai penaksiran harga para juru taksir atau menyerupai harga *mitsl* (standar). Jika tidak, yaitu apabila harga yang ia klaim tidak mirip atau tidak mendekati penaksiran juru taksir, seperti besaran harga yang ia klaim tidak layak dan tidak masuk akal jika itu adalah harga barang yang bersangkutan, maka yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan pihak *syafii'*, apabila harga yang ia klaim memang masuk akal.

Apabila pengakuan dan klaim harga masing-masing dari keduanya sama-sama tidak masuk akal, maka masing-masing pihak di minta bersumpah atas pengakuannya dan menolak klaim atau pengakuan pihak lawan. Selanjutnya, penetapan harga barang yang ada (*al-Masyfuu' fiihi*) dikembalikan kepada nilai tengah-tengah yang beredar, yaitu disesuaikan dengan nilai barang tersebut (*al-Masyfuu' fiihi*) pada saat dijual. Hal yang sama juga dilakukan jika seandainya mereka berdua sama-sama tidak bersedia untuk bersumpah.

Ulama Hanafiyyah[1427] menambahkan, bahwa yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaih*) apabila ia berselisih dengan pihak *syafii'* dalam hal jenis harga atau sifatnya. Contoh untuk perselisihan seputar jenis harganya adalah, seperti pihak pembeli berkata, "Aku membelinya dengan harga seratus dinar." Sementara *syafii'* berkata, "Tidak, akan tetapi dengan harga seribu dirham." Maka, yang diterima di sini adalah pengakuan dan pernyataan pihak pembeli. Karena di sini, pihak *syafii'* menuntut dan mengklaim bahwa jenis harganya adalah dengan dirham, sementara pihak pembeli mengingkarinya, dan yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan pihak yang mengingkari disertai dengan sumpahnya. Juga, pihak pembeli tentu lebih tahu tentang jenis harga yang ia bayarkan daripada pihak *syafii'*, karena pihak pembeli lah yang melakukan pembelian, bukannya pihak *syafii'*, sehingga pihak pembeli tentu lebih tahu tentang jenis harga yang ia bayarkan daripada pihak *syafii'*, sehingga untuk mengetahui jenisnya, maka yang ditanya adalah pihak pembeli.

Contoh untuk perselisihan dalam hal sifat harga yang ada adalah, seperti pihak pembeli berkata, "Aku membelinya dengan kontan." Lalu pihak *syafii'* berkata, "Tidak, akan tetapi secara tidak kontan." Maka, yang diterima di sini adalah pernyataan dan pengakuan pihak pembeli. Karena pembayaran secara kontan adalah sifat asal harga, sedangkan pembayaran secara tidak kontan adalah sifat harga yang bersifat baru, dan di sini pihak pembeli berpegangan pada sifat asal, maka oleh karena itu, yang diterima adalah pernyataan dan pengakuannya disertai dengan sumpah. Juga, karena pihak pembeli adalah orang yang melakukan akad, dan tentunya ia lebih tahu tentang sifat harga yang ditetapkan daripada orang lain. Juga karena pembayaran tidak secara kontan berlaku dengan adanya syarat bahwa pembayarannya adalah tidak kontan, dan di sini pihak *syafii'* mengklaim adanya syarat tidak kontan, sementara pihak pembeli

---

1427 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 30-32.

mengingkarinya, maka oleh karena itu, yang diterima adalah pernyataan dan pengakuan pihak pembeli.

E. SYARAT-SYARAT SYUF'AH

Mengambil alih *al-Masyfuu' fiihi* berdasarkan hak *syuf'ah* memiliki sejumlah syarat yang sebagiannya masih diperselisihkan oleh fuqaha. Syarat-syarat itu adalah seperti berikut,

1. Keluar dan lepasnya harta tidak bergerak yang ada (*al-Masyfuu' fiihi*) dari kepemilikan pemiliknya secara final dan tidak ada lagi *khiyaar* di dalamnya.
2. Akad yang ada adalah akad *mu'aawadhah* (pertukaran), yaitu jual beli dan akad-akad yang semakna dengannya.
3. Akad tersebut harus sah.
4. *Syafii'* harus tetap sebagai pemilik *al-Masyfuu' bihi* pada saat *al-Masyfuu' fiihi* dibeli sampai keluar keputusan berlakunya hak *syuf'ah* baginya.
5. *Syafii'* tidak menerima adanya penjualan *al-Masyfuu' fiihi* kepada pihak ketiga (*al-Masyfuu' 'alaihi*) tersebut.

Jumhur selain ulama Hanafiyyah mensyaratkan, bahwa *syafii'* haruslah berstatus sebagai *syariik*. Maka oleh karena itu, menurut mereka, *syuf'ah* tidak berlaku bagi *al-Jaar* (tetangga). Hal ini telah kami kaji pada pembahasan seputar *syafii'*. Begitu juga, mereka mensyaratkan sesuatu yang dijual (*al-Masyfuu' fiihi*) haruslah berupa bagian yang masih umum (belum dibagi dan ditentukan batas bagian masing-masing) dan bisa dibagi dengan pembagian *al-Ijbaar* (lihat pengertian pembagian *al-Ijbaar* pada Bab *al-Qismah*). Hal ini telah kami kaji pada pembahasan seputar *al-Masyfuu' fiihi*. Sementara itu, ulama Hanafiyyah tidak mensyaratkan hal ini.

Semua fuqaha mensyaratkan bahwa *syafii'* harus mengambil *al-Masyfuu' fiihi* secara keseluruhannya, tidak boleh hanya sebagiannya saja, supaya tidak menimbulkan kemudharatan bagi pihak pembeli karena transaksi yang ada dibagi-bagi (*tafriiq ash-Shafqah*) dengan hanya mengambil sebagian *al-Masyfuu' fiihi* saja. Karena kemudharatan tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan yang lain. Apabila *syafii'* hanya mengambil sebagian *al-Masyfuu' fiihi* saja, maka hak *syuf'ah*-nya gugur.

Di sini, saya tidak menemukan adanya kebutuhan untuk membicarakan tentang disyaratkannya *al-Masyfuu' fiihi* harus berupa harta tidak bergerak. Karena masalah ini telah kami kaji pada pembahasan tersendiri yang telah disebutkan di bagian terdahulu.

Begitu juga, di sini tidak perlu adanya pembicaraan tentang disyaratakannya *al-Masyfuu' fiihi* harus bukan milik *syafii'* pada saat dijual. Karena jika *al-Masyfuu' fiihi* memang sudah menjadi miliknya, maka tentunya tidak ada lagi *syuf'ah*, karena tidak ada gunanya. Hal ini tentu sudah dipahami dengan jelas.

Adapun pensyaratan tentang keharusan pihak *syafii'* bersegera untuk mengajukan tuntutan hak *syuf'ah*, baik atas dasar persetujuan kedua belah pihak (syafii' dan *al-Masyfuu' alaihi*) maupun berdasarkan keputusan hakim, maka hal ini akan dibicarakan pada kajian tersendiri.

1. SYARAT PERTAMA, KELUAR DAN LEPASNYA HARTA TIDAK BERGERAK YANG ADA (AL-MASYFUU' FIIHI) DARI KEPEMILIKAN PEMILIKNYA SECARA FINAL

Di dalam *syuf'ah*, disyaratkan hilangnya kepemilikan pihak penjual dari harta tidak bergerak yang dijual (*al-Masyfuu' fiihi*) melalui jalur penjualan yang final, berlaku mengikat dan tidak ada lagi *khiyaar* di dalamnya. Maka oleh karena itu, hak *syuf'ah* belum muncul apabila harta tidak bergerak yang ada dijual dengan syarat adanya *khiyaar*. Ini adalah syarat yang disepakati oleh keempat madzhab yang

ada. Fuqaha empat madzhab sepakat, bahwa jika penjualan yang ada mengandung *khiyaar* bagi pihak penjual, maka belum ada *syuf'ah* di dalamnya hingga penjualan itu final dan berlaku mengikat. Berdasarkan hal ini, maka jika seandainya *khiyaar* itu untuk kedua belah pihak (penjual dan pembeli), belum ada *syuf'ah* di dalamnya, karena di sini berarti ditemukan keberadaan *khiyaar* untuk pihak penjual.

Namun mereka berselisih pendapat jika akad jual beli itu mengandung *khiyaar* untuk pihak pembeli. Ulama Hanafiyyah dan ulama Syafi'iyyah[1428] berdasarkan pendapat yang *azhhar* dan *raajih* menurut mereka, mengatakan, bahwa seandainya *khiyaar* itu untuk pihak pembeli, maka di sini hak *syuf'ah* sudah bisa berlaku. Karena menurut ulama Hanafiyyah, adanya *khiyaar* untuk pihak pembeli itu tidak menghalangi hilangnya kepemilikan pihak penjual dari barang yang dijual (*al-Masyfuu' fiihi*). Juga karena berdasarkan pendapat yang *raajih* menurut ulama Syafi'iyyah, selama masa *khiyaar*, barang yang dijual statusnya sudah milik pihak pembeli. Ini dalam kaitannya dengan *khiyaar* syarat.

Adapun jika *khiyaar* yang ada adalah *khiyaar* cacat atau *khiyaar ru'yah* (*khiyaar* melihat barang yang dijual), maka keberadaannya tidak menghalangi munculnya hak *syuf'ah*. Karena keberadaannya tidak menghalangi hilangnya kepemilikan pihak penjual dari harta yang dijualnya.

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah[1429] mengatakan, hak *syuf'ah* belum bisa berlaku apabila akad jual beli yang ada mengandung *khiyaar*, hingga masa *khiyaar* itu berakhir. Baik apakah *khiyaar* itu untuk kedua belah pihak (pihak penjual dan pihak pembeli), maupun hanya untuk salah satunya. Karena keberadaan *khiyaar* untuk pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) itu menghalangi munculnya hak *syuf'ah*. Sebab, pengambilalihan barang yang dijual (*al-Masyfuu' fiihi*) dari pihak pembeli berdasarkan hak *syuf'ah* menjadikan pihak pembeli mau tidak mau harus melakukan akad jual beli dengan pihak *syafii'* meskipun ia tidak setuju. Juga bisa menyebabkan dirinya menjadi orang yang dimintai ganti atau kompensasi (*al-'Uhdah*) jika ternyata barang yang bersangkutan adalah *mustahaqq* (hak milik orang lain) atau cacat, juga menyebabkan dirinya kehilangan hak untuk mendapatkan kembali hartanya yang asli yang telah ia serahkan kepada pihak penjual (karena yang ia dapatkan adalah penggantinya, bukan aslinya), maka oleh karenanya, hal itu tidak boleh, sama seperti jika seandainya *khiyaar* yang ada adalah untuk pihak penjual.

2. SYARAT KEDUA, AKAD YANG ADA HARUS BERUPA AKAD MU'AAWADHAH (PERTUKARAN)

Hak *syuf'ah* tidak berlaku kecuali jika harta tidak bergerak yang ada keluar dari kepemilikan pemiliknya dengan akad *mu'aawadhah* (pertukaran), yaitu dengan akad jual beli atau akad yang semakna dengan jual beli, seperti hibah dengan syarat ada imbalan ketika sudah ada *cash and carry*, juga seperti akad *shulh* (kesepakatan damai) dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa harta, karena akad *shulh* seperti ini termasuk bentuk *mu'aawadhah*. Baik apakah harta tidak bergerak yang dijual itu adalah berstatus wakaf maupun tidak.

Apabila akad itu adalah akad jual beli, maka di dalamnya berlaku hak *syuf'ah*. Karena barang yang dijual berpindah ke tangan pihak pembeli dengan *'iwadh* (ganti, yaitu harganya). Hal ini berdasarkan hadits Jabir Ibnu Abdillah

1428 *Al-Hidaayah ma'a Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 438; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 114; *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 13; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 253 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 160, 167; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 299.

1429 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 633; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 256; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 294; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 181.

r.a. di atas, *"Jika ia menjualnya kepada orang lain tanpa memberitahukannya terlebih dahulu kepada syariiknya itu, maka syariiknya itu adalah yang paling berhak untuk membelinya."*

Apabila akad itu adalah akad hibah dengan *'iwadh* (imbalan), maka menurut ulama Hanafiyyah, di dalamnya berlaku *syuf'ah* jika telah terjadi *cash and carry* (serah terima secara kontan) di antara kedua belah pihak (pihak yang menghibahkan dan pihak yang dihibahi). Karena di dalamnya mengandung unsur *al-Mu'aawdahah* (pertukaran) ketika terjadi *cash and carry* (serah terima dari kedua belah pihak). Sebab, hibah belum berlaku tetap kecuali dengan adanya *cash and carry*. Maka oleh karena itu, apabila serah terima yang ada baru dari salah satu pihak saja, sedangkan pihak yang satunya lagi belum, maka belum berlaku *syuf'ah* di dalamnya menurut Imam Abu Hanifah, Muhammad dan Abu Yusuf. Karena hibah dengan syarat ada imbalan menurut Imam Abu Hanifah, Muhammad dan Abu Yusuf, pada awalnya adalah bentuk derma, dan pada akhirnya adalah bentuk *mu'aawadhah*. Berdasarkan hal ini, maka di sini disyaratkan *al-Mauhuub* (sesuatu yang dihibahkan) dan imbalannya harus tidak berupa suatu bagian yang masih umum dari suatu harta (*syaa'i'*, belum ditentukan, seperti sepertiga atau seperempat dari suatu harta misalnya). Karena hibah dengan syarat imbalan adalah bentuk derma pada awalnya. Sedangkan menurut Zufar, di dalamnya sudah berlaku *syuf'ah* dengan adanya akad hibah itu sendiri. Karena menurut Zufar, hibah dengan syarat ada imbalannya adalah bentuk *mu'aawadhah* awal dan akhirnya.

Sedangkan menurut jumhur selain ulama Hanafiyyah, hibah dengan syarat ada imbalannya tidak disyaratkan harus dilakukan secara *at-Taqaabudh* (*cash and carry*, serah terima dari kedua belah pihak). Karena menurut mereka, hibah adalah akad yang berlaku mengikat (*laazim*). Juga, karena di sini pihak yang diberi hibah memiliki apa yang dihibahkan kepadanya dengan *'iwadh* (ganti, imbalan) yang berbentuk harta, bukan secara cuma-cuma. Maka oleh karena itu, berlakunya *syuf'ah* di dalamnya tidak disyaratkan akad hibah itu dilakukan secara *at-Taqaabudh*.

Hak *syuf'ah* juga berlaku di dalam rumah yang menjadi *al-Mushaalah 'alaih* (ganti dalam suatu kesepakatan damai atau *shulh*). Menurut ulama Hanafiyyah, baik apakah kesepakatan damai itu dilatarbelakangi adanya pengakuan, atau pengingkaran dan penyangkalan, maupun sikap diam dari pihak yang dituntut dan digugat. Karena adanya unsur *mu'aawadhah* di dalamnya.

Syarat kedua ini sudah menjadi kesepakatan di antara para fuqaha berdasarkan pendapat yang masyhur dari Imam Malik.[1430] Berdasarkan syarat ini, maka apabila hilangnya kepemilikan pihak penjual dari harta miliknya itu adalah tanpa *'iwadh*, tidak ada *syuf'ah* di dalamnya secara mutlak, seperti apabila akad yang ada adalah hibah murni tanpa ada syarat imbalan, wakaf, wasiat dan waris. Karena *syuf'ah* adalah hak memiliki secara paksa yang dengan hak itu, *syafii'* berhak mengambil alih dan memiliki barang yang dijual (*al-Masyfuu' fiihi*) secara paksa dari tangan pihak pembeli dengan memberinya ganti harga dan biaya yang telah ia keluarkan. Sementara apabila akad yang ada adalah bukan akad *mu'aawadhah*, seperti hibah murni tanpa imbalan, wakaf, wasiat dan waris, maka jika seandainya tetap diberlakukan

---

1430 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 11; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 239, 252; *Al-Hidaayah ma'a Takmilatil Fathi*, juz 7, hlm. 436-438; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 110; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 157, 165; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 255 dan halaman berikutnya; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 287; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 633 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 298; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 376 dan halaman berikutnya; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 291; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 152.

hak *syuf'ah* di dalamnya, tentunya hal itu akan berkonsekuensi kepada adanya pemindahan kepemilikan secara cuma-cuma. Sehingga syarat yang ditetapkan oleh syara' untuk berlakunya hak mengambil dan memiliki *al-Masyfuu' fiihi* tidak terpenuhi, yaitu akad yang ada harus berupa akad jual beli dan akad yang semakna dengan jual beli.

Akan tetapi para fuqaha berbeda pendapat jika akad *mu'aawadhah* yang ada adalah antara harta dengan sesuatu yang tidak berupa harta, seperti mahar (karena sesuatu yang menjadi ganti timbal baliknya bukanlah harta, akan tetapi kemanfaatan kemaluan si isteri), biaya pengganti khuluk, upah dokter atau upah pengacara misalnya (karena bandingan atau timbal baliknya bukan berupa harta, akan tetapi berupa kemanfaatan, yaitu jasa dan tenaga), atau biaya sewa rumah (karena timbal baliknya adalah kemanfaatan rumah), atau *'iwadh* (ganti) di dalam kesepakatan damai atas kasus pembunuhan secara sengaja.

Ulama Hanafiyyah dan ulama Hanabilah[1431] mengatakan, bahwa akad *mu'aawadhah* yang ada disyaratkan harus akad *mu'aawadhah* antara harta dengan harta. Maka oleh karena itu, tidak ada *syuf'ah* apabila akad yang ada adalah akad *mu'aawadhah* antara harta dengan sesuatu yang tidak berupa harta, seperti contoh-contoh di atas. Karena jika akad *mu'aawadhah* yang ada adalah antara harta dengan sesuatu yang tidak berupa harta, maka itu mirip seperti hibah dan waris. Karena sesuatu yang menjadi gantinya tidak memiliki padanan, sehingga dengan ganti berupa apa yang harus diberikan oleh *syafii'* supaya *al-Masyfuu' fiihi* bisa menjadi miliknya. Sehingga oleh karena itu, syarat yang ditetapkan oleh syara' tidak mungkin terpenuhi di dalamnya, yaitu mengambil alih dan memiliki *al-Masyfuu' fiihi* dengan mengganti harga dan biaya yang telah dikeluarkan oleh pihak pembeli. Ulama Hanabilah menjelaskan, bahwa *syuf'ah* tidak berlaku dengan adanya pemfasakhan (pembatalan, penggagalan, penganuliran) akad yang menyebabkan barang yang dijual kembali lagi ke tangan pihak penjual, seperti dikembalikan karena cacat atau *iqaalah* (pembatalan akad dari salah satu pihak, kalau pihak yang lain menyetujuinya).

Ulama Hanafiyyah mengatakan, apabila para *syariik* membagi harta tidak bergerak milik mereka bersama, maka tidak ada hak *syuf'ah* bagi tetangga mereka atas dasar pembagian tersebut. Karena pembagian sama sekali bukan bentuk *mu'aawadhah*. Juga karena status *syariik* lebih prioritas daripada tetangga.

Apabila *syafii'* melepaskan hak *syuf'ah*-nya, kemudian pihak pembeli mengembalikan harta tidak bergerak yang ia beli atas dasar *khiyaar* melihat atau *khiyaar* syarat atau *khiyaar* cacat berdasarkan keputusan hakim, maka tidak ada hak *syuf'ah* bagi si *syafii'* tersebut. Karena pengembalian itu adalah bentuk pembatalan akad jual beli secara total dan barang yang ada kembali kepada pemiliknya seperti semula, sementara hak *syuf'ah* bisa muncul ketika diadakannya akad. Apabila pengembalian itu bukan berdasarkan keputusan hakim, atau kedua belah pihak sepakat untuk membatalkan akad jual beli yang ada, maka si *syafii'* berhak atas *syuf'ah*. Karena pengembalian itu adalah berarti pembatalan akad bagi kedua belah pihak dan penjualan baru bagi pihak ketiga (*syafii'*). Karena adanya makna jual beli di dalamnya (yaitu pertukaran harta dengan harta atas dasar suka sama suka).[1432]

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah[1433] mengatakan, bahwa yang

1431 *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 239, 252-253; *Al-Mughnii*, 5, hlm. 292.

1432 *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 120 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 152 dan halaman berikutnya.

1433 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 255; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 287; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 298.

terpenting akad yang ada adalah akad *mu'aawadhah*, baik apakah akad *mu'aawadhah* antara harta dengan harta maupun antara harta dengan selain harta. Sehingga hak *syuf'ah* sudah berlaku meskipun akad yang ada adalah akad *mu'aawadhah* antara harta dengan selain harta. Karena maksud dan tujuan diberlakukannya *syuf'ah* adalah menghindarkan *syafii'* dari kemudharatan yang muncul dari masuknya orang luar, dan tujuan ini bisa terpenuhi meskipun akad yang ada adalah akad *mu'aawadhah* antara harta dengan selain harta. Juga, karena *al-Masyfuu' fiihi* adalah harta tidak bergerak yang dimiliki melalui jalur akad *mu'aawadhah*, sehingga akad itu menyerupai akad jual beli. Jika akad *mu'aawadhah* yang ada adalah antara harta dengan selain harta, maka yang harus diserahkan oleh *syafii'* sebagai ganti adalah nilainya, sama seperti jika seandainya harta yang ada dijual dengan harga berupa barang komoditi. Karena sesuatu yang menjadi ganti di dalam akad tersebut (yaitu kemanfaatan atau hak) menurut mereka adalah masuk kategori harta yang memiliki nilai. Sehingga jika memang tidak memungkinkan untuk menggantinya dengan hal yang serupa, maka beralih kepada nilainya. Sehingga yang harus diserahkan oleh *syafii'* dalam beberapa contoh kasus di atas adalah mahar *mitsl* atau *'iwadh* khuluk.

3. SYARAT KETIGA, AKAD YANG ADA HARUS SAH

Syarat yang ketiga ini sudah menjadi kesepakatan fuqaha.[1434] Karena yang dikehendaki adalah hilangnya hak penjual dari harta miliknya yang ia jual. Maka oleh karena itu, apabila akad jual beli yang ada adalah tidak sah, maka hak *syuf'ah* tidak berlaku di dalamnya. Karena secara hukum agama, akad jual beli yang tidak sah itu wajib dibatalkan dan mengembalikan barang yang ada kepada pihak penjual, sehingga akad jual beli itu tidak berlaku mengikat, karena kedua belah pihak memiliki hak untuk membatalkannya. Sementara jika di dalamnya tetap diberlakukan *syuf'ah*, maka itu berarti sama saja dengan melegitimasi sesuatu yang tidak sah.

Akan tetapi, seandainya hak memfasakh (membatalkan, menggagalkan, menganulir) akad jual beli yang tidak sah itu gugur karena suatu sebab yang bisa menggugurkan hak memfasakh, seperti barang yang dijual mengalami pertambahan, atau hilangnya kepemilikan pihak pembeli karena ia telah mentasharufkan barang yang ia beli kepada orang lain, maka menurut ulama Hanafiyyah dan ulama Malikiyyah,[1435] *syafii'* berhak melakukan *syuf'ah*. Karena faktor penghalangnya telah hilang, yaitu akad yang ada memungkinkan untuk difasakh. Hal ini sama seperti jika seandainya pihak penjual mensyaratkan adanya *khiyaar* untuknya, lalu ia menggugurkan hak *khiyaar*-nya itu, maka *syafii'* berhak melakukan *syuf'ah*, karena faktor penghalangnya yaitu keberadaan *khiyaar*, sudah hilang.

Jika akad jual beli yang ada tidak sah, lalu pihak pembeli telah telanjur menjual kembali barang yang ia beli itu (*al-Masyfuu' fiihi*), maka menurut ulama Hanafiyyah, *syafii'* bisa memilih salah satu dari dua opsi. *Pertama*, ia mengambil hak *syuf'ah*-nya berdasarkan akad jual beli yang pertama (yang tidak sah). *Kedua*, atau ia mengambil hak *syuf'ah*-nya berdasarkan akad jual beli yang kedua. Hanya saja, apabila ia mengambil hak *syuf'ah*-nya berdasarkan akad jual beli yang kedua, maka ia menggantinya sesuai dengan harga yang dibayarkan oleh

1434 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 13; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 254; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 114; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 640; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 298; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 291.

1435 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 13; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 640.

pihak pembeli. Namun jika ia mengambil hak *syuf'ah*-nya berdasarkan akad jual beli yang pertama (yang tidak sah itu), maka ia menggantinya dengan nilai harga barang yang dijual yang disesuaikan dengan nilainya pada saat *al-Qabdhu* (sudah diserahterimakan). Karena suatu akad jual beli tidak sah bisa berimplikasi kepemilikan dengan membayar nilai barang yang dijual, bukan harga yang disepakati. Lalu kenapa nilai barang yang dijual disesuaikan dengan nilainya pada saat *al-Qabdhu*, karena sesuatu yang dijual dengan akad jual beli yang tidak sah, maka statusnya sudah ditanggung jika memang sudah ada *al-Qabdhu*, sama seperti barang yang dighashab.

Pendapat ulama Malikiyyah hampir sama dengan pendapat di atas, sebagaimana yang telah kami jelaskan pada awal pembicaraan tentang hukum-hukum *syuf'ah*.

4. SYARAT KEEMPAT, STATUS SYAFII' TETAP SEBAGAI PEMILIK AL-MASYFUU' BIHI KETIKA AL-MASYFUU' FIIHI DIJUAL

Fuqaha sepakat, bahwa disyaratkan status *al-Masyfuu' bihi* harus tetap sebagai milik *syafii'* sebelum *al-Masyfuu' fiihi* dijual. Namun, mereka berbeda pendapat seputar apakah disyaratkan status *al-Masyfuu' bihi* harus tetap sebagai milik *syafii'* sampai keluarnya keputusan pengadilan yang menetapkan berlakunya hak *syuf'ah* baginya, ataukah tidak disyaratkan seperti itu? Dalam hal ini ada dua versi pendapat.

Ulama Hanafiyyah[1436] mengatakan, bahwa disyaratkan status *al-Masyfuu' bihi* harus tetap sebagai milik *syafii'* hingga keluarnya keputusan yang menetapkan berlakunya hak *syuf'ah* bagi dirinya. Maka oleh karena itu, seandainya seseorang menjual harta tidak bergerak miliknya, lalu *syariik* atau tetangganya menuntut hak *syuf'ah*, namun kemudian si *syariik* atau si tetangga itu menjual *al-Masyfuu' bihi* miliknya, maka hak *syuf'ah*-nya gugur. Karena *syuf'ah* diberlakukan dengan tujuan untuk menghindarkan *syafii'* dari kemudharatan, sementara jika ia telah menjual miliknya (*al-Masyfuu' bihi*), maka kemudharatan apa yang akan menimpanya?!

Begitu juga, seandainya *syafii'* menjual *al-Masyfuu' bihi* sebelum keluarnya keputusan pengadilan yang menetapkan hak *syuf'ah* baginya, maka hak *syuf'ah*-nya gugur, baik apakah ia mengetahui jika *al-Masyfuu' fiihi* telah dijual maupun tidak mengetahuinya.

Sementara itu, jumhur (selain ulama Hanafiyyah)[1437] mengatakan, bahwa yang disyaratkan hanyalah status *al-Masyfuu' bihi* tetap sebagai milik *syafii'* ketika terjadi penjualan *al-Masyfuu' fiihi* saja, tidak disyaratkan status itu harus terus berlangsung sampai keluarnya keputusan hakim yang menetapkan hak *syuf'ah* bagi *syafii'*. Hal ini ditegaskan oleh ulama Syafi'iyyah. Mereka mengatakan, seandainya *syafii'* menjual bagiannya (*al-Masyfuu' bihi*) atau mengeluarkannya dari kepemilikannya tanpa melalui jalur penjualan seperti dihibahkan misalnya, sedangkan ia tidak mengetahui adanya hak *syuf'ah*, maka berdasarkan pendapat yang lebih shahih, hak *syuf'ah* itu gugur, karena sesuatu yang menjadi sebab munculnya hak *syuf'ah* telah hilang pada saat *al-Masyfuu' fiihi* dijual, yaitu *syarikah* (statusnya sebagai *syariik* telah hilang).

a. Syarat nomor empat ini berkonsekuensi bahwa berarti fuqaha sepakat bahwa tidak

---

1436 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 14; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 446; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 113; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 157, 170.

1437 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 260; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 287; *Asy-Syarhush Shaghiir* karya Ad-Dardir, juz 3, hlm. 645; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 474, 487; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 298, 303, 308; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 383; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 317, 346; *Ghaayatul Muntahaa*, juz 2, hlm. 263; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4, hlm. 308; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 153, 158, 176..

ada *syuf'ah* bagi seseorang yang statusnya bukan sebagai pemilik *al-Masyfuu' bihi*, seperti *al-Masyfuu' bihi* adalah sebuah rumah yang ia tempati namun rumah itu bukanlah miliknya, akan tetapi rumah sewaan atau pinjaman misalnya (karena rumah itu bukan miliknya). Juga tidak ada *syuf'ah* bagi seseorang jika rumah miliknya (*al-Masyfuu' bihi*) telah ia jual sebelum *al-Masyfuu' fiihi* dijual (karena, *al-Masyfuu' bihi* itu sudah tidak lagi menjadi miliknya ketika *al-Masyfuu' fiihi* dijual). Juga tidak ada *syuf'ah* baginya ketika rumah miliknya yang menjadi *al-Masyfuu' bihi* itu ia jadikan sebagai masjid, atau ia wakafkan. Maka oleh karena itu, tidak ada hak *syuf'ah* untuk harta wakaf, yakni pengelola wakaf tidak memiliki hak untuk melakukan *syuf'ah* terhadap harta tidak bergerak yang dijual yang berdampingan (*jiwaar*) dengan tanah wakaf yang dikelolanya. Karena tanah wakaf tidak memiliki pemilik.

Adapun apabila ada harta tidak bergerak yang diwakafkan seperti rumah atau tanah misalnya yang dijual menurut ulama Hanafiyyah yang berpendapat bahwa barang wakaf boleh ditukarkan karena keadaan terpaksa (darurat), atau karena adanya suatu hajat atau kemaslahatan yang menghendaki untuk menukarnya, maka pemilik tanah atau rumah yang berdampingan tanah atau rumah wakaf yang dijual itu memiliki hak untuk melakukan *syuf'ah* terhadap rumah atau tanah wakaf yang dijual tersebut. Karena dengan dijual, rumah atau tanah wakaf itu berubah statusnya menjadi bukan wakaf lagi, sehingga boleh diambil alih dan dimiliki berdasarkan hak *syuf'ah*.

Begitu juga, menurut ulama Hanafiyyah, apabila ada harta tidak bergerak diwakafkan namun pewakafan itu belum mendapatkan legalisasi dari pengadilan (*ghairu al-Mahkuum bihi*),[1438] maka ketika harta tidak bergerak itu dijual, maka di dalamnya berlaku hak *syuf'ah*. Begitu juga, hak *syuf'ah* berlaku dalam tanah *al-'Usyriyyah* (tanah yang dibebani "pajak" penghasilan sebanyak sepersepuluh) dan tanah *al-Kharaajiyyah* (tanah yang dibebani pajak bumi), karena statusnya dimiliki. Beda halnya dengan tanah negara, maka di dalamnya tidak berlaku hak *syuf'ah*.

Ulama Malikiyyah[1439] memperbolehkan bagi seorang sultan untuk melakukan *syuf'ah* atas nama baitul mal. Seperti ada harta tidak bergerak milik bersama dua orang misalnya, sebut saja si A dan si B, lalu si A meninggal dunia, sementara ia tidak memiliki ahli waris, sehingga bagiannya diambil oleh sultan untuk dimasukkan ke dalam baitul mal. Kemudian si B menjual bagiannya, maka di sini sultan boleh melakukan *syuf'ah* terhadap bagian si B itu atas nama baitul mal. Begitu juga, seandainya ada seseorang meninggal dunia dengan meninggalkan ahli waris seorang anak perempuan misalnya, lalu ia pun mengambil bagian warisannya, yaitu se paroh, kemudian ia menjualnya, maka sultan boleh melakukan *syuf'ah* terhadap bagian si anak perempuan yang dijualnya itu dan mengambilnya dari tangan si pembeli atas nama baitul mal.

b. Perbedaan pendapat di antara fuqaha di atas berkenaan dengan disyaratkan dan tidaknya keberlangsungan status *al-Masyfuu' bihi* sebagai milik *syafii'* hingga

---

1438 Imam Abu Hanifah berpendapat, bahwa pewakafan tidak berlaku mengikat dan menjadikan kepemilikan pihak yang mewakafkan hilang dari apa yang ia wakafkan kecuali jika telah mendapat legalisasi dari pengadilan, atau pihak yang mewakafkan menggantungkan pewakafan itu kepada kematiannya. Lihat, *Al-Hidaayah*, juz 3, hlm. 10.

1439 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 632; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 474.

keluarnya keputusan pengadilan yang menetapkan hak *syuf'ah* baginya, perbedaan pendapat ini berimplikasi terjadinya perbedaan pendapat seputar apakah hak *syuf'ah* bisa diwarisi ataukah tidak.

Ulama Hanafiyyah mengatakan, pihak ahli waris tidak memiliki hak untuk mengambil alih hak *syuf'ah* yang ada apabila *syafii'* meninggal dunia setelah ia mengemukakan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya namun belum mendapatkan pengukuhan dari pihak pengadilan. Maka oleh karena itu, ahli waris tidak memiliki hak melakukan *syuf'ah* terhadap harta tidak bergerak (*al-Masyfuu' fiihi*) yang dijual ketika *syafii'* masih hidup. Karena dengan begitu berarti, ketika *al-Masyfuu' fiihi* dijual, ahli waris belum berstatus sebagai pemilik apa (*al-Masyfuu' bihi*) yang ia warisi.

Sementara itu, jumhur berpendapat, bahwa hak *syuf'ah* berlaku dan berpindah ke tangan ahli waris apabila sebelum meninggal dunia, *syafii'* telah mengajukan dan mengutarakan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya setelah *al-Masyfuu' fiihi* dijual. Berbeda jika ia meninggal dunia sebelum mengutarakan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya itu. Alasannya adalah, karena ahli waris statusnya adalah sebagai pengganti si mayat, sehingga semua hak-hak si mayat beralih ke tangannya, termasuk di antaranya adalah hak *syuf'ah*, demi menghindarkan dirinya dari kemudharatan masuknya orang asing.

Sumber perbedaan pendapat dalam masalah ini sama seperti perbedaan pendapat dalam masalah *khiyaar* syarat, yaitu apakah hak-hak juga bisa diwarisi sebagaimana harta benda? Menurut Imam Abu Hanifah, hak-hak tidak bisa diwarisi. Sedangkan menurut jumhur, bisa diwarisi.[1440]

5. SYARAT KELIMA, SYAFII' TIDAK MERELAKAN PENJUALAN AL-MASYFUU' FIIHI YANG TERJADI

Fuqaha sepakat, bahwa disyaratkan tidak ada suatu hal yang muncul dari *syafii'* yang menunjukkan bahwa ia merelakan dan menyetujui penjualan *al-Masyfuu' fiihi* yang terjadi. Apabila *syafii'* merelakan dan menyetujui penjualan *al-Masyfuu' fiihi* yang terjadi, baik itu diungkapkan dalam bentuk ucapan, atau berupa tindakan dengan dirinya menjual *al-Masyfuu' bihi*, atau ia hanya diam saja untuk waktu yang lama tanpa ada udzur, maka haknya untuk menuntut *syuf'ah* menjadi gugur. Karena *syafii'* bebas memilih antara mengambil hak *syuf'ah*-nya atau tidak. Karena *syuf'ah* adalah hak yang ditetapkan untuknya dengan maksud sebagai langkah untuk menghindarkan dirinya dari kemudharatan, maka oleh karena itu, ia bebas memilih antara mengambilnya atau tidak.

Ulama Malikiyyah memberikan batasan lamanya waktu sikap diam *syafii'* yang bisa menggugurkan hak *syuf'ah*-nya. Mereka mengatakan, bahwa disyaratkan tidak ada suatu sikap dari *syafii'* yang menunjukkan bahwa dirinya menggugurkan hak *syuf'ah*-nya, baik itu berupa ucapan, perbuatan, atau sikap diam selama satu tahun penuh atau lebih setelah terjadinya akad jual beli tanpa ada suatu hal yang menghalangi dirinya untuk mengungkapkan keinginannya, sementara ia mengetahui adanya akad jual beli itu dan ia pun ada di tempat.

Akan tetapi, di sini disyaratkan bahwa hak *syuf'ah* itu bisa gugur jika memang di sana tidak ditemukan adanya unsur pengelabuhan dan tipu daya terhadap *syafii'* dengan tujuan untuk menggugurkan hak *syuf'ah*-nya, baik pengelabuhan dan tipu daya itu melalui jalur pihak pembeli, harganya, atau kadar barang yang dijual (*al-Masyfuu' fiihi*) itu sendiri.[1441]

1440 *Al-Mabsuuth*, juz 14, hlm. 116.

1441 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 15, 19-20; *Al-Mabsuuth*, juz 14, hlm. 105, 111; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 118; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul*

Maka oleh karena itu, apabila *syafii'* diberitahu bahwa pembelinya adalah si A misalnya, namun sebenarnya pembelinya adalah si B. Atau ia diberitahu bahwa harganya adalah sekian, namun sebenarnya harganya lebih rendah dari itu, atau sebenarnya harganya dari jenis, atau macam, atau spesifikasi yang lain. Atau ia diberitahu bahwa yang dijual adalah bagian yang ini atau bagian tertentu dengan kadar sekian misalnya, namun sebenarnya yang dijual adalah bagian yang lain, atau yang dijual lebih banyak dari yang diberitahukan kepadanya, atau bahkan sebenarnya yang dijual adalah keseluruhan *al-Masyfuu' fiihi*, sehingga ia (*syafii'*) pun tidak menginginkan hak *syuf'ah*-nya. Kemudian setelah itu, kebenaran pun terungkap dan ternyata ia ditipu dan dikelabuhi, maka di sini hak *syuf'ah*-nya tetap berlaku dan tidak gugur. Karena di sini, *syafii'* meninggalkan dan tidak mengambil hak *syuf'ah*-nya karena suatu pertimbangan atau maksud tertentu yang ia ambil berdasarkan apa yang diberitahukan kepadanya tersebut dan ternyata pertimbangan atau maksud itu tidak sesuai dengan apa yang ia perkirakan, karena apa yang disampaikan dan diberitahukan kepadanya itu ternyata bohong. Jadi, di sini, ia meninggalkan dan tidak mengambil hak *syuf'ah*-nya itu bukan karena tidak menginginkannya, akan tetapi karena ia ditipu dan dikelabuhi.

Akan tetapi jika apa yang disampaikan kepada *syafii'* adalah kebalikan dari apa yang diberitahukan kepadanya di atas, seperti ia diberitahu bahwa harganya adalah seribu misalnya, namun sebenarnya harganya lebih tinggi dari seribu. Atau ia diberitahu bahwa yang dijual adalah keseluruhannya, namun sebenarnya yang dijual hanya sebagiannya saja. Atau ia diberitahu bahwa pembelian yang ada adalah dengan pembayaran tidak *cash*, namun sebenarnya pembayarannya adalah *cash*, lalu ia pun menggugurkan hak *syuf'ah*-nya, maka di sini hak *syuf'ah*-nya itu gugur. Karena yang disampaikan kepadanya adalah harga yang lebih rendah, atau pembayaran secara tidak *cash*, dan meskipun begitu ia tetap menggugurkan haknya, maka tentunya jika yang disampaikan kepadanya adalah yang sebenarnya, yaitu harganya lebih tinggi atau pembayarannya secara *cash*, maka tentunya secara logika ia lebih tidak menginginkan hak *syuf'ah*-nya. Karena dengan harga yang lebih rendah atau dengan pembayaran secara tidak *cash* saja dirinya tetap tidak mau, apalagi jika harganya lebih tinggi atau pembayarannya secara *cash*. Juga, untuk contoh kasus yang terakhir, orang yang tidak ingin membeli semuanya, maka tentunya ia juga tidak ingin membeli sebagiannya. Contoh kasus yang terakhir ini adalah riwayat yang masyhur (zhahir riwayat) menurut ulama Hanafiyyah. Dan ini juga pendapat ulama Malikiyyah, yaitu bahwa hak *syuf'ah* dianggap gugur ketika *syafii'* diberitahu bahwa *syariik*-nya menjual bagiannya (*al-Masyfuu' fiihi*) seluruhnya, lalu *syafii'* pun meninggalkan dan tidak mengambil hak *syuf'ah*-nya, kemudian ternyata *syariik*-nya itu hanya menjual separuh dari bagiannya saja misalnya.

Sementara itu, Abu Yusuf dan ulama Hanabilah mengatakan, bahwa dalam kasus contoh yang terakhir, hak *syuf'ah* si *syafii'* tetap berlaku dan tidak gugur. Karena mungkin saja ia tidak mampu untuk mengganti harganya jika yang dijual adalah keseluruhannya, namun ia mampu untuk mengganti harganya jika yang dijual hanya separuhnya misalnya. Juga, karena mungkin saja ia tidak membutuhkan keseluruhan bagian *syariik*-nya, akan tetapi yang ia butuhkan hanyalah separuhnya saja untuk ia gunakan mengoptimalkan fungsi prasarana bagian miliknya.

Muhtaar, juz 5, hlm. 173; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 286; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 643 dan halaman berikutnya; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 308; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 379; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 302; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4, hlm. 159.

Kesimpulannya adalah, bahwa menurut jumhur, apabila apa yang diberitahukan dan disampaikan kepada *syafii'* adalah lebih menguntungkan dirinya, namun meskipun begitu ia tetap tidak mengambil hak *syuf'ah*-nya, maka batal dan gugur lah hak *syuf'ah*-nya. Namun jika sebaliknya, yaitu bahwa apa yang diberitahukan kepadanya itu merugikan dirinya, sehingga ia meninggalkan dan tidak mengambil hak *syuf'ah*-nya, maka hak *syuf'ah*-nya itu tetap tidak gugur.

Melakukan helah atau siasat untuk menggugurkan *syuf'ah*

Ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa melakukan helah (siasat, trik) untuk menggugurkan hak *syuf'ah* setelah hak *syuf'ah* itu positif, yakni setelah terjadinya penjualan *al-Masyfuu' fiihi*, hukumnya adalah makruh tahrim.

Adapun apabila helah itu dilakukan untuk mencegah berlaku dan munculnya hak *syuf'ah* sebelum terjadinya penjualan, maka diriwayatkan dari Abu Yusuf bahwa itu adalah tidak makruh—dan pendapatnya ini adalah yang difatwakan—apabila si tetangga (*syafii'*) memang tidak membutuhkan *al-Masyfuu' fiihi*. Karena, di sini helah itu adalah untuk mencegah penetapan hak, sehingga itu tidak dianggap sebagai bentuk kemudharatan. Sedangkan menurut Muhammad, helah itu hukumnya makruh. Karena *syuf'ah* ada untuk mencegah kemudharatan, sehingga jika seandainya kita memperbolehkan helah tersebut, maka tentunya pencegahan kemudharatan itu tidak terealisasi.[1442]

Kesimpulannya adalah, bahwa yang ditetapkan menurut ulama Hanafiyyah adalah, bahwa melakukan helah untuk menggugurkan *syuf'ah* adalah boleh. Ulama Syafi'iyyah juga berpendapat sama.

Sementara ulama Hanabilah dan ulama Malikiyyah secara jelas mengharamkan helah untuk menggugurkan *syuf'ah*. Jika dilakukan, maka *syuf'ah* itu tetap tidak gugur. Karena *syuf'ah* diberlakukan demi untuk menolak kemudharatan, sehingga seandainya *syuf'ah* dianggap bisa gugur dengan helah, maka tentunya hal itu berimplikasi munculnya kemudharatan.[1443]

F. PROSEDUR *SYUF'AH*

Dikarenakan *syuf'ah* adalah hak yang lemah sebagaimana yang dikatakan oleh fuqaha, maka oleh karena itu, supaya *syuf'ah* bisa menjadi jalan untuk mengambil alih dan memiliki *al-Masyfuu' fiihi*, maka ada prosedur atau langkah-langkah yang harus diambil oleh *syafii'* ketika ia mengetahui telah terjadi penjualan *al-Masyfuu' fiihi*, supaya hak *syuf'ah* itu bisa ditetapkan untuknya.

Ulama Hanafiyyah mengatakan, bahwa di dalam *syuf'ah* ada tiga pengajuan permintaan, yaitu pengajuan *al-Muwaatsabah* (mengemukakan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya langsung pada saat ia mengetahui telah terjadi penjualan *al-Masyfuu' fiihi*), pengajuan pengukuhan (*at-Taqriir*) dan mempersaksikan bahwa ia menginginkan hak *syuf'ah*-nya, dan yang ketiga adalah pengajuan tuntutan hak *syuf'ah*-nya.[1444] Sebelum membicarakan prosedur dan langkah-langkah ini, ada baiknya dijelaskan lebih dahulu tentang perbedaan pendapat di antara fuqaha seputar kapan sebenarnya *syuf'ah* itu muncul dan positif.

1442 *Al-Hidaayah ma'a Takmilatil Fathi*, juz 7, hlm. 450; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 118; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 173.

1443 *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 326 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 149 dan halaman berikutnya; *Al-Ifshaah*, hlm. 276.

1444 Jurnal Hukum materi nomor 1028; *Mukhtashar Ath-Thahawi*, hlm. 120 dan halaman berikutnya; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 416, 418 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 242; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 157 dan halaman berikutnya; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 107, 112.

1. *KAPAN SYUF'AH ITU DIANGGAP POSITIF KEBERADAANNYA*

Ulama Hanafiyyah mensyaratkan bahwa *syafii'* harus mengemukakan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya segera ketika ia mengetahui telah terjadi penjualan *al-Masyfuu' fiihi*. Dengan kata lain, ketika *syafii'* mengetahui telah terjadi penjualan *al-Masyfuu' fiihi*, maka seketika itu juga ia harus mengemukakan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya. Karena *syuf'ah* adalah hak yang lemah, sehingga supaya posisinya menjadi kuat, maka harus dibarengi adanya pengajuan keinginan dengan segera sesuai dengan kebiasaan yang berlaku.

Sementara itu, Imam Malik tidak mensyaratkan untuk mengajukan keinginan mengambil hak *syuf'ah* dengan segera, akan tetapi menurutnya kesempatan untuk mengajukan keinginan mengambil hak *syuf'ah* adalah longgar, yaitu dalam batasan satu tahun dihitung sejak dilakukannya akad penjualan *al-Masyfuu' fiihi*, berdasarkan pendapat yang paling masyhur dari Imam Malik.[1445]

Sedangkan ulama Syafi'iyyah[1446] berdasarkan pendapat yang *azhhar* mensyaratkan untuk bersegera mengajukan keinginan mengambil hak *syuf'ah* sesaat setelah *syafii'* mengetahui telah terjadi penjualan *al-Masyfuu' fiihi*. Karena *syuf'ah* adalah hak yang berlaku untuk menolak kemudharatan, maka oleh karena itu harus segera diambil, sama seperti mengembalikan barang yang dibeli karena cacat. Ketika *syafii'* mengetahui terjadinya penjualan *al-Masyfuu' fiihi*, maka ia harus segera mengajukan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*. Patokan segera di sini disesuaikan dengan kelumrahan yang berlaku. Seandainya *syafii'* sedang shalat, atau sedang di dalam kamar mandi, atau sedang buang air besar, maka ia tidak dibebani untuk langsung menghentikan aktivitasnya itu, akan tetapi ia diberi kelonggaran sampai dirinya selesai dari apa yang sedang ia lakukan tersebut. Patokannya di sini adalah, bahwa sesuatu yang dianggap sebagai bentuk sikap berlambat-lambat dalam mengajukan dan mengemukakan keinginan untuk mengambil hak *syuf'ah*, maka itu menyebabkan gugurnya hak *syuf'ah* yang ada. Sedangkan sesuatu yang tidak dianggap sebagai bentuk sikap berlambat-lambat, maka tidak menyebabkan gugurnya hak *syuf'ah*.

Apabila *syafii'* sedang dalam kondisi sakit, atau sedang tidak ada di daerah tempat tinggal pihak pembeli, atau dalam kondisi takut kepada musuh, maka jika mampu hendaknya ia mewakilkannya. Jika memang tidak mampu mewakilkannya, maka hendaklah ia mempersaksikan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah* itu kepada dua saksi laki-laki yang adil atau kepada satu saksi laki-laki dan dua saksi perempuan. Apabila *syafii'* tidak melakukan apa yang bisa ia lakukan, yaitu mewakilkannya atau mempersaksikannya, maka berdasarkan pendapat yang *azhhar*, haknya gugur.

Ulama Hanabilah[1447] berpandangan sama seperti ulama Syafi'iyyah. Mereka mengatakan, bahwa mengajukan keinginan untuk mengambil hak *syuf'ah* disyaratkan harus dilakukan dengan segera ketika *syafii'* mengetahui telah terjadi penjualan terhadap *al-Masyfuu' fiihi*, yaitu dengan cara mempersaksikan bahwa dirinya menginginkan hak *syuf'ah* ketika ia mengetahui telah terjadi penjualan tersebut, jika memang tidak ada udzur yang menghalanginya dari mengajukan keinginannya tersebut. Ke-

---

1445 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 259; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 639, 645; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 487 dan halaman berikutnya.

1446 *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 380; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 307; *Haasyiyah Al-Bajuri*, juz 2, hlm. 19; *Al-Mahalli 'alaa Al-Minhaaj ma'a Haasyiyah Qalyubi wa 'Umairah*, juz 3, hlm. 50.

1447 *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 156; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 299, 306 dan halaman berikutnya.

mudian apabila ia memang telah mempersaksikannya, maka ia boleh menuntut hak *syuf'ah*-nya atas pihak pembeli, meski itu ia lakukan beberapa hari atau beberapa bulan bahkan beberapa tahun setelah itu.

Dengan begitu, bisa diketahui bahwa jumhur fuqaha berpendapat bahwa *syuf'ah* sifatnya adalah segera. Hal ini berdasarkan hadits, *"Syuf'ah adalah seperti terlepasnya tali pengikat binatang (maksudnya, hak syuf'ah itu akan lepas dan hilang apabila tidak segera diambil)."*[1448] Juga, karena jika berlakunya *syuf'ah* adalah bersifat longgar dan lamban, maka bisa jadi akan merugikan pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaih*), karena menjadikan statusnya terkatung-katung, tidak jelas dan tidak pasti.

Sementara itu, ulama Malikiyyah tidak mensyaratkan harus segera. Maka oleh karena itu, seandainya setelah akad jual beli yang ada terjadi, *syafii'* hanya diam saja untuk waktu yang lama selagi tidak sampai melebihi satu tahun terhitung sejak mulai terjadinya akad, padahal tidak ada suatu udzur atau alasan yang menghalanginya untuk mengemukakan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya, atau ia pergi dan kembali lagi di tengah-tengah masa satu tahun itu, kemudian ia baru mengemukakan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya, maka itu boleh dan ia tetap berhak atas *syuf'ah* itu. Karena sikap diam tidak bisa membatalkan hak seorang Muslim, selagi tidak ditemukan adanya indikasi-indikasi yang menunjukkan pengguguran hak itu. Akan tetapi, pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaih*), setelah pembelian terjadi, ia memiliki hak untuk mengajukan tuntutan ke pengadilan dan meminta kepada pihak *syafii'* supaya segera menentukan sikapnya, apakah akan mengambil hak *syuf'ah*-nya ataukah tidak. Apabila *syafii'* tetap tidak memberikan respon dan tidak bersedia menentukan sikapnya, maka hakim bisa menggugurkan hak *syuf'ah*-nya.

2. PROSEDUR DAN TAHAPAN-TAHAPAN PENGAJUAN SYUF'AH

Menurut ulama Hanafiyyah, *syafii'* memulai prosedur pengajuan hak *syuf'ah* seperti berikut.

a. Pengajuan *al-Muwaatsabah* (bersegera mengajukan dan mengemukakan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*)

Yakni pengajuan segera, yaitu *syafii'* mengajukan dan mengemukakan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah* ketika di majlis di mana ia mengetahui telah terjadi penjualan terhadap *al-Masyfuu' fiihi*, dengan kata-kata yang memberikan pemahaman bahwa ia menginginkannya, seperti, "Aku menginginkan *syuf'ah*," atau, "Aku menuntut hak *syuf'ah*," atau, "Aku adalah *syafii'* untuk *al-Masyfuu' fiihi* yang dijual itu dan aku menginginkan untuk mengambil dan memilikinya berdasarkan *syuf'ah*," dan lain sebagainya.[1449] Hal ini berdasarkan hadits, *"Syuf'ah adalah untuk orang yang menyambarnya."*[1450] Pengajuan *al-Muwaatsabah* ini tidak harus dipersaksikan, akan tetapi mempersaksikannya hanya bersifat lebih utama untuk mengantisipasi adanya pengingkaran dan penyangkalan dari pihak pembeli di majlis persidangan. Jadi, yang diperhitungkan dan yang penting adalah sudah ada pengajuan dan pengungkapan keinginan

1448 HR. Ibnu Majah, Al-Bazar dan Ibnu Adi dari hadits Abdullah Ibnu Umar r.a. Ini adalah hadits *dha'iif*. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 176 dan halaman berikutnya.

1449 Jurnal Hukum materi nomor 1029.

1450 HR. fuqaha dalam kitab-kitab mereka. Menurut penilaian Az-Zaila'i, ini adalah hadits *ghariib*. Abdurrazzaq meriwayatkannya dari perkataan Syuraih dengan redaksi, *"Sesungguhnya syuf'ah adalah untuk orang yang menyambarnya."* Ini adalah masuk kategori *atsar*, bukan hadits. Lihat, *Nashbur Raayah*, juz 4, hlm. 176.

untuk mengambil *syuf'ah*. Sedangkan mempersaksikannya hanya untuk membuktikan dan memperkuat keberadaan pengajuan *al-Muwaatsabah* tersebut ketika terjadi pengingkaran. Hal ini sama seperti yang berlaku dalam kasus mengajukan keinginan dan mempersaksikannya supaya tembok yang sudah miring itu dirobohkan. Dalam kasus ini, mempersaksikannya bukanlah menjadi syarat untuk munculnya tanggungan, akan tetapi hanya untuk membuktikan dan memperkuat adanya sebab tanggungan.

Perlu dicatat juga bahwa riwayat yang lebih shahih di antara dua riwayat yang ada menurut ulama Hanafiyyah adalah, hak pengajuan *al-Muwaatsabah* itu tetap berlaku selama *syafii'* masih berada di majlis di mana ia mengetahui telah terjadi penjualan tersebut, meski selama apa pun majlis itu.

Sedangkan berdasarkan pendapat yang azhhar menurut ulama Syafi'iyyah adalah bahwa pengajuan *al-Muwaatsabah* ini adalah harus segera dan secepatnya, sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas.

Begitu juga dengan ulama Hanabilah, mereka mengatakan bahwa hak *syuf'ah* adalah harus dengan *al-Muwaatsabah*, yakni harus "disambar" dengan segera dan secepatnya pada saat *syafii'* mengetahui adanya penjualan tersebut, dengan kata lain harus seketika.

Sedangkan menurut ulama Malikiyyah, jangka waktu pengajuan keinginan untuk mengambil hak *syuf'ah* adalah longgar, yaitu satu tahun, sebagaimana yang telah kami jelaskan di atas, berdasarkan pendapat Imam Malik yang paling masyhur.

b. Pengajuan pengukuhan (*at-Taqriir*)

Yaitu *syafii'* untuk kedua kalinya mengajukan dan mengemukakan lagi keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya yang berfungsi untuk menguatkan dan mengukuhkan pengajuan keinginannya yang pertama. Karena bisa jadi pengajuan yang pertama itu adalah muncul dari sebuah keinginan yang bersifat insidentil, tiba-tiba dan belum benar-benar mantap, karena mungkin saja setelah itu, ternyata muncul situasi dan kondisi serta kemampuan finansialnya yang membuatnya untuk berpikir ulang. Maka oleh karena itu, harus ada pengajuan yang kedua untuk menguatkan dan mengukuhkan pengajuan yang pertama.[1451]

Pengajuan keinginan untuk yang kedua kalinya ini disyaratkan harus secepatnya dilakukan setelah pengajuan yang pertama, dan dipersaksikan, yaitu *syafii'* mempersaksikan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah* dengan dua orang saksi laki-laki atau satu saksi laki-laki dan dua saksi perempuan. Menurut kebanyakan pendapat, jangka waktu pelaksanaan pengajuan yang kedua ini tidak harus langsung setelah berakhirnya majlis di mana *syafii'* mengetahui telah terjadi penjualan *al-Masyfuu' fiihi*. Akan tetapi jangka waktunya disesuaikan dan diukur dengan masa di mana dalam masa itu *syafii'* memungkinkan untuk mempersaksikannya.

Persaksian itu bisa dilakukan terhadap pihak penjual apabila *al-Masyfuu' fiihi* yang dijualnya masih berada di tangannya, atau terhadap pihak pembeli meskipun ia belum menerima *al-Masyfuu' fiihi* yang dibelinya karena ia adalah pemiliknya, atau bisa juga dilakukan di dekat barangnya (*al-Masyfuu' fiihi*) karena hak yang ada terkait dengannya. Gambaran mempersaksikan dan mengajukan keinginan untuk mengambil *syuf'ah* adalah seperti *syafii'* berkata, "Sesungguhnya si Fulan telah membeli rumah ini, sementara aku adalah *syafii'* untuk rumah ini, dan sebelumnya aku telah

1451 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 18-19; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 419 dan halaman berikutnya; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 108-109; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 243; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 158; Jurnal Hukum materi nomor 1020.

mengemukakan keinginanku untuk mengambil hak *syuf'ah* itu, dan sekarang sekali lagi aku mengajukan keinginanku itu, maka saksikanlah," atau lain sebagainya.

Perlu dicatat bahwa mempersaksikan pengajuan yang kedua ini bukanlah menjadi syarat sahnya, sebagaimana pula bukan sebagai syarat sahnya pengajuan yang pertama (pengajuan *al-Muwaatsabah*). Akan tetapi tujuannya hanya untuk memperkuat dan membuktikan kebenaran keberadaannya ketika pihak lawan mengingkari dan menyangkalnya.

Apabila *syafii'* berada di tempat yang jauh, sehingga tidak memungkinkan bagi dirinya untuk melakukan pengajuan *at-Taqriir* dan mempersaksikannya dengan cara seperti di atas, maka ia mewakilkannya kepada orang lain. Apabila ia tidak bisa menemukan orang yang bisa ia tunjuk sebagai wakilnya, maka ia mengirimkannya secara tertulis.

Apabila *syafii'* ketika melakukan pengajuan *al-Muwaatsabah*, ia telah mempersaksikannya kepada para saksi di hadapan pihak penjual jika *al-Masyfuu' fiihi* masih berada di tangannya, atau di hadapan pihak pembeli, atau di hadapan *al-Masyfuu' fiihi* sendiri, maka itu sudah cukup dan dirinya tidak perlu lagi melakukan pengajuan *at-Taqriir*, karena apa yang dimaksudkan telah tercapai, yaitu menampakkan keinginannya yang kuat untuk mengambil hak *syuf'ah* yang ada.

Hukum pengajuan at-Taqriir

Apabila *syafii'* telah melakukan pengajuan *at-Taqriir*, maka menjadi tetap dan kukuh lah hak *syuf'ah*-nya. Sehingga setelah itu, hak *syuf'ah* tersebut tidak bisa gugur karena terjadi keterlambatan menurut Imam Abu Hanifah dan sebuah riwayat dari Abu Yusuf. Ini juga zhahir pendapat madzhab Hanafi dan fatwa yang ada juga berdasarkan pendapat ini. Karena sebuah hak, apabila posisinya telah tetap dan kukuh, maka tidak bisa gugur kecuali jika digugurkan oleh orang yang bersangkutan.

Sementara itu, Muhammad mengatakan, apabila setelah dipersaksikan, *syafii'* membiarkan saja *syuf'ah* itu dan tidak kunjung mengambilnya dalam jangka waktu satu bulan, padahal tidak ada suatu udzur apa pun, maka *syuf'ah*-nya itu batal, supaya pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaih*) tidak dirugikan dengan adanya perlambatan tersebut. Sebagian ulama Hanafiyyah mengatakan, bahwa fatwa sekarang adalah berdasarkan pendapat Muhammad ini, karena adanya perubahan sikap dan watak manusia yang cenderung negatif. Jurnal Hukum mengambil pendapat Muhammad ini sebagaimana yang tercantum dalam materi nomor 1034.

Ulama Hanabilah mengatakan, apabila pengajuan yang dilakukan telah dipersaksikan, maka *syafii'* berhak menuntut meskipun setelah beberapa tahun.

Sedangkan ulama Malikiyyah memberi batasan satu tahun penuh untuk pengajuan *syuf'ah* yang pertama dihitung mulai terjadinya akad jual beli yang ada. Apabila selama satu tahun penuh, *syafii'* hanya diam saja tanpa ada suatu hal yang menghalangi dirinya untuk mengajukan dan mengungkapkan keinginannya, atau ia hanya diam saja tanpa ada suatu hal yang menghalanginya padahal ia mengetahui ada aktivitas perobohan atau pembangunan pada harta tidak bergerak yang ada (*al-Masyfuu' fiihi*), maka hak *syuf'ah*-nya gugur, karena sikap diamnya itu menunjukkan bahwa dirinya tidak menginginkan untuk mengambil *syuf'ah* tersebut.

c. Pengajuan tuntutan (*al-Khushuumah*) dan kepemilikan (*at-Tamalluk*)

Yaitu *syafii'* mengajukan tuntutan kepada pengadilan meminta supaya dikeluarkan keputusan hukum yang menetapkan hak *syuf'ah* baginya dan *al-Masyfuu' fiihi* diserahkan kepadanya, yaitu seperti *syafii'* berkata, "Si Fulan

telah membeli rumah ini, sementara aku adalah *syafii'* untuk rumah ini atas dasar *al-Masyfuu' bihi* berupa sebuah rumah milikku ini, atau, aku adalah *syariik* di dalam rumah ini, maka oleh karena itu, aku meminta supaya dirinya menyerahkan rumah itu kepadaku."[1452]

Konsekuensi terjadinya keterlambatan dalam melakukan pengajuan-pengajuan di atas

Seandainya *syafii'* terlambat dalam melakukan pengajuan *al-Muwaatsabah* tanpa udzur, sehingga ia tidak melakukan pengajuan itu di majlis di mana ia mengetahui terjadinya penjualan *al-Masyfuu' fiihi,* seperti ia malah sibuk dengan urusan lain, atau sibuk membicarakan masalah lain, atau ia bangkit dan meninggalkan majlis itu tanpa ia melakukan pengajuan *al-Muwaatsabah,* maka hak *syuf'ah*-nya menjadi gugur. Namun apabila hal itu terjadi karena adanya suatu udzur yang menghalangi dirinya dari melakukan pengajuan itu, seperti ada penghalang yang menakutkan berupa binatang buas atau banjir misalnya, maka hak *syuf'ah*-nya tidak batal sampai penghalang itu hilang.[1453]

Seandainya *syafii'* terlambat dan tidak kunjung melakukan pengajuan *at-Taqriir* dan mempersaksikan dalam jangka waktu di mana sebenarnya ia mampu melakukannya dalam jangka waktu tersebut meskipun dengan cara mengirimkannya secara tertulis, maka gugurlah hak *syuf'ah*-nya (Jurnal Hukum materi nomor 1033).

Seandainya satu bulan setelah pengajuan *at-Taqriir* dan mempersaksikan, *syafii'* tidak kunjung melakukan pengajuan *al-Khushuumah* tanpa ada udzur syar'i—seperti ia berada di daerah lain misalnya—maka hak *syuf'ah*-nya gugur (Jurnal Hukum materi nomor 1034).

Pihak yang mengajukan keinginan untuk mengambil hak syuf'ah atas nama al-Mahjuur (orang yang menjalani status al-Hajr atau dilarang mentasharufkan harta)

Menurut kebanyakan fuqaha, anak kecil memiliki hak *syuf'ah*, sedangkan pengambilannya dilakukan oleh wali si anak. Begitu juga dengan orang-orang yang berstatus seperti anak kecil, yaitu orang-orang yang sedang dalam status sebagai *al-Mahjuur* (orang yang dilarang melakukan pentasharufan harta). Dalam hal ini, pihak wali harus melakukannya atas dasar kemaslahatan si anak, seperti harganya murah atau harganya adalah harga *mitsl* (standar) dan si anak memiliki biaya untuk melakukan pembelian itu. Berdasarkan kesepakatan empat madzhab yang ada, apabila pihak wali mengambil hak *syuf'ah* si anak tersebut, maka setelah baligh, si anak tidak memiliki hak untuk membatalkannya.

Apabila pihak wali tidak mengajukan keinginan untuk mengambil hak *syuf'ah* si anak, maka menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, setelah baligh, si anak tidak memiliki kewenangan lagi untuk menuntut hak *syuf'ah*-nya. Karena pihak yang memiliki kewenangan untuk mengambil hak *syuf'ah,* juga memiliki kewenangan untuk tidak mengambilnya, sama seperti pemiliknya.

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah mengatakan, ketika baligh, si anak tidak memiliki hak untuk menuntut hak *syuf'ah*-nya apabila sebelumnya walinya memilih untuk tidak mengambilnya berdasarkan suatu pertimbangan tertentu yang menurutnya kemaslahatan si anak menghendaki untuk tidak mengambilnya, atau karena si anak waktu itu memang tidak memiliki biaya untuk mengambilnya, sehingga gugur lah hak *syuf'ah*-nya. Karena di sini, seorang wali telah melakukan

1452 *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5, hlm. 158 dan halaman berikutnya.

1453 *Al-Badaa'i',* juz 5, hlm. 18; Jurnal Hukum materi nomor 1032.

apa yang memang boleh ia lakukan. Sehingga oleh karena itu, si anak tidak boleh membatalkan apa yang telah dilakukan oleh walinya itu. Juga, karena si wali telah melakukan apa yang memang lebih menguntungkan dan lebih baik bagi diri si anak. Maka oleh karena itu, apabila tindakan si wali yang tidak mengambil hak *syuf'ah* si anak tersebut adalah tanpa didasari suatu pertimbangan apa pun dan tanpa memperhatikan kemaslahatan si anak, maka hak *syuf'ah* si anak itu tidak gugur, dan ketika sudah baligh nanti, si anak tetap berhak menuntut hak *syuf'ah* tersebut.

Sementara itu, ulama Hanabilah, Zufar dan Muhammad dari kalangan madzhab Hanafi, mengatakan, bahwa ketika baligh, si anak tetap berhak menuntut hak *syuf'ah*-nya, meskipun sebelumnya wali si anak telah mengambil sikap tidak mengambil hak *syuf'ah* itu, baik apakah kemaslahatan yang ada menghendaki untuk mengambilnya maupun tidak mengambilnya. Karena pihak yang berhak atas *syuf'ah* memiliki hak untuk mengambilnya, baik apakah di dalamnya mengandung kemaslahatan dan keuntungan bagi dirinya maupun tidak. Karena *syuf'ah* itu adalah hak yang tetap dan kokoh untuk si anak, sehingga walinya tidak memiliki kewenangan untuk membatalkannya. Maka oleh karena itu, hak *syuf'ah* tersebut tidak menjadi gugur hanya karena ada orang lain (wali si anak) yang tidak mengambilnya. Sama seperti *syafii'* yang sedang tidak ada di tempat, sementara orang yang ditunjuk sebagai wakil untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya itu ternyata tidak melakukannya.[1454]

Hakim mempelajari dan mengkaji tuntutan syuf'ah yang diajukan dan melakukan pembuktian akan kebenaran tuntutan dan klaim yang ada

Apabila *syafii'* mengajukan tuntutan hak *syuf'ah* dan mengklaim bahwa *al-Masyfuu' fiihi* telah dibeli orang lain, maka langkah-langkah penyelidikan yang harus ditempuh oleh hakim adalah,[1455] pertama-tama hakim menanyakan kepada *syafii'* letak rumah dan batas-batasnya, karena di sini ia mengklaim memiliki hak atas rumah itu. Kemudian melihat apakah rumah tersebut telah diserahterimakan (*al-Qabdhu*) kepada pihak pembeli rumah tersebut ataukah belum. Karena seandainya rumah itu belum diserahterimakan kepada pihak pembeli, maka klaim dan tuntutan *syafii'* atas pihak pembeli tersebut tidak sah selagi pihak penjual belum hadir.

Kemudian hakim menanyakan tentang apa yang menjadi sebab munculnya hak *syuf'ah* bagi *syafii'* dan batas-batas *al-Masyfuu' bihi*. Karena bisa saja klaim *syuf'ah* itu berdasarkan sebab yang tidak tepat. Kemudian hakim menanyakan tentang proses pengajuan *at-Taqriir* yang dilakukan *syafii'*, bagaimana ia melakukannya dan di hadapan siapa ia mempersaksikannya. Apabila semua itu telah diselidiki dan dipelajari, dan ternyata semuanya telah sesuai dengan aturan yang ada, maka klaim dan tuntutan itu pun sah.

Kemudian hakim mengajukan pertanyaan kepada pihak yang digugat (yaitu pihak pembeli, *al-Masyfuu' 'alaihi*) tentang status kepemilikan *syafii'* atas *al-Masyfuu' bihi*. Apabila memang *al-Masyfuu' 'alaihi* mengakui bahwa *syafii'* memang sebagai pemilik *al-Masyfuu' bihi*, maka sudah tidak ada masalah lagi. Namun

---

1454 *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 436, 451; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 263; Jurnal Hukum materi nomor 1035, *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 313-314; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 161 dan halaman berikutnya; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 645; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 486.

1455 *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 421; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 111; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 244; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 159.

apabila ia mengingkari dan menyangkal status kepemilikan *syafii'* atas *al-Masyfuu' bihi*, maka hakim meminta kepada *syafii'* untuk mengajukan *bayyinah* (saksi) bahwa ia memang sebagai pemilik *al-Masyfuu' bihi*. Karena zhahir "tangan" (pemegangan kekuasaan atas sesuatu) tidak cukup untuk membuktikan kebenaran si pemilik tangan sebagai pemilik hak atas sesuatu yang berada di bawah "tangannya".

Apabila *syafii'* ternyata tidak mampu mengajukan *bayyinah*, maka hakim—berdasarkan permintaan *syafii'*—meminta pihak pembeli untuk bersumpah demi Allah dirinya tidak mengatahui bahwa *syafii'* adalah pemilik *al-Masyfuu' bihi*.

Apabila pihak pembeli tidak bersedia untuk bersumpah, atau muncul *bayyinah* untuk *syafii'*, maka kepemilikannya atas *al-Masyfuu' bihi* itu pun tertetapkan dan tertetapkan pula hak *syuf'ah* baginya.

Kemudian hakim juga mengajukan pertanyaan kepada pihak tergugat (pihak pembeli, *al-Masyfuu' 'alaihi*), apakah benar dirinya memang telah membeli *al-Masyfuu' fiihi* ataukah tidak? Jika ia mengakui bahwa dirinya memang telah membelinya, maka tidak ada masalah. Namun jika ternyata ia mengingkarinya, maka pihak *syafii'* diminta untuk mengajukan *bayyinah* bahwa orang yang bersangkutan memang telah membeli *al-Masyfuu' fiihi* tersebut. Karena *syuf'ah* tidak bisa tertetapkan kecuali setelah terbukti kebenaran adanya penjualan *al-Masyfuu' fiihi*.

Apabila *syafii'* tidak mampu mengajukan *bayyinah* (saksi), maka hakim meminta kepada pihak pembeli untuk bersumpah demi Allah bahwa dirinya tidak membeli *al-Masyfuu' fiihi* tersebut, atau, "Demi Allah, tidak ada hak *syuf'ah* atas diriku di dalam rumah ini atas dasar alasan yang disebutkan oleh *syafii'*."

Apabila pihak pembeli tidak bersedia untuk bersumpah, atau ia mengaku memang telah membelinya, atau *syafii'* mengajukan bukti yang menguatkan bahwa orang yang bersangkutan memang membelinya, maka hakim memenangkan tuntutan dan gugatan *syafii'* jika memang pihak pembeli tidak mengingkari kalau *syafii'* memang telah mengajukan dan mengutarakan keinginannya itu untuk mengambil *syuf'ah* tersebut. Apabila pihak pembeli mengingkarinya, maka yang diterima dan dibenarkan adalah pernyataan pihak pembeli disertai dengan sumpahnya.[1456] Apabila pihak pembeli mengingkari adanya pengajuan *al-Muwaatsabah*, maka ia diminta untuk bersumpah demi Allah bahwa dirinya tidak mengetahui adanya pengajuan *al-Muwaatsabah* tersebut. Apabila pihak pembeli mengingkari adanya pengajuan *at-Taqriir*, maka ia diminta untuk bersumpah dengan ungkapan pasti, yaitu bersumpah bahwa pengajuan *at-Taqriir* itu tidak terjadi.

Perlu dicatat di sini, bahwa lawan *syafii'* dalam persengketaan ini adalah pihak pembeli secara mutlak baik apakah ia telah menerima apa yang ia beli (*al-Masyfuu' fiihi*) maupun belum karena ia adalah pemiliknya, juga pihak penjual ketika ia belum menyerahkan apa yang ia jual, karena keberadaan sesuatu itu masih berada dalam genggamannya.

Akan tetapi, *bayyinah* (saksi) yang diajukan atas pihak penjual tidak diterima hingga pihak pembeli hadir, karena ia adalah pemiliknya, dan akad yang ada difasakh dengan kehadirannya.

1456 Hal ini dipahami dalam konteks apabila *syafii'* berkata, "Kemarin aku mengetahui telah terjadi penjualan *al-Masyfuu' fiihi* dan aku telah mengajukan dan mengemukakan keinginanku untuk melakukan *syuf'ah*," maka *syafii'* diharuskan untuk mengajukan *bayyinah* (saksi). Apabila ia tidak mampu mengajukan *bayyinah*, maka sumpahnya pihak pembeli diterima. Adapun jika *syafii'* berkata, "Aku mengajukan dan mengemukakan keinginanku untuk melakukan *syuf'ah* pada saat aku mengetahui adanya penjualan tersebut," maka yang diterima adalah pernyataan *syafii'* ini disertai dengan sumpahnya. Lihat, *Raddul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 158, 160.

Maka oleh karena itu, apabila pihak penjual telah menyerahkan barang yang dijual (*al-Masyfuu' fiihi*) kepada pihak pembeli, maka majlis persidangan tidak harus dengan kehadiran pihak penjual, karena kepemilikan dan "tangannya" telah hilang dari barang tersebut.[1457]

G. HAL-HAL YANG TERJADI PADA *AL-MASYFUU' FIIHI* KETIKA BERADA DI TANGAN PIHAK PEMBELI (*AL-MASYFUU' 'ALAIHI*)

Ketika *al-Masyfuu' fiihi* berada di tangan pihak pembeli sebelum keluarnya keputusan *syuf'ah* bagi *syafii'*, mungkin terkadang ada hal-hal yang terjadi pada *al-Masyfuu' fiihi*, berupa berbagai bentuk akad dan pentasharufan yang memindahkan kepemilikan, seperti penjualan dan hibah, atau berbagai bentuk akad dan pentasharufan yang memunculkan hak pemanfaatan dan yang lainnya, seperti sewa dan peminjaman, atau berupa pertambahan seperti pendirian bangunan dan penanaman pohon, atau berupa kekurangan seperti mengalami kerusakan, roboh atau lain sebagainya. Maka apa dampak terjadinya hal-hal seperti itu yang dialami oleh hak *syafii'* (*al-Masyfuu' fiihi*), apakah *syuf'ah*-nya menjadi gugur?

1. HAL-HAL YANG TERJADI PADA AL-MASYFUU' FIIHI BERUPA BERBAGAI BENTUK AKAD DAN PENTASHARUFAN

Terkadang muncul bentuk-bentuk pentasharufan dari pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) terhadap sesuatu yang ia beli (*al-Masyfuu' fiihi*) sebelum keluarnya keputusan hak *syuf'ah* bagi *syafii'*.

Bentuk-bentuk pentasharufan itu adakalanya berupa pentasharufan yang memindah kepemilikan seperti menjual dan menghibahkannya yang barangnya sudah diserahkan, mewakafkannya, dan menjadikannya sebagai mahar dalam pernikahan. Atau adakalanya berupa pentasharufan yang berkonsekuensi munculnya hak pemanfaatan (hak pakai, *haqqul intifaa'*) seperti menyewakannya atau meminjamkannya, atau memunculkan hak penahanan seperti menggadaikannya.

Madzhab empat[1458] sepakat, bahwa setelah hakim mengeluarkan putusan hak *syuf'ah* bagi *syafii'*, maka jika pentasharufan yang dilakukan oleh pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) terhadap *al-Masyfuu' fiihi* itu berupa penjualan, maka penjualan itu bisa dibatalkan, karena *al-Masyfuu' fiihi* yang dijualnya itu terikat dengan hak orang lain (yaitu *syafii'*). Sebagaimana pula, keempat madzhab sepakat bahwa jika pentasharufan yang dilakukan pihak pembeli itu berupa penggadaian, sewa dan peminjaman, yaitu bentuk-bentuk pentasharufan yang keberadaannya tidak bisa memunculkan hak *syuf'ah* (lihat keterangannya pada penjelasan seputar syarat-syarat *syuf'ah*, tepatnya pada syarat nomor dua, yaitu bahwa akad yang ada harus berupa akad *mu'aawadhah* atau pertukaran), maka pentasharufan itu juga bisa dibatalkan.

Jika pentasharufan itu berupa penjualan, maka *syafii'* bisa memilih antara mengambil *al-Masyfuu' fiihi* dengan mengganti harga pembelian yang pertama, atau dengan mengganti harga pembelian yang kedua. Karena masing-masing dari kedua akad jual beli itu statusnya adalah sama-sama sebagai sebab yang sempurna untuk tetapnya hak *syafii'* untuk mengambil *al-Masyfuu' fiihi*, sebagaimana yang dikatakan oleh As-Sarakhsi. Juga, karena hak *syafii'* lebih dahulu ada sebelum pentasharuf-

1457 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 160.

1458 *Al-Mabsuuth*, juz 14, hlm. 108 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 164; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 287; *Asy-Syarhush Shaghiir*, 3, hlm. 652; *Asy-Syarhul Kabiir*, 3, hlm. 493; *Mughnil Muhtaaj*, 2, hlm. 303 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab*, 1, hlm. 382; *Kasysyaaful Qinaa'*, 4, hlm. 169.

an (penjualan) tersebut, sehingga hak *syafii'* itu tidak bisa batal karenanya.

Ulama Hanafiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Malikiyyah sepakat bahwa jika pentasharufan itu berupa pentasharufan yang keberadaannya tidak bisa memunculkan *syuf'ah,* seperti mewakafkannya, menjadikannya sebagai masjid atau kuburan, menghibahkannya, dan mewasiatkannya, maka pentasharufan itu juga bisa dibatalkan.

Sementara itu, ulama Hanabilah mengatakan, hak *syuf'ah* gugur jika pihak pembeli telah melakukan pentasharufan terhadap *al-Masyfuu' fiihi* sebelum *syafii'* mengajukan dan mengungkapkan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah,* dengan bentuk pentasharufan yang keberadaannya tidak bisa memunculkan *syuf'ah* (yaitu akad yang bukan termasuk akad *mu'aawadhah* antara harta dengan harta), seperti menghibahkannya, menyedekahkannya, mewakafkannya kepada pihak tertentu seperti kepada masjid ini misalnya, atau mewakafkannya kepada fakir miskin atau kepada para pejuang, atau dengan menjadikannya sebagai *'iwadh* (ganti) talak, khuluk atau sebagai *'iwadh* dalam kesepakatan damai dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak qishah atas kasus pembunuhan secara sengaja dan lain sebagainya. Karena jika di sini tetap diberlakukan *syuf'ah,* maka itu merugikan pihak yang dihibahi, pihak yang diberi wasiat, pihak yang disedekahi dan lain sebagainya. Karena jika di dalamnya tetap diberlakukan *syuf'ah,* maka hak milik orang-orang tersebut akan hilang begitu saja tanpa ada ganti. Karena nantinya yang mengambil harga pengganti yang harus diserahkan oleh *syafii'* adalah pihak pembeli, bukan mereka. Sementara kemudharatan tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan yang lain.

Menurut ulama Hanabilah, apabila pentasharufan yang dilakukan pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) adalah setelah *syafii'* mengajukan dan mengemukakan keinginannya untuk mengambil *syuf'ah,* maka pentashrufan itu tidak sah. Karena dengan adanya pengajuan keinginan untuk mengambil *syuf'ah,* maka berdasarkan pendapat yang lebih shahih, kepemilikan *al-Masyfuu' fiihi* telah berpindah ke tangan *syafii'.* Seandainya pihak pembeli mewasiatkan apa yang ia beli (*al-Masyfuu' fiihi*), maka apabila *syafii'* lebih dulu mengambilnya sebelum terjadinya qabul dari pihak yang diberi wasiat itu, maka wasiat itu batal dan menjadi tetaplah hak *syafii'.* Karena di sini, hak *syafii'* lebih dulu muncul daripada hak pihak yang diberi wasiat tersebut, dan suatu wasiat sebelum adanya qabul dari pihak yang diberi wasiat setelah meninggalnya orang yang memberi wasiat, statusnya adalah belum *laazim* (belum berlaku mengikat).

2. AL-MASYFUU' FIIHI BERTAMBAH KARENA FAKTOR PERTUMBUHAN ALAMI ATAU KARENA PERTAMBAHAN ITU DILAKUKAN OLEH PIHAK PEMBELI (AL-MASYFUU' 'ALAIHI)

Terkadang harta tidak bergerak yang menjadi *al-Masyfuu' fiihi* bertambah karena mengalami pertumbuhan alami, atau karena dilakukan oleh pihak pembeli seperti ia mendirikan bangunan atau menanam pohon di atasnya. Apabila hal itu terjadi sebelum keluarnya keputusan hukum yang menetapkan hak *syuf'ah* bagi *syafii',* maka siapakah pihak yang lebih berhak terhadap pertambahan tersebut, *syafii'* ataukah pihak pembeli? Apabila yang berhak terhadap pertambahan itu adalah pihak pembeli, maka apakah *syafii'* harus memberi ganti untuk pertambahan itu, dan apa bentuk gantinya?

a. *Al-Masyfuu' fiihi* bertambah karena faktor pertumbuhan alami

Apabila *al-Masyfuu' fiihi* bertambah karena faktor pertumbuhan alami ketika berada di tangan pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*), seper-

ti pohon yang ada berbuah setelah dibeli, maka dalam hal ini, ulama Hanafiyyah[1459] mengatakan, bahwa berdasarkan hukum qiyas, pertambahan itu bukan untuk *syafii'*, karena pertambahan itu terjadi ketika *al-Masyfuu' fiihi* berstatus sebagai milik pihak pembeli dan dengan sepengetahuannya. Namun berdasarkan prinsip *al-Istihsaan*, pertambahan itu untuk *syafii'*, karena pertambahan itu (dalam contoh yang disebutkan adalah buah) menyatu dengan pokoknya (pohon) berdasarkan pembawaan (secara alami), sehingga status buah itu mengikuti pohonnya. Juga karena pertambahan itu terlahir dari *al-Masyfuu' fiihi*, sehingga hak yang berlaku di dalam *al-Masyfuu' fiihi* juga berlaku di dalam pertambahan itu. Sama seperti ada seseorang membeli seekor binatang betina, lalu ia melahirkan anak sebelum terjadi *al-Qabdhu*, maka anak yang terlahir itu miliki si pembeli tersebut mengikuti induknya.

Kesimpulannya adalah, pertambahan itu juga ikut diambil oleh *syafii'*, karena status pertambahan itu juga terjual mengikuti asalnya (*al-Masyfuu' fiihi*).

Ulama Malikiyyah[1460] mengatakan, sebelum tertetapkannya *syuf'ah*, hasil keuntungan yang didapatkan dari *al-Masyfuu' fiihi* adalah milik pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*), karena yang menanggung kerugian jika terjadi apa-apa adalah dirinya, sementara prinsip mengatakan, "*Al-Kharaaj bi adh-Dhamaan,*" (keuntungan untuk pihak yang menanggung kerugian).

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1461] mengatakan, pertumbuhan dan pertambahan alami ada dua.

a. Apabila pertumbuhan dan pertambahan itu menyatu dengan *al-Masyfuu' fiihi*, seperti buah yang belum nampak dan pohon ketika bertambah semakin banyak, maka pertambahan itu untuk *syafii'*, sehingga ia mengambil *al-Masyfuu' fiihi* berikut pertambahannya tersebut. Karena pertambahan yang tidak teridentifikasi, maka statusnya mengikuti asalnya dalam hal kepemilikan, sebagaimana juga pertambahan yang tidak teridentifikasi itu meng ikuti asalnya ketika dikembalikan karena cacat, atau *khiyaar*, atau *al-Iqaalah* (pembatalan).
b. Apabila pertumbuhan dan pertambahan itu terpisah dari *al-Masyfuu' fiihi*, seperti buah yang sudah nampak, bunga bakal buah yang sudah terserbukkan, hasil keuntungan, dan biaya sewa, maka pertambahan itu untuk pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*). Menurut ulama Hanabilah dan menurut *qaul jadiid* madzhab Asy-Syafi'i, *syafii'* tidak memiliki hak apa pun terhadap pertambahan itu. Karena pertambahan dan pertumbuhan itu terjadi ketika *al-Masyfuu' fiihi* masih berstatus sebagai milik pihak pembeli, sehingga statusnya tidak bisa mengikuti *al-Masyfuu' fiihi*. Maka oleh karena itu, *syafii'* tidak berhak mengambilnya kecuali yang memang terikutkan berdasarkan akad yang ada, dan tidak ada sesuatu dari pertambahan itu yang berhak diambil oleh *syafii'* tanpa ada persetujuan dari pihak pembeli.

Kesimpulannya adalah, pendapat ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah ini sejalan dengan pendapat ulama Hanafiyyah yang didasarkan pada qiyas di atas.

b. Pertambahan yang dilakukan oleh pihak pembeli

Apabila pihak pembeli menimbulkan pertambahan pada *al-Masyfuu' fiihi* dengan men-

1459 *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 251; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 434; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 119; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 164-165.

1460 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 654.

1461 *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 382; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 319 dan halaman berikutnya, *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 174.

dirikan bangunan, atau menanam pohon, atau menanam tanaman di atasnya misalnya,

a. Maka jika pertambahan itu berupa tanaman pertanian yang memiliki batas akhir yang diketahui pasti, maka fuqaha sepakat bahwa *syafii'* tetap berhak mengambil *al-Masyfuu' fiihi* tersebut, sedangkan tanaman pertanian yang ada di atasnya adalah untuk pihak pembeli dan dibiarkan sampai masa panen. Menurut ulama Hanafiyyah, di sini pihak pembeli harus membayar biaya sewa lahan terhitung mulai sejak keluarnya keputusan adanya hak *syuf'ah* hingga masa panen.[1462]

   Ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah mengatakan, tanaman tersebut tetap dibiarkan sampai masa panen tanpa ada kewajiban membayar biaya sewa oleh pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*). Karena ia menanam tanaman itu di atas lahan miliknya.[1463]

b. Apabila pertambahan itu berupa bangunan dan pohon, maka *syafii'* juga tetap berhak mengambil *al-Masyfuu' fiihi* juga. Akan tetapi, fuqaha berbeda pendapat seputar masalah keharusan *syafii'* mengganti nilai bangunan dan pohon tersebut.

Ulama Hanafiyyah menurut zhahir riwayat[1464] mengatakan, apabila pihak pembeli mendirikan bangunan atau menanam pohon di atas tanah yang ia beli (*al-Masyfuu' fiihi*), kemudian keluar keputusan yang menetapkan hak *syuf'ah* bagi *syafii'*, maka *syafii'* bisa memilih salah satu dari dua opsi. *Pertama*, ia bisa memerintahkan pihak pembeli untuk mengosongkan tanah yang ada (*al-Masyfuu' fiihi*) dari bangunan atau pohon yang dibangunnya tersebut. Karena ia menanam pohon atau membangun bangunan tanpa ijin di tempat yang terikat dengan hak yang bisa dipastikan untuk orang lain. Sedangkan bongkaran bangunan atau kayu pohon yang ditebang adalah untuk pihak pembeli, bukan untuk *syafii'*, karena sudah terpisah, sehingga statusnya tidak mengikuti asalnya (tanahnya). Opsi kedua, atau *syafii'* mengambil tanah yang ada (*al-Masyfuu' fiihi*) dengan mengganti harga yang sudah dikeluarkan olah pihak pembeli ditambah nilai bangunan dan pohon tersebut yang disesuaikan dengan nilainya ketika dalam keadaan terbongkar atau tertebang.

Sementara itu, jumhur (ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah)[1465] mengatakan, apabila pihak pembeli memilih untuk mencabut pohon atau merobohkan bangunannya tersebut, maka dipersilakan selama itu tidak menimbulkan kemudharatan, karena pohon atau bangunan itu memang miliknya, sehingga ia juga memiliki hak untuk menghilangkan dan memindahkannya. Di sini, pihak pembeli tidak diharuskan untuk meratakan tanah yang ada, karena ia melakukannya itu tanpa ada unsur pelanggaran.

Namun apabila pihak pembeli tidak memilih untuk mencabut pohon atau merobohkan bangunannya tersebut, maka *syafii'* bisa memilih antara tidak mengambil hak *syuf'ah*-nya, atau mengambilnya dan mengganti nilai bangunan atau pohon yang ada sesuai dengan nilainya ketika masih dalam keadaan seperti semula (bukan disesuaikan dengan nilainya ketika dalam keadaan terbongkar atau tertebang).

1462 *Al-Mabsuuth*, juz 14, hlm. 115; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 250; *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 27 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Muhtaar*, juz 5, hlm. 164.

1463 *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 319; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4, hlm. 154; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 304; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 174.

1464 *Al-Mabsuuth*, juz 14, hlm. 114; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 250; *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 29; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 164; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 118 dan halaman berikutnya.

1465 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 260; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4, hlm. 154; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 304; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 317 dan halaman berikutnya; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 175.

Pendapat jumhur ini adalah pendapat yang lebih adil dan ini juga pendapat Abu Yusuf.

Sebab yang melatarbelakangi perbedaan pendapat di atas, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Rusyd *Al-Hafiid* dalam kitab, *"Bidaayatul Mujtahid,"* adalah, bahwa pentasharufan pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) di sini ketika ia mendirikan bangunan atau menanam pohon memungkinkan untuk disamakan dengan pentasharufan orang yang melakukan pengghashaban, juga memungkinkan untuk disamakan dengan pentasharufan seorang pembeli yang barang yang ia beli mengalami *al-Istihqaaq* (yakni, ternyata barang yang ia beli itu adalah hak milik orang lain, bukan hak milik si penjual). Di sini, jumhur cenderung untuk menyamakannya dengan pentasharufan seorang pembeli yang barang yang ia beli mengalami *al-Istihqaaq*, sehingga jumhur menetapkan bahwa *al-Masyfuu' 'alaihi* berhak mendapatkan ganti nilai bangunan atau pohon tersebut. Sedangkan ulama Hanafiyyah cenderung menyamakannya dengan pentasharufan orang yang melakukan pengghashaban, sehingga mereka menetapkan, bahwa *syafii'* bisa mengganti nilai bangunan atau pohon tersebut yang disesuaikan dengan nilainya ketika dalam keadaan terbongkar atau tertebang.

c. *Al-Masyfuu' fiihi* berkurang

Ada dua pendapat fuqaha yang saling bertentangan seputar tema ini. *Pertama* adalah pendapat ulama Hanafiyyah. *Kedua*, pendapat ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah. Sedangkan pendapat ulama Malikiyyah hampir sama dengan pendapat ulama Hanafiyyah.

Ulama Hanafiyyah[1466] mengatakan, kekurangan itu adakalanya terjadi pada bagian dari sesuatu yang statusnya mengikuti tanah yang menjadi *al-Masyfuu' fiihi*, atau pada bagian sesuatu yang menyatu dengan tanah tersebut, atau kekurangan itu terjadi pada bagian dari tanah itu sendiri.

a. Apabila kekurangan itu terjadi pada bagian dari sesuatu yang statusnya mengikuti tanah yang menjadi *al-Masyfuu' fiihi*, seperti buahnya dipetik, atau rusaknya perangkat dan prasarana pertanian atau industri, kemudian keluar keputusan yang menetapkan hak *syuf'ah* bagi *syafii'*, maka harga pengganti yang harus diserahkan oleh *syafii'* kepada pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) tidak mengikutsertakan nilai harga buah yang telah dipetik itu atau perangkat yang telah rusak tersebut. Dengan kata lain, harga pengganti yang harus diserahkan oleh *syafii'* kepada pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) dikurangi sesuai dengan kadar nilai buah yang telah dipetik atau perangkat yang rusak tersebut. Baik apakah kekurangan itu terjadi akibat perbuatan pihak pembeli sendiri, karena sesuatu yang berkurang itu (yaitu buah yang dipetik atau perangkat yang rusak) adalah memang yang dimaksudkan dan diinginkan dari pembelian yang ada dan pihak pembeli telah mengambilnya, maupun kekurangan itu akibat wabah atau bencana, karena sesuatu yang berkurang itu termasuk bagian dari objek akad jual beli yang dilakukan dan memang termasuk yang dimaksudkan dari pembelian yang dilakukan. Sehingga karena sesuatu itu sudah tidak ada, maka *syafii'* tentu juga tidak berkewajiban menggantinya.
b. Apabila kekurangan itu terjadi pada bagian sesuatu yang menyatu dengan tanah, seperti pohon yang ada di atasnya kering,

1466 *Al-Mabsuuth*, juz 14, hlm. 115; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 251 dan halaman berikutnya; *Ad-Durrul Mukhtaar wa Raddul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 164 dan halaman berikutnya; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 434; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 119; *Al-Amwaal wa Nazhariyyatul 'Aqdi fi Al-Fiqhil Islami* karya Dr. Muhammad Yusuf Musa, hlm. 236 dan halaman berikutnya.

bangunan yang ada di atasnya roboh, terbakar, atau rusak, kemudian keluar keputusan yang menetapkan hak *syuf'ah* bagi *syafii'*, maka apabila kekurangan itu akibat perbuatan pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) atau orang lain, maka hukumnya sama seperti item yang pertama, yaitu harga pengganti yang harus diserahkan oleh *syafii'* kepada pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) dikurangi sesuai dengan kadar nilai sesuatu yang hilang. Cara mengkalkulasikannya adalah, tanah (*al-Masyfuu' fiihi*) tersebut ditaksir berapa nilainya jika di atasnya tidak ada pohon atau bangunan, dan berapa nilainya jika di atasnya terdapat pohon atau bangunan, lalu dihitung berapa besaran keterpautannya, maka harga pengganti yang harus diserahkan oleh *syafii'* kepada pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) dikurangi sesuai dengan kadar keterpautan yang didapat. Karena di sini ditemukan adanya unsur pelanggaran dan pengrusakan. Sedangkan puing-puing pohon atau bangunan yang ada adalah milik pihak pembeli.

Adapun jika kekurangan itu terjadi tanpa ada unsur pelanggaran oleh siapa pun, akan tetapi itu terjadi akibat bencana alam, seperti robohnya bangunan tersebut adalah akibat gempa bumi, badai dan lain sebagainya, maka harga pengganti yang harus diserahkan oleh *syafii'* kepada pihak pembeli adalah utuh tanpa dikurangi nilai harga bagian yang rusak atau hilang. Karena kekurangan yang terjadi bukan akibat ulah siapa pun. Juga, karena pohon dan bangunan statusnya adalah mengikuti tanahnya, bahkan keduanya secara otomatis ikut terjual bersama dengan penjualan tanahnya, meskipun tanpa disebutkan, sehingga tidak ada yang namanya harga yang secara khusus sebagai bandingannya. Karena hukum asal menyatakan, bahwa harga adalah sebagai bandingan barang asal yang dibeli, bukan sifatnya.

Sedangkan reruntuhan dan puing-puingnya, yaitu berupa batu dan kayu, maka jika memang tidak ada yang tersisa, maka sudah tidak ada masalah. Namun jika masih ada yang tersisa dan pihak pembeli mengambilnya karena keberadaannya sudah terpisah dari tanahnya dan statusnya sudah tidak lagi mengikuti tanahnya, maka ganti harga yang harus diserahkan oleh *syafii'* kepada pihak pembeli adalah dikurangi nilai reruntuhan dan puing-puing itu yang disesuaikan dengan nilainya pada saat diambil. Adapun rumah, maka cara pengkalkulasiannya adalah sama seperti di atas, yaitu rumah itu ditaksir berapa nilainya pada saat akad ketika masih dalam keadaan utuh, dan berapa nilainya ketika dalam bentuk bongkaran, lalu dihitung berapa besaran keterpautannya, maka harga pengganti yang harus diserahkan oleh *syafii'* kepada pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) dikurangi sesuai dengan kadar keterpautan tersebut.

Namun apabila pihak pembeli tidak mengambil reruntuhan dan puing-puing yang ada, seperti puing-puing itu binasa setelah terpisah dari tanahnya, maka tidak ada sesuatu yang gugur dari harga yang harus diserahkan oleh *syafii'* (maksudnya harus utuh). Karena sebelumnya tidak ada yang namanya penahanan terhadap puing-puing tersebut. Juga karena statusnya adalah mengikuti tanahnya, sementara sesuatu yang statusnya mengikuti asal, maka tidak ada harga yang menjadi bandingannya, dan dengan adanya *syuf'ah*, maka praktis transaksi yang ada telah berpindah kepada *syafii'*.

c. Apabila kekurangan yang terjadi adalah pada tanahnya itu sendiri, bukan pada sesuatu yang ada di atasnya berupa pohon

atau bangunan, seperti tanah tersebut dihantam banjir sehingga ada sebagian tanah itu yang hilang tergerus oleh banjir tersebut, maka *syafii'* bisa memilih antara tidak mengambil hak *syuf'ah*-nya, atau tetap mengambilnya dan harga pengganti yang harus ia serahkan adalah sesuai dengan harga tanah yang tersisa. Karena hak *syafii'* sebenarnya tertetapkan pada keseluruhan tanah yang menjadi *al-Masyfuu' fiihi* tersebut, sementara yang bisa ia dapatkan di sini hanya sebagiannya saja, maka oleh karena itu, ia mengambil sisa tanah yang ada dan harga pengganti yang harus ia serahkan juga sesuai dengan harga tanah yang tersisa yang bisa ia ambil dan dapatkan tersebut.

Secara garis besar, pendapat ulama Malikiyyah[1467] sama seperti pendapat ulama Hanafiyyah. Mereka mengatakan, pihak pembeli tidak menanggung kekurangan yang terjadi pada *al-Masyfuu' fiihi*, apabila kekurangan itu akibat bencana, atau akibat tindakan pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) namun ia melakukannya karena atas dasar pertimbangan suatu kemaslahatan, seperti ia merobohkan bangunan yang ada untuk ia bangun kembali atau untuk tujuan perluasan.

Namun apabila kekurangan itu akibat dari tindakan pihak pembeli, seperti ia merobohkan bangunan yang ada tanpa atas dasar suatu kemaslahatan, maka ia harus menanggungnya.

Apabila pihak pembeli merobohkan bangunan yang ada dan membangun suatu bangunan lagi, maka *syafii'* harus mengganti nilai harganya yang disesuaikan dengan nilai harga pada saat dibangun, karena di sini pihak pembeli tidak melakukan suatu pelanggaran.

Nilai bongkaran atau reruntuhan yang ada ditaksir berapa nilainya pada saat *al-Masyfuu' fiihi* dibeli, lalu harga pengganti yang harus diserahkan oleh *syafii'* kepada pembeli dikurangi nilai reruntuhan tersebut, sehingga yang harus ia bayarkan adalah sisanya ditambah nilai bangunan yang masih berdiri.

Ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1468] mengatakan, apabila *al-Masyfuu' fiihi* atau sebagiannya berkurang ketika berada di tangan pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*), maka dirinyalah yang menanggungnya, karena itu adalah miliknya yang rusak di tangannya.

Kemudian apabila *syafii'* menginginkan untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya setelah ada sebagian dari *al-Masyfuu' fiihi* yang rusak atau binasa, maka ia mengambil yang ada dan harga pengganti yang harus ia serahkan kepada pihak pembeli adalah sesuai dengan harga *al-Masyfuu' fiihi* yang tersisa itu, baik apakah kerusakan itu akibat bencana maupun akibat tindakan manusia, baik apakah kerusakan itu terjadi atas keinginan pihak pembeli sendiri, seperti ia merobohkan bangunan yang ada, maupun di luar keinginannya, seperti bangunan yang ada roboh dengan sendirinya.

Sedangkan reruntuhannya, apabila memang masih ada, maka *syafii'* mengambilnya beserta tanahnya dengan mengganti harga reruntuhan itu. Namun apabila reruntuhan itu sudah tidak ada yang tersisa, maka *syafii'* mengambil tanahnya beserta bangunan yang tersisa.

H. HAL-HAL YANG MENJADI SEBAB GUGURNYA HAK *SYUF'AH*

Hal-hal yang menjadi sebab gugurnya hak *syuf'ah* telah diketahui pada pembicaraan seputar syarat-syarat mengambil hak *syuf'ah*. Oleh karena itu, di sini kami akan menjelaskan hal-hal yang menyebabkan gugurnya hak *syuf'ah* secara ringkas, dengan catatan bahwa

1467 *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 654; *Asy-Syarhul Kabiir*, juz 3, hlm. 494.
1468 *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 320.

ada sebagiannya yang disepakati oleh fuqaha dan sebagiannya lagi masih diperselisihkan. Berikut adalah hal-hal yang bisa menjadi sebab gugurnya hak *syuf'ah*,

1. SYAFII' TELAH MENJUAL HARTA TIDAK BERGERAK MILIKNYA YANG MENJADI AL-MASYFUU' BIHI SEBELUM KELUAR KEPUTUSAN YANG MENETAPKAN HAK SYUF'AH UNTUKNYA.

Apabila *syafii'* menjual *al-Masyfuu' bihi* sebelum dirinya mengetahui adanya *syuf'ah*, atau setelah ia mengetahuinya namun belum ada keputusan yang menetapkannya, maka berdasarkan kesepakatan fuqaha selain Ibnu Hazm, hak *syuf'ah*-nya gugur. Karena sesuatu yang menjadi sebab dirinya berhak atas *syuf'ah* telah hilang, yaitu kepemilikan atas *al-Masyfuu' bihi*. Batal dan gugurnya hak *syuf'ah* di sini tentunya sudah menjadi suatu konsekuensi logis dan pasti, karena tidak dimungkinkan adanya kemudharatan lagi yang dikhawatirkan akan menimpanya, sementara *syuf'ah* diberlakukan tidak lain adalah untuk menghindarkan dirinya dari kemudharatan tersebut.[1469]

2. SYAFII' MELEPASKAN HAK SYUF'AH-NYA ATAU TIDAK MEMILIKI HASRAT UNTUK MENGAMBILNYA SETELAH TERJADI PENJUALAN AL-MASYFUU' FIIHI

Baik apakah ia mengetahui bahwa dirinya memiliki hak *syuf'ah* maupun tidak, baik apakah ia melepas atau tidak memiliki hasrat untuk mengambilnya itu ia utarakan secara eksplisit maupun secara implisit saja. Karena *syuf'ah* adalah hak yang lemah, sehingga sebab yang paling lemah sekalipun bisa menggugurkannya. Ini adalah pendapat keempat madzhab yang ada.[1470]

Contoh melepas hak *syuf'ah* secara eksplisit adalah seperti, *syafii'* berkata, "Aku tidak tertarik kepada *syuf'ah* ini," atau, "Aku tidak menginginkannya," atau, "Aku menggugurkan atau membatalkannya," atau, "Aku bebaskan kamu dari *syuf'ah* itu," atau, "Aku melepaskannya," dan lain sebagainya, dan pelepasan itu ia utarakan setelah *al-Masyfuu' fiihi* dijual dan sebelum keluarnya keputusan hukum yang menetapkan hak *syuf'ah* untuknya. Karena jika *al-Masyfuu' fiihi* belum dijual, maka tidak ada hak apa pun baginya, hingga bisa dikatakan ia menggugurkannya. Sedangkan jika telah keluar keputusan hukum yang menetapkan hak *syuf'ah* baginya, maka ia tidak bisa membatalkan dan menggugurkannya kecuali dengan akad yang memindah kepemilikan.

Melepas hak *syuf'ah* secara implisit adalah, adanya suatu tindakan atau sikap dari *syafii'* yang menunjukkan bahwa dirinya merelakan dan menyetujui penjualan *al-Masyfuu' fiihi* yang ada, misalnya seperti *syafii'* tidak melakukan pengajuan *al-Muwaatsabah* atau pengajuan *at-Taqriir* setelah dirinya mengetahui adanya penjualan *al-Masyfuu' fiihi* padahal ia mampu untuk melakukan pengajuan tersebut, seperti ia tidak bersegera mengajukan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya tanpa ada udzur, atau dirinya beranjak dari majlis di mana dirinya mengetahui adanya penjualan tersebut tanpa mengemukakan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya, atau ia justru sibuk dengan urusan lain dan tidak segera mengajukan keinginannya untuk mengambil

---

1469 *Al-Hidaayah ma'a Takmilatil Fathi*, juz 7, hlm. 446; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 258; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 170; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 113; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 381; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 169; *Al-Muhallaa*, juz 9, hlm. 116; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 643.

1470 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 19-20; *Al-Mabsuuth*, juz 14, hlm. 154 dan halaman berikutnya; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 257; *Al-Hidaayah ma'a At-Takmilah*, juz 7, hlm. 442-445; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 112-113; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 168 dan halaman berikutnya; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 286; *Asy-Syarhush Shaghiir*, juz 3, hlm. 642, 645; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 306; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 380; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 349 dan halaman berikutnya; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 259.

hak *syuf'ah*-nya. Karena tidak mengajukan dan mengemukakan keinginan untuk mengambil hak *syuf'ah*, sementara dirinya mampu melakukannya, maka itu menunjukkan bahwa dirinya menyetujui penjualan *al-Masyfuu' fiihi* yang terjadi dan merelakannya.

Contoh lain melepas hak *syuf'ah* secara implisit adalah, *syafii'* justru melakukan penawaran dengan pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) untuk membeli apa (*al-Masyfuu' fiihi*) yang dibeli oleh pihak pembeli, atau melakukan penawaran untuk menyewanya. Karena dengan melakukan penawaran tersebut, maka itu menunjukkan bahwa dirinya tidak menginginkan untuk mengambilnya berdasarkan hak *syuf'ah*.

Contoh lainnya lagi adalah, *syafii'* justru menjadi wakil pihak penjual untuk menjualkan *al-Masyfuu' fiihi*. Karena posisi *syafii'* sebenarnya adalah orang yang berusaha merusak penjualan yang terjadi. Adapun jika *syafii'* menjadi wakil pihak pembeli untuk membeli *al-Masyfuu' fiihi* yang ada, maka di sini *syafii'* tetap memiliki hak *syuf'ah*, karena pembeliannya itu tidak menjadi rusak dengan adanya pengambilan hak *syuf'ah*. Karena *syuf'ah* adalah seperti pembelian. Perincian ini adalah menurut ulama Hanafiyyah, sebagian ulama Hanabilah dan sebagian ulama Syafi'iyyah.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah,[1471] berdasarkan pendapat yang *arjah*, mengatakan, apabila *syafii'* dijadikan wakil dalam akad jual beli yang terjadi, maka hak *syuf'ah*-nya tidak menjadi batal dan tidak gugur karenanya, baik apakah ia sebagai wakil pihak penjual maupun sebagai wakil pihak pembeli. Karena di sini *syafii'* hanya sebatas sebagai wakil saja, sehingga karena itu, hak *syuf'ah*-nya tidak menjadi gugur, sama seperti jika wakilnya adalah orang lain. Adapun munculnya kecurigaan di sini, maka itu tidak berpengaruh apa-apa. Karena pihak yang menjadikan *syafii'* sebagai wakilnya, melakukan hal itu dalam keadaan sadar dan tahu adanya hak *syuf'ah* untuk *syafii'*, dan meskipun begitu, ia tetap melakukannya, maka karena itu, hal tersebut tidak berpengaruh apa-apa, sama seperti si A ingin membeli suatu barang, lalu ia mewakilkan kepada si B untuk membelikan barang yang diinginkan, dan si A mengijinkan kepada si B untuk membelikan barang yang diinginkannya itu dari diri si B sendiri jika si B memang memiliki barang yang dimaksudkan.

Ada dua hal dalam kaitannya dengan masalah melepas hak *syuf'ah*, yaitu pertama, seorang wali melepas hak *syuf'ah* anak yang berada di bawah perwaliannya, dan kedua, melakukan kesepakatan damai (*ash-Shulh*) atas suatu hak *syuf'ah*.

a. Pelepasan hak syuf'ah oleh seorang wali

Tema ini telah kami jelaskan pada pembicaraan seputar pengajuan keinginan untuk mengambil hak *syuf'ah* (*thalab asy-Syuf'ah*). Di sini, kami akan mengupasnya secara ringkas terkait dengan gugurnya hak *syuf'ah* yang ada.

Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf[1472] mengatakan, seorang ayah atau *Washi* (orang yang ditunjuk untuk mengurus, mengelola, mengembangkan dan memperniagakan harta anak yatim) boleh melepas hak *syuf'ah* si anak yang berada di bawah perwaliannya, sehingga dengan begitu, hak *syuf'ah* tersebut menjadi gugur. Karena pengambilan hak *syuf'ah* semakna dengan perniagaan, bahkan pengambilan hak *syuf'ah* adalah perniagaan itu sendiri, karena *syuf'ah* adalah bentuk pertukaran harta dengan harta, dan tidak mengambil hak *syuf'ah* sama seperti tindakan tidak memperniagakan, sehingga hal itu bisa dilakukan oleh seorang

1471 *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 351.

1472 *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 263; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 451; Jurnal Hukum materi nomor 1035.

wali. Juga karena mengambil hak *syuf'ah* adalah suatu pentasharufan atau tindakan yang berkisar antara memberikan manfaat dan menguntungkan atau merugikan, dan terkadang kemaslahatan yang ada menghendaki untuk tidak mengambilnya demi menjaga kemaslahatan si anak. Dan hak seorang wali dalam melakukan pentasharufan atas nama si anak yang berada di bawah perwaliannya harus berlandaskan pada pertimbangan kemaslahatan si anak. Sehingga apabila si anak memiliki hak *syuf'ah*, maka walinya harus mempertimbangkan mana yang lebih bermanfaat dan lebih memberikan kemaslahatan kepada si anak, apakah mengambil hak *syuf'ah* itu ataukah melepasnya dan tidak mengambilnya.

Sementara itu, dalam hal ini ulama Malikiyyah[1473] memberikan pengklasifikasian. Mereka mengatakan, apabila pelepasan hak *syuf'ah* si anak itu adalah karena kemaslahatan si anak, maka seorang ayah atau seorang *Washi* boleh menggugurkan dan melepaskannya, dan itu sah. Jika tidak karena kemaslahatan si anak, maka tidak sah, dan ketika baligh, si anak berhak menuntut kembali hak *syuf'ah*-nya itu.

Sedangkan Muhammad, Zufar dan ulama Hanabilah[1474] mengatakan, seorang wali tidak memiliki hak menggugurkan dan melepaskan hak *syuf'ah* si anak yang berada di bawah perwaliannya, baik apakah itu karena alasan kemaslahatan si anak maupun tidak. Sehingga si anak tetap berhak untuk menuntut kembali hak *syuf'ah*-nya ketika dirinya telah baligh. Karena *syuf'ah* itu adalah hak si anak yang tetap, sehingga si wali tidak memiliki hak untuk menggugurkannya, sama seperti melepaskan hak diyat dan qishahsh si anak. Juga, karena *syuf'ah* diberlakukan dengan tujuan untuk menolak kemudharatan, dan membatalkannya berarti menimbulkan kemudharatan bagi dirinya.

Perbedaan pendapat di atas juga berlaku dalam masalah seorang wakil melepaskan hak *syuf'ah* orang yang diwakilinya. Menurut Imam Abu Hanifah, pelepasan hak *syuf'ah* yang dilakukan si wakil itu sah jika dilakukan di majlis persidangan. Karena seorang wakil menempati posisi orang yang diwakilinya dalam persengketaan yang terjadi, sementara tempat persengketaan adalah di majlis persidangan.

Sedangkan menurut Abu Yusuf, sah bagi si wakil untuk melepas hak *syuf'ah* orang yang diwakilinya, baik itu dilakukan di majlis persidangan maupun di tempat lain. Karena statusnya adalah sebagai wakil yang menggantikan posisi orang yang diwakili secara mutlak.

Sedangkan menurut Muhammad dan Zufar, pelepasan hak *syuf'ah* yang dilakukan oleh seorang wakil itu adalah tidak sah secara mutlak.

b. Kesepakatan damai atas hak *syuf'ah* (kesepakatan damai dengan *al-Mushaalah 'anhu* berupa hak syuf'ah, atau dengan kata lain kesepakatan damai untuk melepaskan hak *syuf'ah* dengan mendapat suatu ganti)

Ulama Hanafiyyah[1475] mengatakan, apabila *syafii'* melakukan kesepakatan damai atas hak *syuf'ah*-nya dengan dirinya bersedia tidak mengambil hak *syuf'ah*-nya itu dengan mendapatkan suatu *'iwadh* (ganti), dengan kata lain, apabila *syafii'* melakukan kesepakatan damai bahwa dirinya bersedia berkompromi untuk melepaskan hak *syuf'ah*-nya dengan syarat ia mendapatkan suatu *'iwadh* (ganti) untuk hak

1473 *Asy-Syarhul Kabiir,* juz 3, hlm. 486; *Asy-Syarhush Shaghiir,* juz 3, hlm. 645.

1474 *Al-Mughnii,* juz 5, hlm. 313; *Kasysyaaful Qinaa',* juz 4, hlm. 161 dan halaman berikutnya.

1475 *Al-Badaa'i',* juz 5, hlm. 20; *Takmilatul Fathi,* juz 7, hlm. 443; *Tabyiinul Haqaa'iq,* juz 5, hlm. 257; *Al-Kitaab ma'a Al-Lubaab,* juz 2, hlm. 113; *Ad-Durrul Mukhtaar,* juz 5, hlm. 169.

syuf'ah-nya itu, maka hak *syuf'ah*-nya itu gugur. Karena tindakannya itu secara implisit menunjukkan bahwa dirinya tidak menghendaki *syuf'ah* tersebut. Namun ia harus mengembalikan *'iwadh* yang ia terima tersebut, sebab kesepakatan damai itu tidak sah dan itu sama saja dengan menjual hak *syuf'ah*. Padahal *syuf'ah* hanya sebatas hak untuk mengambil alih dan memiliki *al-Masyfuu' fiihi*, dan *syuf'ah* disyariatkan dengan tujuan untuk menghindarkan diri si *syafii'* dari kemudharatan, maka oleh karena itu, tidak sah jika hak *syuf'ah* itu dipertukarkan atau diperjualbelikan (*mu'aawadhah*), dan menukarnya dengan suatu *'iwadh* masuk kategori *risywah* (suap).

Kesimpulannya adalah, bahwa meskipun kesepakatan damai (*ash-Shulh*) itu tidak sah, namun pengguguran hak *syuf'ah* yang ada adalah sah. Karena keabsahan menggugurkan hak *syuf'ah* tidak tergantung kepada adanya *'iwadh* untuk *syafii'*, bahkan hak *syuf'ah* termasuk bentuk hak kehartaan yang tidak sah dipertukarkan, sehingga karena itu seakan-akan *syafii'* sama saja dengan melepaskan hak *syuf'ah*-nya tanpa *'iwadh*.

3. SYAFII' MEMBERIKAN KOMITMEN KEPADA PIHAK PENJUAL BAHWA DIRINYA YANG AKAN MENJAMIN DAN BERTANGGUNGJAWAB ATAS HARGA PENJUALAN BARANG YANG DIJUALNYA JIKA NANTINYA ADA MASALAH (DHAMAAN AD-DARAK)

Menurut ulama Hanafiyyah[1476], hak *syuf'ah* yang ada menjadi gugur apabila *syafii'* memberikan komitmen kepada pihak penjual bahwa dirinya yang menjamin dan bertanggungjawab atas harga penjualan yang ada pada pihak pembeli jika nantinya ada masalah tentang pembayarannya. Karena hal ini menunjukkan bahwa *syafii'* menyetujui dan merelakan penjualan *al-Masyfuu' fiihi* kepada pihak pembeli tersebut.

Begitu juga, hak *syuf'ah* menjadi gugur apabila pihak penjual mensyaratkan adanya *khiyaar* bagi *syafii'* untuk memilih antara meluluskan penjualan yang ada atau tidak meluluskannya, lalu *syafii'* ternyata meluluskan penjualan tersebut. Kenapa hak *syuf'ah* tersebut gugur, karena *syafii'* meluluskan penjualantersebut, dan ini menunjukkan bahwa dirinya merelakan dan menyetujuinya. Menurut penilaian saya, ini adalah yang lebih tepat untuk diikuti.

Sementara itu, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah[1477] mengatakan, hak *syuf'ah* tetap tidak bisa gugur jika *syafii'* memberikan jaminan kepada pihak pembeli bahwa dirinya yang akan bertanggungjawab untuk mengganti harga yang telah ia bayarkan apabila ternyata barang (*al-Masyfuu' fiihi*) yang ia beli adalah hak milik orang lain (*mustahaqq*) atau apabila barang itu cacat. Begitu juga, hak *syuf'ah* tidak bisa gugur ketika *syafii'* diberi hak *khiyaar* untuk memilih antara meluluskan penjualan itu atau tidak meluluskannya, lalu ternyata *syafii'* memilih untuk meluluskannya. Karena yang bisa menggugurkan hak *syuf'ah* adalah adanya kerelaan untuk tidak mengambil hak *syuf'ah* tersebut setelah statusnya tetap dan positif dengan adanya penjualan *al-Masyfuu' fiihi*. Dan hal ini tidak ditemukan dalam kasus di atas. Karena tindakan pemberian jaminan atau tindakan memilih untuk meluluskan penjualan tersebut adalah sebab yang kemunculannya tentunya terjadi sebelum muncul dan tertetapkannya hak *syuf'ah*, maka hak *syuf'ah* yang muncul setelahnya tidak bisa gugur karenanya, sama seperti pemberian ijin terhadap penjualan *al-Masyfuu' fiihi* (karena pemberian

1476 *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 258; *Al-Hidaayah ma'a At-Takmilah*, juz 7, hlm. 447; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 113.
1477 *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 351; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 182.

ijin tersebut tentunya sebelum dilakukannya penjualan) atau melepaskan hak *syuf'ah* sebelum jual beli yang dilakukan sempurna dan final.

4. SYAFII' HANYA MENGAMBIL SEBAGIAN DARI AL-MASYFUU' FIIHI SAJA.

Fuqaha sepakat,[1478] bahwa *syuf'ah* adalah hak yang tidak bisa dibagi-bagi. Maka oleh karena itu, apabila *syafii'* hanya ingin mengambil sebagian dari *al-Masyfuu' fiihi* saja, hanya separuhnya misalnya dan melepas yang separuhnya lagi, maka haknya menjadi gugur secara keseluruhan. Karena ketika ia melepas separuh *al-Masyfuu' fiihi*, maka gugurlah haknya pada separuh *al-Masyfuu' fiihi* tersebut, begitu juga haknya pada separuhnya yang lain juga ikut gugur. Karena ia tidak memiliki hak untuk membagi-bagi transaksi yang ada (*tafriiq ash-Shafqah*) atas pihak pembeli. Sehingga oleh karena itu, gugurlah hak *syuf'ah*-nya secara keseluruhan. Hal ini demi mencegah kemudharatan yang menimpa pihak pembeli dengan adanya *tafriiq ash-Shafqah* tersebut. Sementara kemudharatan tidak bisa dihilangkan dengan kemudharatan yang lain. Jadi, kesimpulannya adalah, *syafii'* harus memilih antara mengambil *al-Masyfuu' fiihi* secara keseluruhan atau melepasnya secara keseluruhan juga, tidak boleh hanya mengambil sebagiannya dan melepas sebagian yang lain.

Akan tetapi, sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Yusuf, ketika *syafii'* mengajukan keinginan untuk mengambil separuh *al-Masyfuu' fiihi* saja, maka *syuf'ah* yang ada tidak lantas gugur, akan tetapi di sini *syafii'* tetap memiliki hak *syuf'ah*, namun ia harus mengambilnya secara keseluruhan. Jadi, ketika ia mengajukan keinginan untuk mengambil separuh *al-Masyfuu' fiihi* saja, maka hak *syuf'ah*-nya tidak lantas gugur, akan tetapi ia tetap memiliki hak dan ia diminta memilih untuk mengambilnya secara keseluruhan atau melepasnya secara keseluruhan. Apabila *syafii'* lebih dari satu, maka sebagian di antara mereka tidak bisa memberikan bagiannya kepada sebagian yang lain. Apabila ada salah satu di antara mereka yang melakukan hal itu, maka berarti ia menggugurkan hak *syuf'ah*-nya (Jurnal Hukum materi nomor 1042).[1479]

Apabila ada salah satu di antara mereka menggugurkan hak *syuf'ah*-nya sebelum hakim mengeluarkan keputusan yang menetapkan hak *syuf'ah* untuk mereka, maka *syafii'* yang lain bisa mengambilnya. Namun apabila ia menggugurkan hak *syuf'ah*-nya itu setelah hakim mengeluarkan keputusan yang menetapkan hak *syuf'ah* untuk mereka, maka *syafii'* yang lain tidak bisa mengambilnya (Jurnal Hukum materi nomor 1043).

5. SYAFII' MENINGGAL DUNIA

Menurut ulama Hanafiyyah[1480], *syuf'ah* gugur karena *syafii'* meninggal dunia, baik apakah ia meninggal dunia setelah melakukan pengajuan *al-Muwaatsabah* dan pengajuan *at-Taqriir* maupun sebelumnya, dan kematiannya itu sebelum ia mengambil *syuf'ah* berdasarkan keputusan pengadilan atau sebelum pihak pembeli menyerahkan *al-Masyfuu' fiihi* kepadanya. Karena hak *syuf'ah* tidak bisa diwarisi sama seperti hak *khiyaar* syarat. Karena menurut ulama Hanafiyyah, hak tidak bisa diwarisi. Juga, dengan meninggalnya *syafii'*,

---

1478 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 21; *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 258; *Mughnil Muhtaaj*, juz 2, hlm. 306; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 381; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 169; *Al-Muhallaa*, juz 9, hlm. 118.

1479 *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 5 dan halaman berikutnya; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 381; *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 173.

1480 *Ad-Durrul Mukhtaar*, juz 5, hlm. 170; *Takmilatul Fathi*, juz 7, hlm. 446; *Tabyiinul Haqaa'iq*, juz 5, hlm. 257; *Al-Lubaab*, juz 2, hlm. 113; *Al-Badaa'i'*, juz 5, hlm. 22; Jurnal Hukum materi nomor 1038.

maka berarti kepemilikannya atas *al-Masyfuu' bihi* hilang dan berpindah ke tangan ahli waris. Padahal hak *syuf'ah* bisa muncul jika ketika terjadi penjualan *al-Masyfuu' fiihi*, pihak *syafii'* berstatus sebagai pemilik *al-Masyfuu' bihi*. Sementara dalam kasus ini, pihak ahli waris belum berstatus sebagai pemilik *al-Masyfuu' bihi* ketika terjadi penjualan *al-Masyfuu' fiihi*. Karena ketika terjadi penjualan tersebut, *al-Masyfuu' bihi* masih menjadi milik si mayat, karena ketika itu ia masih hidup.

Sedangkan jika yang meninggal dunia adalah pihak pembeli, maka *syuf'ah* yang ada tidak batal, karena pihak yang berhak atas *syuf'ah* (yaitu *syafii'*) masih hidup dan sebab yang memunculkan hak *syuf'ah* baginya juga tidak berubah.

Sementara itu, ulama Zhahiriyyah dan ulama Hanabilah[1481] memberikan klasifikasi dalam masalah ini. Mereka mengatakan, apabila *syafii'* meninggal dunia sebelum dirinya melakukan pengajuan untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya, maka *syuf'ah*-nya itu gugur.[1482] Ahli warisnya tidak memiliki hak sama sekali untuk mengambil alih *syuf'ah* tersebut. Karena sesungguhnya Allah SWT menetapkan hak *syuf'ah* hanya untuk *syafii'*, bukan untuk orang lain, sementara hak *syuf'ah* adalah pilihan antara mengambilnya atau tidak, sementara hak memilih tidak bisa diwarisi.

Namun apabila *syafii'* mempersaksikan pengajuan keinginannya untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya, kemudian ia meninggal dunia, maka hak *syuf'ah* itu bisa diwarisi dan ahli warisnya berhak untuk menuntut hak *syuf'ah* tersebut. Karena mempersaksikan pengajuan keinginan untuk mengambil hak *syuf'ah* ketika *syafii'* tidak mampu mengambilnya, statusnya adalah menempati posisi pengambilan.

Pengklasifikasian ini pada akhirnya membawa kepada pendapat yang sejalan dengan pendapat ulama Hanafiyyah dalam hal bahwa *syuf'ah* tidak bisa diwarisi apabila *syafii'* meninggal dunia sebelum dirinya melakukan pengajuan untuk mengambil hak *syuf'ah*-nya (*thalab asy-Syuf'ah*).

Sementara itu, ulama Malikiyyah dan ulama Syafi'iyyah[1483] mengatakan, hak *syuf'ah* bisa diwarisi apabila *syafii'* meninggal dunia setelah dirinya melakukan pengajuan untuk mengambil hak *syuf'ah*, meskipun belum terjadi pengambilan *al-Masyfuu' fiihi*. Jadi, menurut mereka, *syuf'ah* bisa diwarisi. Karena *syuf'ah* adalah hak memilih yang tertetapkan dengan tujuan untuk menolak kemudharatan dari harta (*al-Masyfuu' bihi*), sehingga oleh karena itu, bisa diwarisi, sama seperti *khiyaar* cacat.

Yang zhahir dari apa yang dikutip dari kedua madzhab ini (madzhab Maliki dan madzhab Syafi'i) dalam karya-karya mereka adalah, bahwa hak *syuf'ah* juga tetap bisa diwarisi, meskipun *syafii'* meninggal dunia sebelum dirinya mengajukan keinginan untuk mengambil hak *syuf'ah* (*thalab asy-Syuf'ah*). Karena ungkapan dalam karya-karya mereka tersebut berbentuk mutlak. Akan tetapi yang benar menurut ulama Syafi'iyyah adalah, bahwa supaya *syuf'ah* bisa diwarisi, maka harus sudah ada pengajuan *thalab asy-Syuf'ah*. Jika tidak ada, maka hak *syuf'ah* si *syafii'* itu sendiri juga gugur. Dengan begitu, berarti pendapat ulama Syafi'iyyah sama seperti pendapat ulama Hanabilah.[1484]

1481 *Al-Muhallaa*, juz 9, hlm. 117; *Al-Mughnii*, juz 5, hlm. 346; *Kasysyaaful Qinaa'*, juz 4, hlm. 176.

1482 Imam Ahmad mengatakan, kematian menjadi sebab batalnya tiga hal, yaitu, *syuf'ah*, hukuman *hadd* ketika pihak tertuduh meninggal dunia, dan *khiyaar* apabila pihak yang mensyaratkan *khiyaar* meninggal dunia.

1483 *Bidaayatul Mujtahid*, juz 2, hlm. 260; *Al-Qawaaniin Al-Fiqhiyyah*, hlm. 287; *Al-Muhadzdzab*, juz 1, hlm. 383; *Nihaayatul Muhtaaj*, juz 4, hlm. 158.

1484 Adapun ulama Malikiyyah, maka mereka menetapkan hak mengambil *syuf'ah* dalam jangka waktu satu tahun. Sehingga apabila *syafii'* meninggal dunia sebelum mengajukan *thalab asy-Syuf'ah*, maka hak tersebut tetap bisa diwarisi, selama hakim tidak menggugurkan *syuf'ah*-nya ketika dirinya tidak kunjung mengambil sikap tegas antara mengambil hak *syuf'ah*-nya atau

Kesimpulannya adalah, bahwa menurut ulama Hanafiyyah, hak *syuf'ah* tetap tidak bisa diwarisi meskipun *syafii'* meninggal dunia setelah dirinya mengajukan *thalab asy-Syuf'ah.* Sedangkan menurut ulama Malikiyyah, ulama Syafi'iyyah, ulama Hanabilah dan ulama Zhahiriyyah, hak *syuf'ah* bisa diwarisi jika *syafii'* meninggal dunia setelah dirinya mengajukan *thalab asy-Syuf'ah.*

Perbedaan pendapat yang ada terbatas pada kasus jika *syafii'* meninggal dunia sebelum keluarnya keputusan pengadilan yang menetapkan hak *syuf'ah* baginya. Maka oleh karena itu, apabila *syafii'* meninggal dunia setelah keluarnya keputusan pengadilan yang menetapkan hak *syuf'ah* baginya, namun belum terjadi serah terima antara harga dan *al-Masyfuu' fiihi,* maka berdasarkan kesepakatan fuqaha, *syuf'ah* tersebut berlaku mengikat untuk ahli waris *syafii'.*

Dari pembicaraan tentang hal-hal yang menjadi sebab gugurnya *syuf'ah,* kita bisa mengambil kesimpulan-kesimpulan seperti berikut,[1485]

a. *Syuf'ah* adalah hak yang lemah, sehingga posisinya harus dikuatkan dengan pengajuan *thalab asy- Syuf'ah.*
b. *Syuf'ah* disyariatkan untuk menolak kemudharatan dari diri pemilik hak *syuf'ah* (*syafii'*), yaitu *syariik* berdasarkan kesepakatan fuqaha, dan tetangga (*jaar*) menurut ulama Hanafiyyah.
c. *Syuf'ah* tidak boleh menjadi sebab terjadinya kemudharatan bagi pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) dengan terbagi-baginya transaksi (*tafriiq ash-Shafqah*), yaitu ketika *syafii'* hanya menginginkan untuk mengambil sebagian dari *al-Masyfuu' fiihi* saja, tidak keseluruhannya. Jadi, *syafii'* hanya memiliki dua pilihan, antara mengambilnya secara keseluruhan, atau melepasnya secara keseluruhan, tidak boleh hanya mengambil sebagiannya dan melepas sebagian yang lain.

melepasnya, padahal pihak pembeli (*al-Masyfuu' 'alaihi*) telah mengajukan permintaan supaya *syafii'* mengambil sikap yang jelas dan tegas.

1485 *Al-Amwaal wa Nazhariyyatul 'Aqdi* karya Dr. Yusuf Musa, hlm. 238.

Indeks

A

Ahliyyah 7, 42, 50, 89, 112, 143, 177, 242, 373, 396, 416, 589, 620
Akhdzu 108
Al-'Adl 150-157, 170, 180, 185
Al-'Ain 107, 108, 123, 125, 126
Al-Fathu 486
Al-Ghabn 80, 82, 215, 243, 398, 643, 644, 647, 648, 649
Al-Ghabn al-Faahisy 82, 643, 644, 648, 649
Al-Hajr 793
Al-Hariim 517
Al-Himaa 523
Al-Ibaahah 453, 454, 491
Al-Ibraa` 65, 70, 74, 89, 98, 103, 128
Al-Ikraah 341, 343, 360
Al-Intifaa' 460, 539, 540, 541
Al-Iqthaa' 515, 523, 526-531
Al-Irtifaaq 460, 477, 539, 543, 760, 765
Al-Istihlaak 211, 212, 331, 664
Al-Istihqaaq 777, 800
Al-Kafaalah 5, 33, 64 -72, 81-84, 104, 128
Al-Karyu 551, 553
Al-Khalafiyyah 461, 469
Al-Khushuumah 792, 793
Al-Kunuuz 465, 466, 467
Al-Ma'aadin 465, 531, 532, 535, 537, 539
Al-Mafquud 745
Al-Mahjuur 'alaih 15 69, 218, 281, 333, 370-371, 373, 387, 401, 428
Al-Makfuul bihi 33, 41, 45, 48, 50, 58, 61, 128-130
Al-Makfuul lahu 33, 41, 46, 49, 50, 52-57, 59, 66, 68, 70, 71, 72, 75, 76, 82, 260, 313
Al-Maqaashshah 70, 103, 222, 289, 324, 326, 338
Al-Masyfuu' 'alaihi 744, 755, 773, 780, 800
Al-Masyfuu' fiihi 755, 770, 780, 790, 800, 806
Al-Milkiyyah 70, 445, 449
Al-Mu'aamalah 581
Al-Mubra` 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 288
Al-Mubri` 277, 278, 280-285
Al-Mughaarasah 562, 605
Al-Muhaaya`ah 649, 653
Al-Muhaaya`ah al-Makaaniyyah 653, 654, 656, 657, 658, 659
Al-Muhaaya`ah az-Zamaaniyyah 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660
Al-Muhaal 66, 84-96
Al-Muhaal 'alaihi 90, 102, 328, 329
Al-Muhaal bihi 98, 100, 102, 103, 104
Al-Muhiil 89, 102, 328
Al-Mukhaabarah 562
Al-Murtahin 231
Al-Munaadhalah 751, 753
Al-Munaashabah 605
Al-Muqaayadhah 302
Al-Musaabaqah 747
Al-Musaaqaah 563, 570, 581, 582, 587
Al-Mushaalah 'alaihi 125, 238, 241, 242, 244
Al-Mushaalah 'anhu 238, 242, 254
al-Mushaalih 242, 254, 258, 259, 271

al-Musyaa' 157-160
al-Muushaa lahu 452, 542, 621, 643
al-Muwaatsabah 788, 790
al-Muzaara'ah 562, 566, 571, 572, 577
ar-Raahin 108, 111, 112, 137, 142, 164, 167, 189, 198
Ar-Rahn 106, 108, 112, 123
Ar-Rusyd 382
As-sabqu 747
Ash-Sharfu 334
Ashiil 34, 48, 60, 68, 72
Ash-Shulh 235, 240, 242, 257, 264, 269, 273, 298, 804, 806
Asy-Syafah 457, 544, 546, 553
Asy-Syirb 543, 548, 760
At-Ta'allii 559
At-Tafliis 415, 417, 421, 430
At-Tahjiir 464, 500, 510, 523
At-Takhaaruj 274
At-Tamalluk 451, 792
At-Taqriir 788, 791
At-Taraadhii 619, 638, 643, 653

B

Baitul Mal 331, 468, 536, 539, 551, 635, 637, 724, 725, 739
Baraa'ah 45, 61, 65, 71, 102, 249, 292
Bayyinah 44, 99, 207, 231, 261, 301, 322, 550, 644, 695, 720, 740, 795

D

Daar 627, 630, 632
Dain 35, 50, 86, 111, 130, 244, 285, 325, 329
Dhai'ah 632
Dhamaan 33, 35, 45, 48, 69, 77 158, 225, 267, 297, 551, 798
Dhamiin 33
Dzimmah 36, 40, 48, 52, 218

F

Faasid 106, 118-121, 122, 176, 177, 193, 224, 563, 606, 771
Faskh 100, 222, 434, 771
Fathu 486, 735
Fudhuuli 174, 203, 205, 267, 362, 621

G

Ghalaaqur Rahni 218, 219
Gharar 79, 80, 81, 129, 134, 599, 606
Ghashab 146, 451, 476, 645, 660, 661, 662, 664, 665, 667, 672
Ghullah 227, 660, 667, 668, 677, 691, 692

H

Hadd 39, 53, 55, 56, 129, 254, 255, 292, 294, 351, 352
Hamiil 33, 40
Haqqul Intifaa' 452-453, 796
Haqqul Irtifaaq 452, 457, 540
Haqqul Jiwaar 458, 460
Haqqul Majraa 457, 458
Haqqul Masiil 457, 458
Haqqul Muruur 458
Haqqusy Syirbi 457, 460
Harta Mitsli 125, 133, 169, 303, 314, 319, 625, 626, 640, 641, 651, 675, 773
Hawaalah 84, 88, 86, 92, 95, 98, 100, 286, 328, 406, 427

I

Ihaalah 95, 96
Ijaarah 130-132, 201, 253, 306, 590-591, 613, 652, 692
'Iwadh 63, 268, 433, 748, 780, 805
Iflaas 101, 415, 419, 428
Iltizaam 35, 38, 39, 46, 52, 86, 178, 272
Intiqaal 84, 98
Isyaa'ah 117
Itsbaatul Yad 164
Itsbaatu Milkil 'Ain Wal Yad 164

J

Jabriyyah 326, 610, 613, 614, 653
Jahaalah 119, 136, 194, 237, 238, 254, 256, 363, 470
Jaudah 247

K

Kafiil 34, 56, 78, 99, 104, 250, 280, 313, 406, 740

Khathar 129, 134, 747
Khiyaar 122, 287, 303, 640, 758, 780, 806
Kinaayah 39

L

Laazim 90, 111, 132, 358-359, 401, 590-592, 651-753
Laqiith 723-728
Luqathah 533, 729, 738, 742, 744

M

Maal 65
Madhmuunah 168, 231
Madiin 35, 84, 92, 107, 161, 182, 249, 276, 298, 328, 332, 333
Muta'aaraf 43
Mu'aawadhah 79, 119, 129, 194, 239, 251-257, 277, 320, 412, 620, 652, 756, 779, 780-783, 796, 806
Mu'ajjalan 41, 42
Mudhaarabah 132, 386, 391, 585, 586
Muflis 404, 409, 410, 415
Mughaffal 407
Muhaaya'ah at-Taqaadhii 653
Muhaaya'ah at-Taraadhii 653
Muhaal 89, 99
Mukaatabah 56, 90, 132
Mutamawwal 107
Mutamayyiz 138
Mustahaqq 777, 806
Musytarak 759, 761
Muthaalabah 37, 38

Q

Qaasim 635-649
Qabdh 649
Qabdhud ain 97
Qabul 50, 98
Qardh 63, 90, 92, 104, 108, 130, 162, 194, 195, 196, 330, 336
Qismah 609-622, 625, 626, 637, 638, 639, 640

R

Ra'su Maalis Salaam 336
Riba *Fadhl* 80
Riba *Nasi'ah* 80, 658
Rikaaz 531, 532, 535, 536
Risywah 76, 239, 263, 806
Rujuu' 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438
Ruthab 175, 435, 681

S

Safiih 370, 397
Shabiir 33
Shariih 39, 143
Shiighah 84, 86, 88, 111, 118, 179, 286, 294, 298
Syafii' 769, 770, 772, 773, 775, 776, 779, 782, 784, 786, 788, 790, 794, 796, 803, 806, 807
Syuf'ah 130, 237, 269, 276, 469, 755, 757, 758, 761, 770, 771, 775, 779, 788, 789, 790, 793, 794, 802, 804, 809

T

Ta'jiil 41
Ta'ziir 254, 255
Tabarru' 42, 56, 75, 76, 97, 103, 108, 113, 119 139, 178, 193, 277, 281, 283, 289, 395
Tahwiil 85, 86, 98, 99, 141
Tamr 435
Tasliim 51
Tawatstsuq 49, 85, 98, 107, 132, 149, 182

W

Wadii'ah 40, 132, 146, 585
Washi 113, 114, 137, 155, 243, 267, 282, 320, 368, 377, 451, 621, 804, 805
Watsiiqah 61, 107, 201, 202, 217

Z

Za'iim 33, 40
Zakat Fitrah 485
Zakat al-Ma'aadin 532
Zhahiriyyah 762, 764, 768, 808, 809
Zhihaar 358, 359